

# ФИЛОСОФИЯ

ЖУРНАЛ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ ЭКОНОМИКИ

2019 — Т. III, № 1

# PHILOSOPHY

JOURNAL OF THE HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS

2019 · VOLUME III · № 1

# PHILOSOPHY

2019 III (1)

## KNOWING THE UNKNOWNABLE

---

<https://philosophy.hse.ru/> · [philosophy.journal@hse.ru](mailto: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 Editors of the Issue: Olga Alieva, Aleksei Pleshkov (NRU HSE, Moscow)

Executive Secretary: Maria Marey (NRU HSE, Moscow)

TEX Typography: Nikola Lečić (NRU HSE, Moscow)

Copy Editor: Maria Ponomareva

Russian Proofreader: Irina Oznobikhina

### 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

2019 — Т. III, № 1

## ПОЗНАВАЯ НЕПОЗНАВАЕМОЕ

---

<https://philosophy.hse.ru/> · [philosophy.journal@hse.ru](mailto: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)

Выпускающие редакторы: Ольга Алиева, Алексей Плешков (НИУ ВШЭ, Москва)

Ответственный секретарь: Мария Марей (НИУ ВШЭ, Москва)

Технический редактор: Никола Лечич (НИУ ВШЭ, Москва)

Литературный редактор: Мария Пономарева

Корректор: Ирина Ознобихина

### 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) ·

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 Editors of the Issue] 9

### STUDIES

- YURIY SHICHALIN  
Zametki o dialoge Platonovskogo korpusa «Yevtifron»  
[Notes on the Euthyphro from the Corpus Platonicum] 13
- ILARIA RAMELLI  
Philo's Dialectics of Apophatic Theology, His Strategy of Differentiation and His  
Impact on Patristic Exegesis and Theology  
[Filon Aleksandriyskiy: dialektika apofaticheskogo bogosloviya, strategiya  
razlicheniya i vliyaniye na patristicheskuyu ekzegezu i bogosloviye] 144
- GEORGIANA HUIAN (ALBU)  
Expressing the Transcendence : the Beginnings of the Negative Theology in the  
Writings of Plotinus  
[Vyrazhaya transtsendentnoye] 93
- ANNA GRYUNERT [ANNA GRÜNERT]  
Zritel'naya leksika v kontekste filosofii poznaniya Vasiliya Velikogo : na primere  
tsikla «Besedy na Shestodnev»  
[The Visual Vocabulary in the Context of St. Basil's Epistemology : the  
Case of the Hexaemeron] 121
- MARIYA VARLAMOVA  
Materiya kak protyazhennost' v kommentarii Simplikiya na «Fiziku» Aristotelya  
[Prime Matter as Extension in Simplicius' Commentary on Aristotle's  
"Physics"] 145

### TRANSLATIONS

- AVRELIY AVGUSTIN [AURELIUS AUGUSTINUS]  
Pis'mo 166. K Iyeronimu Stridonskomu : o proiskhozhdenii chelovecheskoy dushi  
[Epistola 166 : ad Hieronymum de origine animae hominis] 167
- VASILIIY VELIKIY [BASILIUS MAGNUS]  
Besedy na shestodnev : Beseda pervaya  
[Homiliae IX in Hexaemeron : Homilia 1] 195

IRINA PROLYGINA

Igra s malen'kim myachom Galena v kontekste antichnoy sportivnoy meditsiny  
[Galen's Exercise With a Small Ball in the Context of Ancient Sports  
Medicine] 245

GALEN [GALENUS]

Ob uprazhnenii s malen'kim myachom  
[De parvae pilo exercitio] 253

### BOOK REVIEWS

ALEXEI GARADJA, IRINA PROTOPOPOVA

«Chto-to smeshnoye na nas napalo» : o novom perevode platonovskogo «Pira»  
[“Something Funny Has Overtaken Us” : a New Translation of Plato's  
“Symposium”] 265

ANDREY SEREGIN

«Tolkovaniya na Yevangeliye ot Ioanna» Origena na russkom : retsenziya na  
perevod O. Kuliyeva  
[Origen's “Commentary on the Gospel According to John” in Russian :  
a Review of the Translation by O. Kuliev] 286

ANDREY TESLYA

Russkiy sotsial'nyy idealizm : v arkhelogicheskikh izyskaniyakh Modesta Kolerova  
[Russian Social Idealism : in Modest Kolerov's Archaeological Surveys] 294

NIKOLAY AFANASOV [NIKOLAI AFANASOV]

Obrazy sovremennosti v XXI veke: planetarizm Kristiana Moraru : retsenziya na  
knigu Kristiana Moraru  
[Images of Modernity in the Twenty-First Century: Planetarism of Christian  
Moraru : a Review of Christian Moraru's Book] 299

ALEKSANDR PAVLOV [ALEXANDER PAVLOV]

Istina i metod : retsenziya na sbornik o Kembridzhskoy shkole  
[Truth and Method : review of a Collection on the Cambridge School] 315

## СОДЕРЖАНИЕ

---

От выпускающих редакторов 9

### СОЗНАНИЕ И СИМВОЛ ИССЛЕДОВАНИЯ

- ЮРИЙ ШИЧАЛИН  
Заметки о диалоге Платоновского корпуса «Евтифрон» 13
- ИЛАРИЯ РАМЕЛЛИ  
[Филон Александрийский: диалектика апофатического богословия, стратегия различения и влияние на патристическую экзегезу и богословие] 144
- ДЖОРДЖИАНА ХАЙАН (АЛЬБУ)  
[Выражая трансцендентное : начала негативной теологии в сочинениях Плотина] 93
- АННА ГРЮНЕРТ  
Зрительная лексика в контексте философии познания Василия Великого : на примере цикла «Беседы на Шестоднев» 121
- МАРИЯ ВАРЛАМОВА  
Материя как протяженность в комментарии Симпликия на «Физику» Аристотеля 145

### АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

- АВРЕЛИЙ АВГУСТИН  
Письмо 166. К Иерониму Стридонскому : о происхождении человеческой души 167
- ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ  
Беседы на шестоднев : Беседа первая 195
- ИРИНА ПРОЛЫГИНА  
Игра с маленьким мячом Галена в контексте античной спортивной медицины 245
- ГАЛЕН  
Об упражнении с маленьким мячом 253

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА  
РЕЦЕНЗИИ

ALEXEI GARADJA, IRINA PROTOPOROVA

«Что-то смешное на нас напало» : о новом переводе платоновского  
«Пира» 265

АНДРЕЙ СЕРЕГИН

«Толкования на Евангелие от Иоанна» Оригена на русском : рецензия  
на перевод О. Кулиева 286

АНДРЕЙ ТЕСЛЯ

Русский социальный идеализм : в археологических изысканиях Модеста  
Колерова 294

НИКОЛАЙ АФАНАСОВ

Образы современности в XXI веке: планетаризм Кристиана Морару :  
рецензия на книгу Кристиана Морару 299

АЛЕКСАНДР ПАВЛОВ

Истина и метод : рецензия на сборник о Кембриджской школе 315





## ОТ ВЫПУСКАЮЩИХ РЕДАКТОРОВ

---

Философский поиск предполагает не только постоянное расширение границ того, что подлежит познанию, но и попытку выйти за эти границы, познать непознаваемое. Не менее важная и сложная задача — это поиск адекватного языка для выражения невыразимого. Античность предлагает разные стратегии философской работы с сакральным и трансцендентным. Рассмотрению некоторых из них посвящен этот выпуск «Философии. Журнала Высшей школы экономики».

Диалог платоновского корпуса «Евтифрон» — пример попытки дать строгое философское определение «сакральному» понятию. Как показывает Ю. А. Шичалин (Греко-латинский кабинет, Москва) понятие «благочестивого» обсуждалось в поздней Академии на фоне создания платоновских «Законов», и критическое рассмотрение разного рода его определений отражает «Евтифрон». Как напоминает Ю. А. Шичалин, проблеме благочестия был посвящен и специальный трактат Ксенократа, который, вероятно, и скрывается за фигурой прорицателя Евтифрона.

Филон Александрийский стоит у истоков того, что можно назвать «диалектикой апофатической теологии» в патристической мысли. Как показывает Илария Рамелли (Оксфордский университет и др.), именно Филону принадлежит «стратегия различения» непознаваемой божественной сущности и познаваемых божественных энергий. Эти энергии для Филона связаны с понятием божественного Логоса, который у него понимается как «умопостигаемый космос» в духе среднего платонизма.

Статья Джорджианы Хайан (Бернский университет) посвящена тому, что можно назвать «негативной теологией» у Плотина. Трансцендентный характер Единого, его абсолютная «инаковость» требуют особого языкового выражения. Поиск подходящего языка отражен в «Энеадах», где не только постоянно употребляются отрицания, но и обосновывается необходимость их употребления. Таким образом, апофатика оставляет «зазор», в котором Невыразимое все же может быть названо и косвенно описано.

Тему познания непознаваемого продолжает статья Анны Грюнерт (Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва), в которой рассматриваются отдельные случаи употребления Василием Великим лексики видения. Анализируя гомилии на Шестодев, автор приходит к выводу, что понятие созерцания занимает важное место

в естественной теологии, лежащей в основе педагогической концепции текста. Автор также отмечает влияние Филона Александрийского на отношение Василия к «лучшему из чувств».

Спору Иоанна Филопона и Симпликия о первой материи посвящена статья М. Н. Варламовой (Государственный университет аэрокосмического приборостроения, Санкт-Петербург). Филопон отрицает существование неопределенной материи и настаивает, что первым подлежащим физических тел должна быть трехмерная протяженность или же тело как таковое. Наделяя материю собственным логосом, Филопон рассматривает ее не как чистую потенциальность, которую можно познавать лишь по аналогии, но как сущее, которое, хотя и не существует отдельно, все же существует как нечто.

В рубрике «Архив философской мысли» представлены новые переводы Августина (П. Н. Семенова, Кельнский университет), Василия Великого (О. В. Алиева, НИУ ВШЭ, Москва) и Галена (И. В. Пролыгина, МГМСУ, Москва).

Раздел рецензий содержит отклики на новые переводы Платона и Оригена, а также размышления о книжных новинках.

*Ольга Алиева и Алексей Плешков*

---

СОЗНАНИЕ И СИМВОЛ

ИССЛЕДОВАНИЯ

---

---

STUDIES

---



Юрий Шичалин\*

## ЗАМЕТКИ О ДИАЛОГЕ ПЛАТОНОВСКОГО КОРПУСА «ЕВТИФРОН»\*\*

**Аннотация:** Традиционная ранняя датировка «Евтифрона» вызывает ряд затруднений, поскольку ничто не указывает на ранний характер диалога; приходится признавать Евтифрона реальным историческим лицом, для чего также нет оснований, и при этом необходимо отрицать терминологический характер употребления в «Евтифроне» слов εἶδος, ἰδέα, ποράδειγμα и прочих характерных терминов позднего Платона. Предлагаемый подход к поздней датировке «Евтифрона» опирается на представление о жанровой эволюции литературного творчества Платона (от речей к пересказанным диалогам, а затем к диалогам в прямой драматической форме). Показано, что терминология «Евтифрона» вполне соотносима с терминологией поздних диалогов, в частности, с «Законами», на которые ориентирован и описанный в диалоге судебный иск Евтифрона. Помимо этого, делается предположение о том, что указание на Евтифрона и «его круг» (τοῖς ἀμφὶ Εὐθύφρονος) в более раннем платоновском «Кратиле» (Pl. Crat. 400a1) относится к Ксенократу, и также на Ксенократа указывает главный персонаж более позднего «Евтифрона», Платону не принадлежащего.

**Ключевые слова:** диалог «Евтифрон», диалог «Кратил», поздние диалоги Платоновского корпуса в прямой драматической форме, Евтифрон, Ксенократ.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-13-35.

### ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

В нескольких статьях<sup>1</sup>, а также в докладе на XXVI Платоновской конференции, прошедшей в этом году в Санкт-Петербурге<sup>2</sup>, я уже предлагал выстроить хронологию сочинений, входящих в *Corpus Platonicum*, с помощью модели жанровой эволюции платоновского литературного творчества. Опираясь на достигнутый консенсус исследователей Платона относительно поздней группы диалогов, в которую входят принадлежащие Платону «Софист», «Политик», «Тимей», «Критий», «Филеб», «Законы»<sup>3</sup>, я обращаю внимание на то, что все входящие в эту группу

\*Шичалин Юрий Анатольевич, д. филос. н., graecolatinum@gmail.com.

\*\*© Шичалин, Ю. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

<sup>1</sup>См. Шичалин, 2018, разделы VII–VIII.

<sup>2</sup>XXVI Международная научная конференция «Платоновское наследие в исторической ретроспективе: интеллектуальные трансформации и новые исследовательские стратегии», Санкт-Петербург, 28–30 августа 2018 года.

<sup>3</sup>Люк Бриссон относит эти диалоги к 370–348 году и начинает ее с «Тезтета» и «Парменида» (Brisson & Dorion, 2012: 643).

диалоги написаны в прямой драматической форме. При этом в диалоге «Теэтет» обосновывается переход к прямому диалогу от пересказанного (имеющего рамку). Я также исхожу из того, что принадлежащие Платону речи («Апология» и речи в составе «Менексена», «Федра» и «Пира»), написаны, вероятнее всего, до начала 370-х годов. Жанрковую эволюцию я связываю с изменением аудитории, для которой пишет Платон: речи — наиболее развитой жанр софистического красноречия, имеют в виду публику, объединенную исключительно приобщенностью к софистическому образованию; пересказанные диалоги свидетельствуют о появлении кружка единомышленников, с которыми Платон обсуждает наиболее важные для него вопросы политики и педагогики; переход к прямой драматической форме связан с тем, что платоновский кружок осознал себя школой наряду с прочими (например, со школой Исократы, мегариками и пр.), а диалоги, создаваемые Платоном и прочими членами школы, отражают прежде всего внутришкольные и межшкольные дискуссии. Все три этапа образцово (и очевидно с хронологической точки зрения) представлены в «Апологии Сократа», в пересказанном самим Сократом диалоге «Государство» и в прямом диалоге без участия Сократа — «Законах».

Предлагаемый подход не допускает выделения в качестве ранних группы входящих в *Corpus Platonicum* так называемых, «сократических диалогов»: они рассматриваются как написанные членами школы реплики в дискуссиях по обсуждаемым в Академии вопросам. Школьный характер этой группы диалогов, и их принадлежность к диалогам, написанным после «Теэтета» и не принадлежащих Платону, является одним из наиболее спорных вопросов, вызываемых данной моделью. К одному из таких диалогов относится «Евтифрон». В статье сравниваются две интерпретации диалога «Евтифрон»: с точки зрения доминирующего подхода и в соответствии с требованиями предлагаемой модели. Первый подход представлен во введении и комментариях Л.-А. Дориона к его переводу диалога, опубликованному вместе с «Лакетом» (Dorion, 1997) и в соответствующих разделах статьи о Платоне в *DPhA* va, авторы которых — те же Л.-А. Дорион и Л. Бриссон (Brisson & Dorion, 2012).

#### 1. «ЕВТИФРОН» — РАННИЙ ПЛАТОНОВСКИЙ ДИАЛОГ

Дорион и Бриссон рассматривают диалог «Евтифрон» как одно из принадлежащих Платону «юношеских» произведений, написанных между 399 и 390 (или 388 / 87) годами, то есть после казни Сократа и до Первой Сицилийской поездки (Dorion, 1997: 9, 190; Brisson & Dorion,

2012: 643, 661). «Юный» Платон верно воспроизводит еще памятные ему беседы «исторического» Сократа (Dorion, 1997: 10). Поэтому один из первых вопросов, встающих в связи с фигурой Евтифрона: есть ли у нас доказательства того, что Евтифрон был исторической личностью? Евтифрон по неизвестным причинам несколько раз упомянут Платоном в диалоге «Кратил», где он — ни жрец, ни прорицатель, ни специалист в области благочестия. Других свидетельств об Евтифроне помимо этих двух диалогов Платона у нас нет (ibid.: 179; Brisson & Dorion, 2012: 662). В соответствии с принимаемой хронологией (Dorion, 1997: 339; Brisson & Dorion, 2012: 643) «Кратил» написан позже «Евтифрона». Поэтому тот факт, что Сократ упоминает в «Кратиле» некоего Евтифрона как известную его собеседникам фигуру, оказывается обстоятельством, (похоже, единственным), которое, по мысли Дориона (Dorion, 1997: 179; Brisson & Dorion, 2012: 662), говорит в пользу историчности Евтифрона.

Но тут естественно возникает вопрос, мог ли исторический Евтифрон выдвинуть подобное обвинение против своего отца: похоже, афинские законы не позволяют рассматривать подобное обвинение как реальный случай (Dorion, 1997: 202–205). Также необходимо выяснить, какой тип религиозности мог представлять Евтифрон, то есть чему исторический Сократ хотел научиться у исторического Евтифрона. Фигуру Евтифрона с одинаковым успехом рассматривали как религиозного ортодокса и представителя экстравагантных (сектантских, например, орфических) взглядов (ibid.: 180–185; Brisson & Dorion, 2012: 662–663). И в том, и в другом случае неясно, с какой целью Платон его вывел (ibid.: 663), так что все попытки придать фигуре Евтифрона исторический характер никак не приближают нас к пониманию диалога и его контекста, хотя и служат поводом для интересных исторических изысканий. Но не будем забывать, что попытки исторической интерпретации «Евтифрона» вызваны только пониманием этого текста как раннего, в силу чего он должен отражать некие реальные беседы реального (исторического) Сократа.

Отнесение диалога к «юношеским» приводит и к другим несообразностям. В частности, используемые в «Евтифроне» термины εἶδος и ἰδέα (а также, вероятно, и παράδειγμα<sup>4</sup>) приходится объявлять принадлежащими к обыденной лексике и лишенными философского значения (Dorion,

<sup>4</sup>Об этих терминах пойдет речь ниже (исследователи также обращали внимание на поздний характер терминов αὐτό, οὐσία, πάθος). Утверждение о «нефилософском значении» этих терминов неверно, но, по крайней мере, последовательно: раз учение об идеях появилось в зрелый период, значит в ранний о «философском» понимании идеи

1997: 209: «vocabulaire grec usuel [...] acception [...] non philosophique»). В таком случае обыденным и нефилософским нужно, вероятно, считать и само требование дать благочестию определение.

Анализ несообразностей, вытекающих из отнесения «Евтифрона» к ранним диалогам, можно продолжить, но гораздо полезней отдать себе отчет в том, что у нас нет решительно никаких оснований ни для ранней датировки, ни для предположения о том, что персонаж, именем которого назван диалог, — историческое лицо. Имея это в виду, рассмотрим диалог «Евтифрон» в рамках предлагаемой модели.

## 2. «ЕВТИФРОН» — НЕ ПРИНАДЛЕЖАЩИЙ ПЛАТОНУ ШКОЛЬНЫЙ ДИАЛОГ, НАПИСАННЫЙ В ХОДЕ ОБСУЖДЕНИЯ ТЕМАТИКИ ПЛАТОНОВСКИХ «ЗАКОНОВ»

«Евтифрон» принадлежит к группе диалогов в прямой драматической форме, то есть написан после «Теэтета». При этом он не входит в число больших поздних диалогов, автором которых признается Платон (ср. Brisson & Dorion, 2012: 643); поэтому, вероятнее всего, автор диалога — один из членов школы. К этому же последнему этапу относится и ряд других вошедших в *Corpus Platonicum* школьных диалогов в прямой драматической форме, не принадлежащих Платону<sup>5</sup>, но так или иначе ориентированных на него. Например, школьный «Клитофонт» нельзя корректно интерпретировать без отсылки к «Государству», откуда взята фигура Клитофонта, и к «Евтидему» с его протрептиком<sup>6</sup>;

не может быть речи. Ср. забавную точность М. Форшнера, который замечает, что сказанное в «Евтифроне» о понятии *eidos* и *idea* не соответствует разработанному в зрелых («средних») диалогах учению об идеях, и потому относит его появление «gegen Ende der frühen literarischen Schaffensphase Platons» (Pl. Euth. 33).

<sup>5</sup>Я не считаю нужным доказывать ни этот, ни любой другой тезис сам по себе, поскольку у нас нет для этого никаких средств; я выдвигаю его как требование данной модели, которая предполагает набор больших платоновских диалогов в прямой драматической форме, а меньшие диалоги рассматривает как школьные отклики на постоянно ведущиеся обсуждения, участники которых, как мы хорошо знаем по Аристотелю, не всегда сочувствовали Платону. Таковы, в частности, автор «Клитофонта», «Иона» и «Евтифрона», тогда как автор «Критона», скорее, сочувственно обыгрывает темы «Законов». При этом я считаю невероятным, чтобы Платон, сочиняя «Критона», решил рабски повторить ряд деталей «Федона» и воспроизводить собственные «Законы» с целью провести *dissertatio in utramque partem* на тему «Сократ должен / не должен бежать из тюрьмы». Точно так же мне представляется невероятным, чтобы Платон потешался над собой, как это делают авторы «Клитофонта» и «Иона».

<sup>6</sup>Ср.: Slings, 1999: 1–2 sq. (и мн. др.); связь с «Государством» (Pl. Clit. 216); «after 370 BCE» (Pl. Clit. 222).



школьный «Критон», очевидно, ориентирован на платоновский диалог «Федон», откуда берется весь антураж, и на Платоновы «Законы», на которые опирается знаменитая просопопея (Zolotukhina, 2013); автор школьного «Иона»<sup>7</sup> иронически сводит Платоновы диалоги «Государство» и «Федр»: как Гомер, по Платону (Pl. Resp. 599b9–600e2), не знает ни одного из искусств, которые описывает, так и знаток Гомера Ион не владеет ни одним из искусств, описанных у Гомера, но с готовностью признает боговдохновенный характер своего искусства.

«Евтифрон» также входит в группу диалогов, ориентированных на «Теэтет», действие которых отнесено к последнему периоду жизни Сократа, связанному с его обвинением и осуждением (ср. платоновский «Менон», школьные «Критон» и «Алкивиад I»). В самом начале диалога связь с «Теэтетом» подчеркнута указанием на Царский портик: в «Теэтете» Сократ туда направляется, а в «Евтифроне» он возле него находится<sup>8</sup>. Поэтому прежде чем рассуждать о том, какое символическое значение имеет реальный Царский портик для понимания диалога «Евтифрон» (ср. Dogion, 1997: 191), непременно нужно констатировать, что это указание на место действия в «Евтифроне» задано платоновским «Теэтетом»: без понимания роли «Теэтета» как некоего платоновского ориентира для школьного «Евтифрона», мы теряем правильный стержень при интерпретации этой детали диалога.

Как речь Законов в «Критоне» нужно соотносить не с афинскими законами, а с платоновскими «Законами», так и обвинение самого Евтифрона в «Евтифроне» нужно рассматривать на фоне соответствующих пассажей из тех же «Законов», которые, разумеется, обсуждались в Академии еще в период их написания<sup>9</sup>.

А именно, рассмотрение законов об убийстве Платон проводит в IX-й книге «Законов». Убийство с помощью неких средств считается собственноручным, и совершивший собственноручное убийство должен быть

<sup>7</sup>О позднем характере «Иона» и об исследователях, не признававших раннюю датировку см. Rijksbaron, 2007: 2 sqq.

<sup>8</sup>Ἦν μὲν οὖν ἀπαντητέον μοι εἰς τὴν τοῦ βασιλέως στοάν ἐπὶ τὴν Μελήτου γραφὴν ἣν με γέγραπται, κτλ (Pl. Theaet. 210d1–3). Ср. «Τί νεώτερον, ὦ Σώκρατες, γέγονεν, ὅτι σὺ τὰς ἐν Λυκεῖῳ καταλιπὼν διατριβὰς ἐνθάδε νῦν διατρίβεις περὶ τὴν τοῦ βασιλέως στοάν; οὐ γάρ που καὶ σοὶ γε δίκη τις οὔσα τυγχάνει πρὸς τὸν βασιλέα ὡσπερ ἐμοί. ΣΩ. Οὗτοι δὲ Ἀθηναῖοί γε, ὦ Εὐθύφρων, δίκην αὐτὴν καλοῦσιν ἀλλὰ γραφὴν» (Pl. Euth. 2a1–3).

<sup>9</sup>Это следует предположить не только по «Евтифрону» и «Критону», но и по обсуждению «Законов» в «Политике» Аристотеля (Ar. Pol. II.3.1–1264b26 sqq).

привлечен к суду<sup>10</sup>. Всякий убийца, будучи оскверненным, лишается доступа в общественные собрания и храмы, и всякий желающий может привлечь к суду как его самого, так и родственника, допустившего это нарушение закона<sup>11</sup>. Законы о делах такого рода должны устанавливать стражи законов совместно с толкователями и прорицателями, каковым и является Евтифрон, и богами, единокорные которых в вопросах справедливости и благочестия рассматривается в «Евтифроне»<sup>12</sup>. Учитывая предписываемое в «Законах» исключительное почитание родителей как одушевленных богов (Pl. Leg. 930e–931a)<sup>13</sup>, мы понимаем всю сложность искусственно задаваемого судебного казуса: речь идет о собственноручном убийстве свободного, который в свою очередь убил раба в состоянии опьянения и гнева (что представляет собой менее тяжкое преступление). Хозяин раба оказывается собственноручно убившим свободного (хотя его родственники это и отрицают), и работодатель убитого считает своим долгом подать на него в суд. Но при этом убийца свободного — отец истца, а сам истец — прорицатель, при чем участии создаются и толкуются законы о собственноручном неумышленном убийстве свободного. Мы, разумеется, ничего не узнаем об исходе этого никогда не имевшего места процесса<sup>14</sup>, замысловатую интригу которого можно оценить только на фоне «Законов» Платона, где рассмотрены все составляющие этого преступления и поданного в связи с ним иска.

Связь с «Законами» подкрепляется и тем, что в рамках *Corpus Platonicum* об ἐξηγηταί как о толкователях священных обрядов и законов речь идет только в «Евтифроне» и «Законах» (Pl. Euth. 4c8, d4, 9a6; Pl. Leg. 759c7, d5, e2, 775a2, 828b4, 845e7, 865d1, 871d1, 873d2, 916c8, 958d6, 964b8); только в «Евтифроне» и «Законах» находим прилагательные

<sup>10</sup>ἐὰν δὲ αὐτόχειρ μὲν, ἄκων δὲ ἀποκτείνῃ τις ἕτερος ἕτερον, εἴτε τῷ ἑαυτοῦ σώματι ψιλῶ εἴτε ὄργανῳ ἢ βέλει ἢ πώματος ἢ σίτου δόσει ἢ πυρὸς ἢ χειμῶνος προσβολῇ ἢ στερήσει πνεύματος, αὐτὸς τῷ ἑαυτοῦ σώματι ἢ δι' ἑτέρων σωμάτων, πάντως ἔστω μὲν ὡς αὐτόχειρ, δίκας δὲ τιπέτω, κτλ (Pl. Leg. 865b4–c2).

<sup>11</sup>ὅστις δ' ἂν τῶν ἀποκτείναντων πάντων μὴ πείθεται τῷ νόμῳ, ἀλλ' ἀκάθαρτος ὦν ἀγοράν τε καὶ ἄθλα καὶ τὰ ἄλλα ἱερὰ μαινῆν, ὁ βουλόμενος, τὸν τε ἐπιτρέποντα τῶν προσηκόντων τῷ τελευτήσαντι καὶ τὸν ἀποκτείναντα εἰς δίκην καταστήσας, τὴν διπλάσιαν χρημάτων τε καὶ τῶν ἄλλων πράξεων ἀναγκαζέτω πράττειν τε καὶ ἐκτίνειν, τὸ δὲ ἐκτεῖσθαι αὐτὸς αὐτῷ κομιζέσθω κατὰ τὸν νόμον (Pl. Leg. 865b4–d5; 868a6–b5); Pl. Leg. 871a2–d2 etc.

<sup>12</sup>νομοφύλακες μετ'ἐξηγητῶν καὶ μάντεων καὶ τοῦ θεοῦ (Pl. Leg. 871c8–d1).

<sup>13</sup>Ср. Pl. Leg. 869a2–b7 (особенная суровость наказания за убийство родителей).

<sup>14</sup>Впрочем, всякий желающий может вместе с Диогеном Лаэртием считать, что Сократ убедил Евтифрона не подавать иск против отца: «...Εὐθύφρονα δὲ τῷ πατρὶ γραψάμενον ξενοκτονίας δίκην περὶ ὀσίου τινὰ διαλεχθεὶς ἀπήγαγε» (sc. Diog. Laert. VP. 2.29.3–5).

εὐδιάβολος (Pl. Euth. 3b8–9; Pl. Leg. 944b3) и ὁμοτράπεζος (Pl. Euth. 4c1; Pl. Leg. 868e4); только в «Евтифроне», «Законах» и «Послезаконии» используются формы глагола *καωτόμεῖν* и соответствующее существительное (Pl. Euth. 3b6, 5a7–8, 16a2; Pl. Leg. 656e2, 709a6, 715d1, 787b4, c1, 950a1; Pl. Epin. 985c8)<sup>15</sup>; только в «Евтифроне», «Законах» и «VII Письме» встречается прилагательное *συνέστιος* (Pl. Euth. 4b10–c1; Pl. Leg. 868d3, e11; Pl. Epist. 350c6)<sup>16</sup>. Я думаю, число такого рода сопоставлений, безусловно связывающих «Евтифрон» и «Законы» в общих рамках поздних академических дискуссий, можно умножить.

### 3. ФИГУРА ЕВТИФРОНА В ДИАЛОГЕ «КРАТИЛ»

Теперь я намерен перейти еще к одному тезису, более рискованному, но, на мой взгляд, подлежащему научному обсуждению. А именно, я хочу в рамках предлагаемой модели ответить на вопрос, который неизбежно встает перед исследователем «Евтифрона»: речь идет о том, чтобы интерпретировать связь фигуры Евтифрона в диалоге «Евтифрон» и в диалоге «Кратил». Разумеется, для начала нужно иметь в виду, что между ними может вообще не быть никакой связи, но, если мы вместе с Л.-А. Дорионом предполагаем, что эта связь все же есть, она может выстраиваться следующим образом.

В соответствии с предлагаемой моделью мы принимаем, что «Евтифрон» — поздний диалог, не принадлежащий Платону, а платоновский «Кратил» отражает более ранние академические дискуссии. В этом случае, во-первых, ясно, что упоминание о некоем Евтифроне в «Кратиле» нельзя толковать в пользу историчности этого персонажа в «Евтифроне»: наоборот, Евтифрон в платоновском «Кратиле» только подчеркивает фиктивный характер этой фигуры в нашем школьном диалоге, ориентированном на платоновский.

При этом нужно обратить внимание на то, что в «Кратиле» речь идет не только о самом Евтифроне, но и о некоем «круге Евтифрона»<sup>17</sup>. Люк Бриссон (и не он один) совершенно справедливо отмечает, что «Кратил» остается загадочным диалогом и, в частности, ссылается на исследователей, которые предполагали, что и сам Кратил не был исторической личностью, а гораздо скорее служил указанием на некоего

<sup>15</sup> Ср. τὸ καωτόμον у Аристотеля в «Политике» при обсуждении платоновских «Законов» (Ar. Pol. 1265a12).

<sup>16</sup> До Платона это прилагательное единственный раз встречается у Еврипида: Νῦν μὲν παρ' ἡμῶν χρῆ συνέστιος ὁμοῦ // θοίνης γενέσθαι (Eur. El. 784–785).

<sup>17</sup> τοῖς ἀφί Εὐθύφρονα (Pl. Crat. 400a1).

софиста (Brisson & Dorion, 2012: 685–686). Я думаю, что и упоминаемый в посвященном толкованию имен «Кратиле» Евтифрон («Правомысл», «Прямодум»), также скорее всего указывал на некоего участника академической дискуссии о правильности имен<sup>18</sup>.

Уже при первом упоминании об Евтифроне в «Кратиле» Сократ говорит, что тот, находясь в некоем вдохновенном состоянии, не только наполнил его слух «демонической премудростью», но и «коснулся души»<sup>19</sup>. Полагаясь на Евтифроново вдохновение, Сократ толкует в его духе ряд имен богов, которых он отличает от демонов, а также героев и людей, причем делает с опорой на Гесиода<sup>20</sup>. У Евтифрона и его приверженцев было некое особенное учение о душе, потому что о «круге Евтифрона» Сократ вспоминает как раз в связи с толкованием слова ψυχή<sup>21</sup>. При этом Сократ, намереваясь провести толкование души, более убедительное для «круга Евтифрона», противопоставляет ее телу, которому душа обеспечивает жизнь и движение, и подчеркивает ее связь с умом<sup>22</sup>.

Уже только эти указания позволяют, на мой взгляд, предположить, что в «Кратиле» под Евтифроном имеется в виду Ксенократ.

Ксенократ — автор сочинений об искусстве рассуждения и о науках, касающихся языка<sup>23</sup>. У Аристотеля в «Тописке» есть важное сообщение

<sup>18</sup>Для сравнения напомним о диалоге «Филеб», где очевидно используются говорящие имена Филеб и Протарх для указания на Евдокса и Аристотеля.

<sup>19</sup>οὐ μόνον τὰ ὠτὰ μου ἐμπλήσσει τῆς δαιμονίας σοφίας, ἀλλὰ καὶ τῆς ψυχῆς ἐπιείηθαι (Pl. Crat. 396d7–8).

<sup>20</sup>δίκαιον ἀπὸ τῶν θεῶν ἀρχεσθαι. 397d8–e1: Τί οὖν ἂν μετὰ τοῦτο σκοποῖμεν; Δῆλον δὲ ὅτι [...] δαίμονας (Pl. Crat. 397e5); Οἴσθα οὖν τίνας φησὶν Ἡσίοδος εἶναι τοὺς δαίμονας (Pl. Crat. 398c6); ὁ δὲ δὴ “ἦρωσ” τί ἂν εἴη (Pl. Crat. 397e5–6); ...τὸ τῶν ἀνθρώπων, διὰ τί ποτε “ἄνθρωποι” καλοῦνται (Pl. Crat. 398e4–5); ΣΩ. Τῆ τοῦ Εὐθύφρονος ἐπιτινοῖα πιστεύεις, ὡς εἰκοιас. ΕΡМ. Δῆλα δὴ (Pl. Crat. 399a1–2).

<sup>21</sup>...ἐκλείποντος τοῦ ἀναψύχοντος τὸ σῶμα ἀπόλλυται τε καὶ τελευτᾷ· ὅθεν δὴ μοι δοκοῦσιν αὐτὸ «ψυχή» καλεῖσθαι. εἰ δὲ βούλει— ἔχε ἡρέμα· δοκῶ γάρ μοι τι καθορᾶν πιθανώτερον τούτου τοῖς ἀμφὶ Εὐθύφρονα. τούτου μὲν γάρ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, καταφρονήσαιεν ἂν καὶ ἠγήσαιτο φορτικὸν εἶναι· κτλ (Pl. Crat. 399e1–400a2).

<sup>22</sup>ΣΩ. Τὴν φύσιν παντὸς τοῦ σώματος, ὥστε καὶ ζῆν καὶ περιεῖναι, τί σοι δοκεῖ ἔχειν τε καὶ ὀχεῖν ἄλλο ἢ ψυχή; ΕΡМ. Οὐδὲν ἄλλο. ΣΩ. Τί δέ; καὶ τὴν τῶν ἄλλων ἀπάντων φύσιν οὐ πιστεύεις Ἀναξαγόρα νοῦν καὶ ψυχήν εἶναι τὴν διακοσμοῦσαν καὶ ἔχουσαν; ΕΡМ. Ἔγωγε. ΣΩ. Καλῶς ἄρα ἂν τὸ ὄνομα τοῦτο ἔχοι τῆ δυνάμει ταύτῃ ἢ φύσιν ὀχεῖ καὶ ἔχει «φουσέχην» ἐπονομάζειν. ἔξεστι δὲ καὶ «ψυχήν» κομπευόμενον λέγειν (Pl. Crat. 400a5–b3).

<sup>23</sup>Τῆς περὶ τὸ διαλέγεσθαι πραγματείας βιβλία ἰδὸ [...] Μετὰ τοῦτο βιβλία ιε καὶ ἄλλα βιβλία ις περὶ μαθημάτων τῶν περὶ τὴν λέξιν (Diog. Laert. VP. IV 13.20–23).

о том, что Ксенократ толковал сложные имена, стремясь переосмыслить их как определения<sup>24</sup>: в значительной степени именно этим занят и Сократ в «Кратиле».

У Ксенократа, наполнившего уши Сократа τῆς δαιμονίας σοφίας, была развитая демонология. Хайнце резонно полагает, что в своем учении о демонах Ксенократ опирался на Гесиода, который первым четко отделил демонов от богов (тогда как Гомер равно называл их и тем, и другим именем), и объяснял происхождение благих демонов в соответствии с рассказом Гесиода о людях золотого поколения (Heinze, 1892: 84).

Также хорошо известно развитое и весьма своеобразное учение Ксенократа о душе, о чем здесь нет необходимости говорить подробно.

Если мы считаем Ксенократа участником дискуссий о природе имени, которого Платон назвал Евтифроном, то, на мой взгляд, находит объяснение и еще одна важная тема «Кратила», обсуждение которой имело продолжение. А именно, в «Кратиле» Сократ призывает начать изложение искусства устанавливать имена, которое находится под контролем диалектики, с элементов речи, то есть со звуков-букв, и, тем самым, — с грамматического искусства<sup>25</sup>; в частности, Сократ называет одни буквы твердыми, а другие — гладкими<sup>26</sup>. Отметим также, что искусство давать имена постоянно сопоставляется с музыкой. Так вот, согласно Порфирию, Ксенократа бранили за то, что он начинал рассуждение о диалектике с определения звука («движение воздуха»), что, по мнению его критиков, не имеет отношения к делу так же, как и последующее деление на звуки, относящиеся к буквам и к музыкальным интервалам<sup>27</sup>.

<sup>24</sup>Xen. fig. 81 H. = 236 I. P.; «Ἐτι τὸ ἐπιχειρεῖν μεταφέροντα τοῦνομα ἐπὶ τὸν λόγον, ὡς μάλιστα προσήκον ἐκλαμβάνειν ἢ ὡς κείται τοῦνομα, οἷον εὐψυχον μὴ τὸν ἀνδρείον, καθάπερ νῦν κείται, ἀλλὰ τὸν εὐ τὴν ψυχὴν ἔχοντα, καθάπερ καὶ εὐελπιν τὸν ἀγαθὰ ἐλπίζοντα· ὁμοίως δὲ καὶ εὐδαίμονα, οὐ ἂν ὁ δαίμων ἢ σπουδαῖος, καθάπερ Ζενοκράτης φησὶν εὐδαίμονα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαίαν· ταύτην γὰρ ἐκάστου εἶναι δαίμονα» (Ag. Top. II.6.112a32–38). Ср. также: «Ζενοκράτης ἔλεγε· ὡς τὸ κακοπρόσωπον αἴσχει προσώπου, καὶ μοθηρία τινὶ μορφῆς τὸ δύσμορφον, οὕτω δαίμονος κακίᾳ τοὺς πονηροὺς κακοδαίμονας ὀνομάζομεν» (Stob. Anth. 4.40.24.2–4; Xen. fig. 83 H. = 239.2–4 I. P.).

<sup>25</sup>τὸ ἐκάστῳ φύσει πεφυκὸς ὄνομα τὸν νομοθέτην ἐκείνον εἰς τοὺς φθόγγους καὶ τὰς συλλαβὰς δεῖ ἐπίστασθαι τίθεται, κτλ (Pl. Crat. 389d4–6); τῆ γραμματικῆ τέχῃ (Pl. Crat. 431e11); Pl. Crat. 393d6–e8; Pl. Crat. 424c5 sqq; Pl. Crat. 431d2 sqq.

<sup>26</sup>τὸ ῥῶ τῆ φορᾶ καὶ κινήσει καὶ σκληρότητι προσείκειν [...] τὸ δὲ λάβδα τῶ λείῳ καὶ μαλακῶ, κτλ (Pl. Crat. 434c1–4).

<sup>27</sup>Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐπιτιμᾶν τινας εὐλόγως Ζενοκράτει, ὅτι ἐγχειρήσας ὑπὲρ τῶν διαλεκτικῶν πραγματεῖσασθαι ἀπὸ φωνῆς ἀρχεται, οὐδὲν οἰομένους εἶναι πρὸς τὰ διαλεκτικὰ τὸν τῆς φωνῆς ἀφορισμὸν, ὅτι ἐστὶν ἀέρος κίνησις, οὐδὲ τὴν μετὰ ταῦτα διαίρεσιν, ὅτι ἐστὶ τῆς φωνῆς τὸ μὲν τοιοῦτον, οἷον ἐκ γραμμάτων συγκεῖσθαι, τὸ δὲ τοιοῦτον, οἷον ἐκ διαστημάτων τε καὶ φθόγγων· πάντα γὰρ εἶναι ταῦτα ἀλλότρια τῆς διαλεκτικῆς (Xen. fig. 12 H. = 88 I. P.; Porph. Comm. 8.22–28).

Далее Порфирий объясняет, какой вид движения представляет собой звук произносимых слов: это некий удар, который воспринимается нашим слухом и вызывает в нас соответствующее ощущение<sup>28</sup>. При этом мы ощущаем одни звуки как благозвучные, другие как неблагозвучные, потому что одни — шероховатые, а другие — гладкие<sup>29</sup>. Поскольку Платон в «Кратиле» подчеркивает, что Сократ наслушался Евтифрона и находится под его воздействием, рассмотрение звуков-букв как элементов речи будет на фоне Ксенократа совершенно естественными.

Отметим, что обсуждении этого вопроса в Академии отражено также в «Филебе» (Pl. Phil. 17b3 sqq<sup>30</sup>), где рассуждение о числе букв в алфавите идет как иллюстрация положения о наличии области чисел между пределом и беспредельным и дополняется примером числа музыкальных интервалов (Pl. Phil. 16c5 sqq<sup>31</sup>), что также вполне соотносимо с Ксенократом как с участником дискуссии о едином и многом, числе и смешении, по ходу которого заходила речь и о грамматике.

Возвращаясь к этимологии, заметим, что интерес к ней в Академии нашел отклик и за ее пределами: этимологический пассаж из сводки стоической философии в разделе о Зеноне у Диогена Лаэртия — прямое тому подтверждение (Diog. Laert. VP. VII.147.1–12)<sup>32</sup>. Очевидно, что при некоторых совпадениях с «Кратилом», не диалог Платона лежит в основе стоической сводки. Я не думаю, что знакомство с проблематикой академических дискуссий у Зенона, который, если верить Диогену

<sup>28</sup> ὑποκείσθω οὖν φησιν, ὅτι ἔστι τις φορά ἢ περὶ τοὺς φθόγγους τόπον ἐκ τόπου, εἰς εὐθὺ ἐπὶ τὸ τῆς ἀκοῆς αἰσθητήριον φερομένη. πληγῆς γὰρ ἕξωθεν προσγενομένης ἀπὸ τῆς πληγῆς φωνῆ φέρεται τις, μέχρις ἂν εἰς τὸ τῆς ἀκοῆς ἀφίκηται αἰσθητήριον. ἀφικομένη δ' ἐκίνησε τὴν ἀκοὴν καὶ αἴσθησιν ἐνεποίησεν (Xen. frg. 9.18–23 H. = 87.17–22 I.P.; Porph. Comm. 30.14–19).

<sup>29</sup> ...τῶν φωνῶν αἱ μὲν εἰσιν ἐκμελεῖς, αἱ δ' ἐμμελεῖς. ἐκμελεῖς μὲν ὅποσοι τραχύνουσι τὴν αἴσθησιν ἡμῶν ἢ ἀνομάλως κινουσί· καθάπερ ὄσφρησιν τὰ δυσώδη καὶ ὄψιν τὰ τοῦ αὐτοῦ γένους ὄρατά, οὕτω δὴ καὶ ἀκοὴν πάντα τὰ τραχέα καὶ ἔστερημένα τοῦ προσηνοῦς. ἐμμελεῖς δ' εἰσὶ φωναὶ αἱ προσηνεῖς τε καὶ λεῖται (Xen. frg. 24–29 H. = 87.64–70 I.P.; Porph. Comm. 32.26–29).

<sup>30</sup> Я думаю, Девид Седли совершенно справедливо указывает на связь этого пассажа в «Филебе» с этимологическими пассажами «Кратила» (Sedley, 2003: 25–28). Ср. также: γραμματικὴν τέχνην (Pl. Phil. 18d2).

<sup>31</sup> О сочетаемости звуков-букв между собой речь идет также в Pl. Soph. 252e9 sqq, ср. Xen. frg. 89.1–3 H.: Ζενοκράτης δὲ τὸν συλλαβῶν ἀριθμὸν, ὃν τὰ στοιχεῖα μινύμενα πρὸς ἀλλήλα παρέχει, μυριάδων ἀπέφηνεν εἰκοσάκις καὶ μυριάκις μυρίων..., и знание этого принадлежит грамматике (ср. Pl. Soph. 253a10–12: τέχνης [...] τῆς γραμματικῆς; отметим по ходу дела, что о γραμματικῆ τέχνη речь идет только в этих трех диалогах). Вслед за грамматикой в «Софисте» также рассматривается музыка, а затем — диалектика.

<sup>32</sup> Ср., в частности: Δία μὲν γὰρ φασὶ δι' ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἰτίος ἔστιν ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν, Ἀθηνᾶν δὲ κατὰ τὴν εἰς αἰθέρα διάτασιν τοῦ ἡγεμονικοῦ αὐτοῦ, Ἥραν δὲ κατὰ τὴν εἰς ἄερα, κτλ (Diog. Laert. VP. VII.147.6–9).

в течение десяти лет учился у Ксенократа (Diog. Laert. VP. VII.2.2–3), участника этих дискуссий приблизительно с конца 370-х годов, может показаться неожиданным.

#### 4. ФИГУРА ЕВТИФРОНА В ДИАЛОГЕ «ЕВТИФРОН»

Что же касается диалога «Евтифрон», то с ним ситуация, на мой взгляд, гораздо более сложная. И дело здесь в том, что в отличие от «Кратила» этот диалог не принадлежит Платону, так что понять отношение к Евтифрону некоего неведомого автора и нарисованного им Сократа гораздо сложнее. Сократ «Кратила» (и тем самым Платон) подчеркивал свою увлеченность Евтифроном и относился к нему, может быть, и с улыбкой, но при этом — несомненной симпатией. Но в этом никак нельзя заподозрить автора «Евтифрона»: копируя Сократа из «Евтидема», который стремится стать учеником софистов Евтидема и Дионисодора, Сократ говорит о своем желании стать учеником Евтифрона; но ситуация в диалоге совсем иная. В отличие от Евтидема и Дионисодора (а также Горгия, Пола, Протагора) Евтифрон — не софист, и Сократ опровергает его не в споре о воспитании молодых людей, хотя в связи с обвинением Мелета об этом и заходит речь.

Пожалуй, Евтифрон больше похож на Иона, но если автор Иона явно подтрунивает над Платоном с его «Государством» (где Гомер ничего не понимает в том, что изображает) и «Федром» (где Платон рассуждает о божественном вдохновении), то довольно сложно понять, кого и с какой целью критикует Сократ из «Евтифрона».

Как и Сократ из «Критона», Евтифрон противопоставляет себя большинству (τῶν πολλῶν ἀνθρώπων)<sup>33</sup>. Но если в «Критоне» Сократ верен этой позиции в своих рассуждениях и ведет себя соответствующим образом, то автор «Евтифрона» рисует своего героя так, что ни его образ мыслей, ни его поведение никак не соответствуют заявленному превосходству над большинством и, тем самым, оказываются проявлением его пустого хвастовства и поводом еще раз посмеяться над ним. Поэтому нужно признаться, что без отчетливого понимания позиции автора диалога и нарисованного им Сократа мы весьма смутно можем представить, как следует интерпретировать образ самого Евтифрона и фигуру того,

<sup>33</sup>ΕΥΘ. Οὐδὲν γὰρ ἄν μου ὄφελος εἴη, ὃ Σώκρατες, οὐδέ τῳ ἄν διαφέρει Εὐθύφρων τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, εἰ μὴ τὰ τοιαῦτα πάντα ἀκριβῶς εἰδείην (Pl. Euth. 4e9–5a2).

кто за этим персонажем стоит. Тем не менее, у нас есть некоторые основания для рассмотрения этого диалога связи с Ксенократом, который несомненно был активным участником академических дискуссий.

В частности, Ксенократ — весьма вероятный участник дискуссии о благочестии как автор некоей книги «О благочестии»<sup>34</sup>. Хотя мы ничего не знаем о книге Ксенократа, но контекст, в котором возникает ее тема, совпадающая с темой «Евтифрона», на мой взгляд, весьма интересен. Судя по «Протагору», который отражает раннюю стадию дискуссий по вопросам, встававшим при написании «Государства», понятие благочестия (δσιον) стало обсуждаться в связи с полемикой о добродетели: нужно ли признавать пять основных добродетелей, или это пять частей единой добродетели<sup>35</sup>. Но в «Протагоре» благочестие почти сливалось со справедливостью<sup>36</sup>, и поэтому в дальнейшем оно выпадало из обихода основных добродетелей: благочестие осталось без определения как в «Протагоре», так и в «Государстве», где, как известно, в связи со строением души специально рассмотрены только четыре основные добродетели. Таков фон, на котором следует рассматривать входящий в *Corpus Platonicum* диалог «Евтифрон», посвященный благочестию,

<sup>34</sup>Περὶ δσιότητος α (Diog. Laert. VP. IV.12.20). Наряду с ней и названными выше сочинениями о диалектике и науках о языке обратим здесь внимание и на следующие названия его сочинений в том же списке: Περὶ τοῦ ἐναντίου α β (Diog. Laert. VP. IV.12.9); Περὶ δυνάμεως νόμου α (Diog. Laert. VP. IV.12.18); Περὶ δικαιοσύνης α (Diog. Laert. VP. IV.12.28); Περὶ εἰδῶν α (Diog. Laert. VP. IV.12.30); Περὶ ἰδεῶν α (Diog. Laert. VP. IV.12.35); Περὶ θεῶν α β (Diog. Laert. VP. IV.13.2); Περὶ ψυχῆς α β (Diog. Laert. VP. IV.13.3); Πολιτικός α (Diog. Laert. VP. IV.13.5); Λύσις τῶν περὶ τοὺς λόγους ι (Diog. Laert. VP. IV.13.12); Περὶ γενῶν καὶ εἰδῶν α (Diog. Laert. VP. IV.13.15); Ἐναντίων α (Diog. Laert. VP. IV.13.30). Разумеется, сами по себе эти названия почти ничего не говорят; но они во всяком случае дают уверенность, что все темы, связанные с именем Евтифрона в «Кратиле» и «Евтифроне», были в поле зрения Ксенократа.

<sup>35</sup>...τὸ ἐρώτημα τὸδε· σοφία καὶ σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ δσιότης, πότερον ταῦτα, πέντε ὄντα ὀνόματα, ἐπὶ ἐνὶ πράγματι ἐστίν, ἢ ἐκάστῳ τῶν ὀνομάτων τούτων ὑπόκειται τις ἴδιος οὐσία καὶ πράγμα ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον, κτλ (Pl. Prot. 349b1–5).

<sup>36</sup>τὴν δικαιοσύνην δσιον εἶναι καὶ τὴν δσιότητα δίκαιον (Pl. Prot. 331b2–3); ἤτοι ταῦτον γ' ἐστίν δικαιοσύνη δσιότητι ἢ ὅτι ὁμοιότατον, καὶ μάλιστα πάντων ἢ τε δικαιοσύνη οἷον δσιότης καὶ ἡ δσιότης οἷον δικαιοσύνη (Pl. Prot. 331b4–6); ἔστω ἡμῖν καὶ δικαιοσύνη δσιον καὶ δσιότης δίκαιον (Pl. Prot. 331c3–4); προσέοικέν τι δικαιοσύνη δσιότητι (Pl. Prot. 331d2); ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ δσιότης σχεδόν τι ταῦτον (Pl. Prot. 333b5–6). Ср. постоянную пару: δικαίου καὶ δσιου (Pl. Phaed. 75d1); τοῖς δίκαιοις καὶ ἀδίκαιοις καὶ δσιοῖς καὶ ἀνοσίοις (Pl. Theaet. 172b3); τοὺς δὲ ἀνοσίουσιν αὐτῶν καὶ ἀδίκους (Pl. Resp. 363d5–6); οὐτε δσιον οὐτε δίκαιον (Pl. Resp. 461a4); τῶν δικαίων... καὶ τῶν δσιῶν (Pl. Resp. 479a7); δίκαιοι καὶ δσιοι (Pl. Resp. 615d7). τὸν δσιον καὶ δίκαιον βίον (Pl. Leg. 663b2). Припомним также. Что в «Евтифроне» речь идет о благочестии как части справедливого: ...ἵνα δίκαιον ἔνθα καὶ δσιον [...] μῶριον γάρ τοῦ δικαίου τὸ δσιον (Pl. Euth. 12c10–d3).



и с которым нужно соотносить наличие в списке сочинений Ксенократа некоей книги «О благочестии», тем более если мы уже предположили, что Ксенократ стоит за Евтифроном в «Кратиле».

Помимо этого важно отметить сходство определения благочестия («*Όσιον, Εὐσεβεία*») в «Определениях» с одним из вариантов его определения в «Евтифроне»<sup>37</sup>: это сходство подкрепляет наше понимание диалога как позднего, а рассмотрение благочестия как одной из пяти главных добродетелей в «Протагоре» и отсутствие благочестия среди четырех главных добродетелей не только в «Государстве», но и в «Законах» задает вероятный повод для обсуждения этой темы в академических дискуссиях, отразившихся в «Евтифроне» и в книге Ксенократа «О благочестии».

Далее, на мой взгляд, следует соотносить с Ксенократом и знаменитые пассажи из «Евтифрона» с терминами *εἶδος, ἰδέα* и *παράδειγμα*. Выше уже шла речь о том, что нельзя в данном контексте относить эти термины к обыденной лексике, как это делает Л.-А. Дорион. Рассмотрим соответствующие фрагменты.

Сократ просит Евтифрона объяснить ему, чем именно (*ποιόν τι*<sup>38</sup>) следует считать благочестивое и нечестивое (*τὸ εὐσεβές καὶ τὸ ἀσεβές*) в том, что касается убийства, и во всем остальном, поскольку во всяком поступке благочестивое (*τὸ ὄσιον*) тождественно (*ταῦτόν*) само себе, а нечестивое (*τὸ ἀνόσιον*) противоположно всему благочестивому и в то же время подобно (*ὅμοιον*) самому себе, причем в силу своей нечестивости оно обладает одной идеей, применимой ко всему нечестивому<sup>39</sup>.

В ответ на просьбу дать определение благочестия Евтифрон дает пример благочестивого поступка (благочестиво то, что он делает, выдвигая свое обвинение против виновного в убийстве отца) и нечестивого

<sup>37</sup>Όσιον θεραπεία θεοῦ ἀρεστόν θεῶ (Pl. Def. 415a10); ср. там же Εὐσεβεία δικαιοσύνη περὶ θεοῦ δύναμις θεραπευτικὴ θεῶν ἐκούσιος περὶ θεῶν τιμῆς ὑπόληψις ὀρθῆ-ἐπιστήμη τῆς περὶ θεῶν τιμῆς (Pl. Def. 412e14–413a2). В Евтифроне: ἡ ὀσιότης θεραπεία [...] θεῶν (Pl. Euth. 13c6); τοῦτο εἶναι τὸ ὄσιον ὃ ἂν πάντες οἱ θεοὶ φιλῶσιν (Pl. Euth. 9e1–2); Τοῦτο ἀρ' ἐστὶν [...] τὸ ὄσιον, τὸ τοῖς θεοῖς φίλον (Pl. Euth. 15b4–5).

<sup>38</sup>Ср. ...εἰπεῖν ποῖόν τι ποτ' ἐστὶ τὸ ἐπίστασθαι (Pl. Theaet. 196d5); Τούτων δὴ ποῖόν τινα ἐκότερον φατέον εἶναι (Pl. Soph. 263b2); Τὴν δὲ βασιλικὴν συμπλοκὴν, ὡς εἶοικε, λεκτέον ποῖα τέ ἐστὶ (Ar. Pol. 306a1–2); περὶ αὐτοῦ ἐκάστου, ποῖόν τινα χρεῶν εἶναι, λέλεκται (Pl. Leg. 732e1).

<sup>39</sup>νῦν οὖν πρὸς Διὸς λέγε μοι ὃ νυνδὴ σαφῶς εἰδέναи δισχυρίζου, ποῖόν τι τὸ εὐσεβές φῆς εἶναι καὶ τὸ ἀσεβές καὶ περὶ φόνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων; ἢ οὐ ταῦτόν ἐστιν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὄσιον αὐτὸ αὐτῶ, καὶ αὐ τοῦ μὲν ὄσιου παντὸς ἐναντίον, αὐτὸ δὲ αὐτῶ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τιὰν ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν ὅτιπερ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι (Pl. Euth. 5c8–d5).

(нечестиво не делать того, что он делает)<sup>40</sup>, а в качестве подтверждения приводит поступки богов (этот фрагмент будет рассмотрен ниже); Сократ возражает: он просил не приводить примеры, а указать (διδάξει) тот самый вид, в пределах которого все проявления благочестия благочестивы (ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ θεία θεία ἐστίν). Приписывая Евтифрону свою формулировку, Сократ говорит о том, что и нечестивое нечестиво, и благочестивое благочестиво благодаря некой одной идее (μὴ ἰδέα τὰ τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ θεία θεία), с оглядкой на которую как на образец (εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι) можно утверждать, что некий поступок благочестив, или отрицать это. И ответ Евтифрона «любезное богам благочестиво, а нелюбезное — нечестиво» (Ἔστι τοίνυν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὄσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον) по своей форме совершенно устраивает Сократа<sup>41</sup>.

Отметим, что Сократ ожидает проведения некой известной процедуры определения, для чего и говорит о виде, идее и парадигме, а также о том, что формально определение Евтифрона его удовлетворяет. Конечно, сочетание идеи с парадигмой тут же вызывает в памяти свидетельство Прокла, сказавшего в комментарии на «Парменида», что идея, по Ксенократу, есть парадигматическая причина естественно существующего<sup>42</sup>. Но эта формулировка Прокла, отмечая специфику Ксенократова понимания идеи, уводит от той полемики об идеях, которая активно велась в Академии в конце 360-х–в 350-е годы и нашла отражение не только в «Пармениде» Платона, но и в ряде пассажей, вошедших в «Метафизику» Аристотеля. Вероятно, эти пассажи в «Метафизике» если не прямо заимствованы из сочинения Аристотеля академического периода «Об идеях», то как-то с ним связаны. Судя по сообщению Александра Афродисийского в комментарии на *Ar. Met.* 990b11 sq, Аристотель говорит

<sup>40</sup>...τὸ μὲν ὄσιόν ἐστιν ὅπερ ἐγὼ νῦν ποιῶ [...] τὸ δὲ μὴ ἐπεξίεσθαι ἀνόσιον (Pl. Euth. 5d8-e2).

<sup>41</sup>ΣΩ. Μέννησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι διεκελευόμην, ἔν τι ἢ δύο με διδάξει τῶν πολλῶν ὁσίων, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ θεία θεία ἐστίν; ἔφησθα γάρ που μὴ ἰδέα τὰ τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ θεία θεία· ἢ οὐ μνημονεύεις; ΕΥΘ. Ἔγωγε. ΣΩ. Ταύτην τοίνυν με αὐτὴν διδάξον τὴν ἰδέαν τίς ποτέ ἐστιν, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι, ὃ μὲν ἂν τοιοῦτον ἢ ὧν ἂν ἢ σὺ ἢ ἄλλος τις πράττει φῶ ὄσιον εἶναι, ὃ δ' ἂν μὴ τοιοῦτον, μὴ φῶ. ΕΥΘ. Ἄλλ' εἰ οὕτω βούλει, ὦ Σώκρατες, καὶ οὕτω σοι φράσω. ΣΩ. Ἄλλὰ μὴ βούλομαι γε. ΕΥΘ. Ἔστι τοίνυν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὄσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον. ΣΩ. Παγκάλως, ὦ Εὐθύφρων, καὶ ὡς ἐγὼ ἐζήτουσιν ἀποκρίνασθαι σε, οὕτω νῦν ἀπεκρίνω (Pl. Euth. 6d9–7a3).

<sup>42</sup>...καθὰ φησιν ὁ Ξενοκράτης, εἶναι τὴν ἰδέαν θέμενος αἰτίαν παραδειγματικὴν τῶν κατὰ φύσιν αἰεὶ συνεστώτων (Xen. Frg. 30.3–4 H. = 94.5–7 I. P.; Procl. In Plat. Tim. 888.17–19).

об идее и парадигме в первой книге этого сочинения<sup>43</sup>. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

Утверждая, что Платон в «Евтифроне» употребляет «вид» и «идея» как полные синонимы (Dorion, 1997: 209), Л.-А. Дорион переводит оба термина как *forme caractéristique*<sup>44</sup>. Между тем у Платона (во всяком случае ко времени написания «Парменида») различие между этими терминами проводится совершенно отчетливо. А именно, рассматривая каждый отдельный предмет того или иного вида, мы обнаруживаем некую «идею», с оглядкой на которую мы можем охватить все множество предметов данного «вида»<sup>45</sup>. Говоря иначе, одна идея, которая усматривается в каждом предмете данного вида, собственно, и позволяет понять их все как один вид.

Но в «Евтифроне» отражен и еще один поворот дискуссий об идее, а именно, рассуждение о том, что в соответствии с тезисом «одно во многом» идея должна быть и у «отрицаний»<sup>46</sup>. Именно в связи с этим поворотом темы Сократ в «Евтифроне», в поисках определения благочестия, говорит об «одной идее» и для всего нечестивого, причем дважды называет его до благочестивого.

В ходе таких и такого рода академических дискуссий об идеях Ксенократ и подчеркнул мысль об идее как о парадигме — одном образце для всего того, что объединяется в пределах данного вида. Об идеях-образцах Аристотель упоминает в том же пассаже об идеях из *Ar. Met. I.9*. А именно, знаменитое замечание о «некоторых», которые

<sup>43</sup>ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ἰδεῶν (*Al. Aphr. In Met. 79.4*).

<sup>44</sup>Полемикю с Дорионом по этому поводу см. в Chateau, 2005: 279–279, ср. *ibid.*: 87–95. Но Шато, поскольку он относит «Евтифрона» к ранним диалогам, говорит о нем как об одном из первых диалогов, где эти термины употребляются в том же смысле, что и в «зрелых» диалогах (*ibid.*: 88), вместо того, чтобы просто задаться вопросом, на каком основании мы считаем «Евтифрона» ранним диалогом.

<sup>45</sup>Ср. Οἷμά σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἐν ἕκαστον εἶδος οἶσθαι εἶναι·δταν πᾶλλ' ἄττα μεγάλα σοι δόξῃ εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἢ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἐν τῷ μέγα ἡγή εἶναι (*Pl. Parm. 132a1–4*). Ср. ниже *Pl. Parm. 135b5–c3*. Ср. также: ...εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, κτλ (*Pl. Phaedr. 265d3–4*); ср. рассуждение в «Тезетете» о слоге: слог — не набор букв, а некий возникший из них вид, который следует считать одним, поскольку у него есть одна его собственная идея и он — нечто другое, чем составляющие его буквы: ...ῥῆν ... τὴν συλλαβὴν τίθεσθαι μὴ τὰ στοιχεῖα ἀλλ' ἐξ ἐκείων ἐν τι γεγονός εἶδος, ἰδέαν μίαν αὐτὸ αὐτοῦ ἔχον, ἕτερον δὲ τῶν στοιχείων (*Pl. Theaet. 203e2–5*).

<sup>46</sup>...κατὰ τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν καὶ τῶν ἀποφάσεων, κτλ (*Ar. Met. I.9.990b13–14*)

попусту вводят идеи-образцы<sup>47</sup>, имеет прямое отношение к нашему пассажи из «Евтифрона»: Сократ заставляет Евтифрона признать, что существует одна идея как для утверждений, так и для «отрицаний», с оглядкой на которую как на образец мы можем относительно любой вещи утверждать и отрицать, что она благочестива. На мой взгляд, связь этого хода мысли с поздними (после «Парменида») академическими дискуссиями очевидна, а связь этого пассажа с Ксенократом весьма вероятна.

Теперь замечание о пропущенном пассаже после первого ответа Евтифрона (Pl. Euth. 5e2 sqq.). Евтифрон начинает объяснение своего понимания благочестия с того, что его обвинение отца имеет божественные прецеденты: Зевс выступил против своего отца Кроноса и тот — против своего (Pl. Euth. 5e5–6a5); на вопрос Сократа, верит ли он в это, а также во вражду и битвы между богами, Евтифрон отвечает, что знает о богах еще много удивительного (Pl. Euth. 6c6–7). На вопрос Сократа, спорят ли боги между собой о справедливом и несправедливом и пр., Евтифрон отвечает, что это совершенно необходимо (Pl. Euth. 7d8–10). Автора «Евтифрона» не занимает противопоставление богов и демонов, но то, что Евтифрон признает вражду и споры богов в традиционных сказаниях и присоединяет к ним мифы, связанные с таинствами и мистериями<sup>48</sup>, вполне сопоставимо с тем, что у Плутарха, излагающего Ксенократа, говорится о демонах<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τὰλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορᾶς λέγειν ποιητικᾶς. τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπων; κτλ (Ar. Met. I.9.991a20–23). Ср. Ar. Met. XIII.5.1079b24 sqq

<sup>48</sup> ΣΩ. Καὶ πόλεμον ἄρα ἡγῆθ' οὐκ εἶναι τῶ ὄντι ἐν τοῖς θεοῖς πρὸς ἀλλήλους, καὶ ἔχθρας γε δεινὰς καὶ μάχας καὶ ἄλλα τοιαῦτα πολλὰ, οἷα λέγεται τε ὑπὸ τῶν ποιητῶν, καὶ ὑπὸ τῶν ἀγαθῶν γραφῶν τὰ τε ἄλλα ἱερὰ ἡμῖν καταπεποικιλταί, καὶ δὴ καὶ τοῖς μεγάλοις Παναθηναίοις ὁ πέπλος μεστὸς τῶν τοιούτων ποικιλμάτων ἀνάγεται εἰς τὴν ἀκρόπολιν; ταῦτα ἀληθῆ φῶμεν εἶναι, ὡς Εὐθύφρων; ΕΥΘ. Μὴ μόνον γε, ὡς Σώκρατες, ἀλλ' ὅπερ ἄρτι εἶπον, καὶ ἄλλα σοι ἐγὼ πολλὰ, ἔανπερ βούλη, περὶ τῶν θείων διηγήσομαι, ἃ σὺ ἀκούων εὐ οἶδ' ὅτι ἐκπλαγήσῃ (Pl. Euth. 6b7–c7).

<sup>49</sup> ὦστε, ὡς Εὐθύφρων, ὁ σὺ νῦν ποιεῖς τὸν πατέρα κολάζων, οὐδὲν θαυμαστὸν εἰ τοῦτο δρῶν τῶ μὲν Διὶ προσφιλεῖς ποιεῖς, τῶ δὲ Κρόνῳ καὶ τῶ Οὐρανῶ ἔχθρὸν, καὶ τῶ μὲν Ἥφαιστῳ φίλον, τῆ δὲ Ἥρᾳ ἔχθρὸν, καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν θεῶν ἕτερος ἑτέρῳ διαφέρεται περὶ αὐτοῦ, καὶ ἐκείνους κατὰ τὰ αὐτὰ. ΕΥΘ. Ἄλλ' οἶμαι, ὡς Σώκρατες, περὶ γε τούτου τῶν θεῶν οὐδένα ἕτερον ἑτέρῳ διαφέρεσθαι, ὡς οὐ δεῖ δίκην δίδοναι ἐκείνων ὅς ἂν ἀδίκως τινὰ ἀποκτείνῃ (Pl. Euth. 8d1–9). Cf. Xen. 24.17–24 H. = 225.11–19 I. P.; Plut. Is. 25.460d: γίγονται γὰρ ὡς ἐν ἀνθρώποις, καὶ δαίμοσιν, ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ κακίας. τὰ γὰρ Γιγαντικὰ καὶ Τιτανικὰ παρ' Ἑλλήσιν ἀδόξενα καὶ Κρόνου τινὲς ἄθεμοι πράξεις καὶ Πύθωνος ἀντιτάξεις πρὸς Ἀπόλλωνα, φυγαὶ τε Διονύσου καὶ πλάναι Δημήτρος οὐδὲν ἀπολείπουσι τῶν Ὀσiriaκῶν καὶ Τυφωνικῶν, ἄλλων θ' ὧν πᾶσιν ἔξεστιν ἀνέδην μυθολογουμένων ἀκούειν· ὅσα τε μυστικῶς ἱεροῖς περικαλυπτόμενα καὶ τελεταῖς ἄρρητα διασφύζεται καὶ ἀθέατα πρὸς τοὺς πολλοὺς, ὅμοιον ἔχει λόγον. По ходу дела отметим, что та же тема рассматривается в «Послезаконии».

Я не буду в рамках данной статьи развивать сделанное предположение или обсуждать другие фигуры, которые можно усмотреть за именем «Евтифрон»<sup>50</sup>, но хочу отметить важность такого рода гипотез для лучшего понимания характера академических дискуссий, отразившихся в текстах Платоновского корпуса.

#### ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ВЫВОДЫ

Итак, мы можем констатировать, что традиционный подход не предлагает никаких оснований для ранней датировки «Евтифрона», но указывает на трудности, вызываемые ранней датировкой и представлением об «историческом» Евтифроне. Поскольку сам по себе стилометрический анализ ничего не дает ни для абсолютной, ни для относительной хронологии, все построение держится только на представлении о группе диалогов, которые априорно признаются «юношескими», или «сократическими», то есть отражающими реальные беседы «исторического» Сократа.

Предлагаемый подход исходит из прямой драматической формы диалога, то есть из его формальной связи с группой диалогов после «Теэтета», а также из его тематической связи с «Законами», поздний характер которых не вызывает сомнения. Эта хронологическая привязка (после «Теэтета», на фоне «Законов») позволяет вести дальнейшие поиски деталей, уточняющие соотношение «Евтифрона» с прочими поздними платоновскими и школьными диалогами, входящими в *Corpus Platonicum*. Точно так же будет полезен поиск дальнейших соответствий с текстами Аристотеля, отражающими академические обсуждения. Приведенные материалы позволяют предположить, что диалог возникает в ходе обсуждения платоновских «Законов», в связи с чем, в частности, встает вопрос о понятии благочестия, которое у Платона не только в «Государстве», но и в «Законах» осталось без специального рассмотрения. Определение благочестия находим в «Определениях», а критическое рассмотрение такого рода определений отражает «Евтифрон».

Автор «Евтифрона» составляет текст в апоретической традиции (ср. Платоновы диалоги «Хармид», посвященный определению здравомыслия, и «Лисид», рассматривающий дружбу; школьные диалоги

<sup>50</sup>Х. Теслефф считает заслуживающим внимания предположение о Гераклиде Понтийском как о прототипе «Евтифрона» в «Кратиле» (Warburg, 1929) и «Евтифроне» (Thesleff, 1982: 268–269, 225). Ср. Также: Kahn, 1997.

ГОД	ДОМИНИРУЮЩИЙ ЖАНР	диалоги ПЛАТОНА	ШКОЛЬНЫЕ диалоги
	речи	Апология Сократа	
390		речь из Менексена	
385		Речи из Федра (1)	Г
	пересказанные	Пир	О
380	диалоги	Федон	С
		Протагор	У
375		Хармид	Д
		Лисид	А
		Евтидем	Р
			С
370		Теэтет	Т
		Парменид (1)	В
	прямые диалоги	Кратил, Менон	О
365			Т
			И
			М
		Парменид (2)	Е
			Й
360		Федр (2)	
		Софист	З
		Политик	А
355			К
		Филеб	О
350			Н
			Ы
			Послезаконие
			Определения

Таблица 1: Тексты *Платоновского корпуса*, упоминаемые в статье

«Гипсий Большой» — о прекрасном, «Лахет» — о мужестве, и пр.). Но если Сократ в Платоновых «Хармиде» и «Лисиде» опровергает благородных юношей, которым симпатизирует, и делает это ради их пользы, то в школьных апоретических диалогах профессионально проводимое рассуждение опровергает некий догматически принимаемый тезис, выставляя в комическом свете его автора, за которым следует усматривать некоего участника академических дискуссий. В случае «Евтифрона» вероятный объект профессиональной критики и насмешки — Ксенократ и «круг Ксенократа» (ср. авторов «Послезакония» и «Определений»).

Отметим, что именно эта апоретическая тенденция стала преобладающей в Академии, вероятно, уже при ученике Ксенократа Полевоне, вскоре после которого при Аркесилае Академия окончательно перешла в скептическое русло.

Разумеется, данные замечания призваны не зафиксировать некий окончательный результат (см. Таблицу 1), но в самых общих чертах наметить разработку создаваемой модели платоновского творчества, которая исходит из жанрового анализа текстов *Corpus Platonicum*, проводимого в рамках институционального подхода. Предложенное рассмотрение «Евтифрона» иллюстрирует одно из направлений работы с предлагаемой моделью: речь идет о проверке предположения, согласно которому т. н. называемые «ранние», или «сократические» диалоги в прямой драматической форме написаны после «Тээтета» и представляют собой отклики разных авторов на школьные дискуссии, которые активно велись в Академии и помимо *Corpus Platonicum* нашли отражение также в сочинениях Аристотеля. Разумеется, создаваемая на основе модели картина платоновского творчества предполагает ряд других исследований, которые позволят в новом свете представить облик Платона-литератора и Платона-философа.

#### СОКРАЩЕНИЯ

- |                   |                                                                                                                                                                                                                                                                                    |
|-------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Al. Aphr. In Met. | <i>Alexander Aphrodisiensis</i> . <i>Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria</i> / hrsg. von M. Hayduck. — Berlin : De Gruyter, 1962. — (Commentaria in Aristotelem Graeca ; 1).                                                                           |
| Ar. Met.          | <i>Aristotle</i> . <i>Aristotle's Metaphysics</i> : in 2 vols. / ed. by W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1924.                                                                                                                                                              |
| Ar. Pol.          | <i>Aristoteles</i> . <i>Aristotelis Politica</i> / ed. by W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1964.                                                                                                                                                                            |
| Ar. Top.          | <i>Aristoteles</i> . <i>Topica</i> // <i>Aristotle in Twenty-Three Volumes</i> . Vol. 10. <i>Posterior Analytics. Topica</i> / trans. from the Ancient Greek by H. Tredennick, E. S. Forster. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1960. — (Loeb Classical Library ; 391). |
| Diog. Laert. VP   | <i>Diogenes Laertius</i> . <i>Vitae philosophorum</i> // <i>Lives of Eminent Philosophers</i> . Vol. 1. Books 1–5 / trans. from the Greek by R. D. Hicks. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1925. — (Loeb Classical Library ; 184).                                     |

- Eur. El. *Euripides. Electra* // Euripides Fabulae. In 2 vols. Vol. 2. Suppl.; Electra; Hercules; Troades; Iphig. in Tauris; Ion / ed. by J. Diggle. — Oxford : Clarendon Press, 1981.
- Pl. Clit. *Plato. Clitophon* // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 4 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1902.
- Pl. Crat. *Plato. Cratylus* // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 1 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1900.
- Pl. Def. *Plato. Definitiones* // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 5 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1907.
- Pl. Epin. *Plato. Epinomis* // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 5 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1907.
- Pl. Epist. *Plato. Letters* // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 5 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1907.
- Pl. Euth. *Plato. Euthyphro* // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 1 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1900.
- Pl. Leg. *Plato. Leges* // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 5 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1907.
- Pl. Parm. *Plato. Parmenides* // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 2 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1902.
- Pl. Phaed. *Plato. Phaedo* // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 1 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1900.
- Pl. Phaedr. *Plato. Phaedrus* // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 2 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1902.
- Pl. Phil. *Plato. Philebus* // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 2 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1902.
- Pl. Prot. *Plato. Protagoras* // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 3 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1903.
- Pl. Resp. *Plato. Respublica* // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 4 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1902.
- Pl. Soph. *Plato. Sophist* // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 1 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1900.
- Pl. Theaet. *Plato. Theaetetus* // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 1 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1900.
- Plut. Is. *Plutarch. Isis and Osiris* // Moralia. In 16 vols. Isis and Osiris. The E at Delphi. The Oracles at Delphi no Longer Given in Verse. The Obsolescence of Oracles / trans. from the Ancient Greek by F. C. Babbitt. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1936. — (Loeb Classical Library ; 306).
- Porph. Comm. *Porphyrius. Commentar zur Harmonielehre des Ptolemaios* / hrsg. von I. Düring. — Göteborg : Wettergren & Kerber, 1932.



- Procl. In Plat. Tim. *Proclus*. In Platonis Timaeum : in 3 vols. / Ed. H. Diels. — Leipzig : Teubner, 1903–1906.
- Stob. Anth. *Ioannus Stobaeus*. Ioannis Stobaei Anthologium : In 5 Bde. / hrsg. von C. Wachsmuth, O. Hense. — Berlin : Weidmann, 1884–1912.
- Xen. (H.) *Heinze R.* Xenocrates : Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente / übers. von R. Heinze. — Leipzig : Teubner, 1892.
- Xen. (I. P.) *Isnardi Parente M.* Senocrate-Ermodoro: Frammenti / comm. da M. Isnardi Parente ; trad. dal greco da M. Isnardi Parente. — Naples : Bibliopolis, 1982.

## ЛИТЕРАТУРА

- Шичалин Ю. А.* Platonica I : сборник статей. — М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2018.
- Brisson L., Dorion L.-A.* Platon // Dictionnaire des Philosophes Antiques. En 7 t. T. 5. Partie 1 / sous la dir. de R. Goulet. — Paris : CNRS Éditions, 2012.
- Chateau J.-Y.* Platon: Euthyphron / comm. par J.-Y. Chateau ; trad. de grec ancien par J.-Y. Chateau. — Paris : Vrin, 2005.
- Dorion L.-A.* Platon: Lachès—Euthyphron / trad. de grec ancien et préf. par L.-A. Dorion. — Paris : GF-Flammarion, 1997.
- Heinze R.* Xenocrates : Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente / übers. von R. Heinze. — Leipzig : Teubner, 1892.
- Kahn C. H.* Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus? // Studies on the Derveni Papyrus / ed. by A. Laks, G. W. Most. — Oxford : Clarendon Press, 1997. — P. 55–63.
- Rijksbaron A.* Ion, or On the Iliad / ed., with a forew., by A. Rijksbaron ; comm. by A. Rijksbaron. — Leiden : Brill, 2007.
- Sedley D.* Plato's Cratylus. — Cambridge : Cambridge University Press, 2003.
- Slings S. R.* Plato: Clitophon. — Cambridge : Cambridge University Press, 1999.
- Thesleff H.* Studies in Platonic Chronology. — Helsinki : Societas Scientiarum Fennica, 1982.
- Warburg M.* Zwei Fragen zum „Kratylos“. — Berlin : Weidmann, 1929.
- Zolotukhina A.* On the Position of Crito in the Corpus Platonicum // Hermathena. — 2013. — Vol. 189. — P. 33–53.

Shichalin, Yu. A. 2019. “Zametki o dialoge Platonovskogo korpusa ‘Yevtifron’ [Notes on the Euthyphro from the Corpus Platonicum]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [*Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*] III (1), 13–35.

YURIY SHICHALIN

DOCTOR OF LETTERS IN PHILOSOPHY

## NOTES ON THE EUTHYPHRO FROM THE CORPUS PLATONICUM

**Abstract:** Euthyphro as a real historical figure, — there are also no grounds, and to deny that the terms εἶδος, ἰδέα, παράδειγμα are used here technically, which is typical for the late Plato’s dialogues. Suggesting a later date for the *Euthyphro*, this paper relies on the generic evolution of Plato’s oeuvre (speeches — narrated dialogues — dialogues in the direct dramatic form). We argue that the *Euthyphro* is close to the *Laws*, which is undoubtedly a late text, not only lexically, but also in terms of the legal dilemma faced by the protagonist. Next, we maintain that a mention of Euthyphro “and his circle” (τοῖς ἀμφὶ Εὐθύφρονα) in the *Cratylus* (Pl. Crat. 400a1), which is chronologically prior, targets Xenocrates, who is also behind the figure of the Euthyphro himself. In sum, we believe that this dialogue, which forms part of the *Corpus Platonicum*, is not authored by Plato.

**Keywords:** the “Euthyphro”, the “Cratylus”, Plato’s Chronology, Corpus Platonicum, Dialogues in the Direct Dramatic Form, Xenocrates.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-13-35.

### REFERENCES

- Alexander Aphrodisiensis. 1962. *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria* [in Latin and Greek]. Ed. by M. Hayduck. Commentaria in Aristotelem Graeca 1. Berlin: De Gruyter.
- Aristoteles. 1960. *Topica* [in Ancient Greek and English]. In *Posterior Analytics. Topica*, vol. 10 of *Aristotle in 23 Vols*, trans. from the Ancient Greek by H. Tredennick and E. S. Forster. Loeb Classical Library 391. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1964. *Aristotelis Politica* [in Ancient Greek and Latin]. Ed. by W. D. Ross. Oxford.
- Aristotle. 1924. *Aristotle’s Metaphysics* [in Ancient Greek and English]. Ed. by W. D. Ross. 2 vols. Oxford.
- Brisson, L., and L.-A. Dorion. 2012. “Platon” [in French]. In vol. 5, bk. 1 of *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, ed. by R. Goulet. 7 vols. Paris: CNRS Éditions.
- Chateau, J.-Y. 2005. *Platon: Euthyphron* [in French]. Comm. by J.-Y. Chateau. Trans. from the Ancient Greek by J.-Y. Chateau. Paris: Vrin.
- 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 (MA): Harvard University Press.
- Dorion, L.-A. 1997. *Platon: Lachès — Euthyphron* [in French]. Trans. from the Ancient Greek, with a forew., by L.-A. Dorion. Paris: GF-Flammarion.
- Euripides. 1981. *Electra* [in Latin and Ancient Greek]. In *Suppl.; Electra; Hercules; Troades; Iphig. in Tauris; Ion*, vol. 2 of *Euripides Fabulae*, ed. by J. Diggle. 2 vols. Oxford.
- Heinze, R. 1892. *Xenocrates: Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente* [in German and Ancient Greek]. Trans. by R. Heinze. Leipzig: Teubner.
- Ioannus Stobaeus. 1884–1912. *Ioannis Stobaei Anthologium* [in Ancient Greek and German]. Ed. by C. Wachsmuth and O. Hense. 5 vols. Berlin: Weidmann.

- Isnardi Parente, M. 1982. *Senocrate-Ermodoro: Frammenti* [in Italian and Ancient Greek]. Comm. by M. Isnardi Parente. Trans. from the Greek by M. Isnardi Parente. Naples: Bibliopolis.
- Kahn, C. H. 1997. "Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?" In *Studies on the Derveni Papyrus*, ed. by A. Laks and G. W. Most, 55–63. Oxford.
- Plato. 1900. *Cratylus*. In vol. 1 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Repr. 1967. Oxford.
- . 1900. *Euthyphro*. In vol. 1 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Repr. 1967. Oxford.
- . 1900. *Phaedo*. In vol. 1 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Repr. 1967. Oxford.
- . 1900. *Sophist*. In vol. 1 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Repr. 1967. Oxford.
- . 1900. *Theaetetus*. In vol. 1 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Repr. 1967. Oxford.
- . 1902. *Clitophon*. In vol. 4 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford.
- . 1902. *Parmenides*. In vol. 2 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford.
- . 1902. *Phaedrus*. In vol. 2 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford.
- . 1902. *Philebus*. In vol. 2 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford.
- . 1902. *Respublica*. In vol. 4 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford.
- . 1903. *Protagoras*. In vol. 3 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford.
- . 1907. *Definitiones*. In vol. 5 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford.
- . 1907. *Epinomis*. In vol. 5 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford.
- . 1907. *Leges*. In vol. 5 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford.
- . 1907. *Letters*. In vol. 5 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford.
- Plutarch. 1936. *Isis and Osiris* [in English and Ancient Greek]. In *Isis and Osiris. The E at Delphi. The Oracles at Delphi no Longer Given in Verse. The Obsolescence of Oracles*, in *Moralia*, trans. from the Ancient Greek by F. C. Babbitt. 16 vols. Loeb Classical Library 306. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Porphyrus. 1932. *Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios* [in Ancient Greek and German]. Ed. by I. Düring. Göteborg: Wettergren & Kerber.
- Proclus. 1903–1906. In *Platonis Timaeum* [in Ancient Greek and Latin]. Ed. by H. Diels. 3 vols. Leipzig: Teubner.
- Rijksbaron, A. 2007. *Ion, or On the Iliad* [in English and Ancient Greek]. Ed., with a forew., by A. Rijksbaron. Comm. by A. Rijksbaron. Leiden: Brill.
- Sedley, D. 2003. *Plato's Cratylus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shichalin, Yu. A. 2018. *Platonica I: sbornik statey* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Greko-latinskii kabinet Yu. A. Shichalina.
- Slings, S. R. 1999. *Plato: Clitophon* [in English and Ancient Greek]. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thesleff, H. 1982. *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Warburg, M. 1929. *Zwei Fragen zum "Kratylos"* [in German]. Berlin: Weidmann.
- Zolotukhina, A. 2013. "On the Position of Crito in the Corpus Platonium." *Hermathena* 189: 33–53.

ILARIA RAMELLI\*

## PHILO'S DIALECTICS OF APOPHATIC THEOLOGY, HIS STRATEGY OF DIFFERENTIATION AND HIS IMPACT ON PATRISTIC EXEGESIS AND THEOLOGY\*\*

**Abstract:** This paper deals with several aspects of the impact of Philo's ideas on Patristic thought. First, the author shows how Philo's «dialectics of apophatic theology» influenced later theological systems, in the first place in respect to what we call «a strategy of differentiation» between unknowable divine substance and knowable divine activities. These activities for Philo were connected to the notion of Logos/Wisdom (which Philo used most probably in a non-hypostatic sense), understood in a middle-Platonic sense as «intelligible cosmos». However, Philo's apophatic theology is always supported by his allegorical interpretation of Scripture. After considering both the Platonic and the Jewish background of the Philonic Logos, the author traces the transformation of this concept in Clement, Origen, and Gregory of Nyssa. These authors, in line with Philo's apophaticism, also stress the unknowability of God's essence. Philo's gnoseological theocentrism determines what has been labeled as his «religious psychology»: since human reason is itself a gift from God, one's life needs to be dedicated to worshipping God in a continuous effort to know Him. This creates a sort of tension between the knowledge of God as the ultimate goal of human life and the fact that the nature of God is, after all, incomprehensible for humans. That is why Philo, according to his «strategy of differentiation», describes the process of cognition in «mystical» terms. Although the Christian Platonists follow him in this respect, in their writings mysticism acquires a clear eschatological dimension which, in the case of Philo, is either lacking or very elusive.

**Keywords:** Philo of Alexandria, Dialectics of Apophatic Theology, Gregory of Nyssa, Origen of Alexandria, Christian Platonism, Middle Platonism, Intelligible Cosmos, Strategy of Differentiation.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-36-92.

Both Philo of Alexandria and many Patristic thinkers can be placed at the convergence between philosophy and the sacred. After offering an overview

\*Ilaria Ramelli, PhD; Dr. hab. mult., Full Professor of Theology and Britt endowed Chair (SHMS, Angelicum University); Senior Fellow (Oxford; Durham; Catholic University; Max Weber Center), [ilaria.ramelli@unicatt.it](mailto:ilaria.ramelli@unicatt.it), [ilaria.ramelli@cchc.ox.ac.uk](mailto:ilaria.ramelli@cchc.ox.ac.uk), [ramelli.ilaria@shms.edu](mailto:ramelli.ilaria@shms.edu), [i.l.e.ramelli@durham.ac.uk](mailto:i.l.e.ramelli@durham.ac.uk).

\*\*© Ilaria Ramelli. © Philosophy. Journal of the Higher School of Economics. Warmest thanks to Olga Alieva and to the organisers and publics of some invited lectures in which I delivered earlier parts of this study, especially in Rome in October 2017 at the Cardinal Bea Centre of the Gregorian University, and at a Seminar on Philo at SBL in November 2016.

of Philo's impressive impact on Patristic thought, I shall concentrate on what I call Philo's "dialectics of apophatic theology" and his adoption of a "strategy of differentiation".

The first expression, "dialectics of apophatic theology", as we shall examine in due course, refers to the following paradox, which emerges clearly from the writings of Philo: the cognitive impairment of human beings before the divine should not stop their "theo-logical" investigation. Philo and the apophatic theologians who were inspired by him show indeed a tension between apophaticism and the discourse on God, which they did nevertheless pursue. This is what I call the "dialectics of apophatic theology". This paradox and tension between apophaticism and the discourse on God is implicitly present in the very expression "apophatic theo-logy", through the clash between *apophatic* and *-logy* (the ideas of negating vs saying). I, therefore, wish to make this notion explicit this notion by speaking of dialectics.

In response to the aporia posed by the dialectics of apophatic theology, Philo adopted what I call a "strategy of differentiation". By "strategy of differentiation", as we shall see in detail, I mean Philo's systematic distinction between God's *ousia* and God's *dynameis*, which exerted a big influence on subsequent Patristic theologians who were very familiar with Philo's thought. I will finally highlight the connection between Philo's theology and his eschatology, however elusive it may be, and his doctrine of restoration. I shall briefly point out some important similarities and differences between Philo's ideas and those of Patristic and Neoplatonic thinkers.

#### PHILO'S INFLUENCE ON PATRISTIC EXEGESIS AND THEOLOGY, THE MEMRA, AND THE ISSUE OF "SUBORDINATION"

One of the most significant examples of the encounter between philosophy and the sacred, as mentioned, is given by Patristic Philosophy, which drew a great deal of inspiration from Hellenistic Jewish Philosophy. The main exponent of the latter is Philo of Alexandria, a rough contemporary of Jesus of Nazareth and Paul. The philosophy Philo professes is the Mosaic philosophy<sup>1</sup>, which in Philo's oeuvre shows the greatest affinities with Platonism, although Philo also had a good deal of familiarity with Stoicism

<sup>1</sup>Philo often describes "us" as "the disciples of Moses" (e.g. Phil. Spec. Leg. 1.345; Phil. Det. 86). On Philo's commitment to revealing the universal philosophical message of the Bible to the Gentiles, and especially learned Greeks, see Nikiprowetzky, 1977: 117-155; Borgen, 1997: 140-157, 206-260.

and Pythagoreanism<sup>2</sup>. He praises Plato himself as “the great Plato” (ὁ μέγας Πλάτων, Phil. De aet. 52) and, if the variant in the manuscript tradition is correct, “the most sacred Plato” (τὸν ἱερώτατον Πλάτωνα, Phil. Prob. 13, a phrase that introduces a quotation from Pl. Phaedr. 247a7). Philo used Plato’s dialogues selectively: he preferred Plato’s *Phaedrus*, *Phaedo*, *Symposium*, *Timaeus*, *Republic*, and *Laws*. These preferences correspond to the Platonic readings that were widespread in Middle Platonism<sup>3</sup>. As Daniel Boyarin’s remarks, “Philo’s Judaism is simply an important variety of Middle Platonism” (Boyarin, 2004: 115). He has also a good knowledge of Pythagoreanism, Aristotelianism<sup>4</sup>, and Stoicism.

The influence that Philo exerted on Patristic thinkers through the two interrelated channels of exegesis and theology is staggering and variegated (Runia, 1993; Runia, 1999; Dillon, 1999, and works cited below, and *The Reception of Philo of Alexandria*, [2019]) especially on Clement<sup>5</sup>, the first Christian author who overtly cited Philo’s works, Origen, Eusebius, Didymus, Gregory of Nyssa — who read Philo but was arguably also influenced by Origen’s reception of Philo<sup>6</sup> — Ambrose, Jerome — who described Philo as a Jewish Platonist and stressed the Rome-Alexandrian connection first established by Clement in relation to Philo (Ramelli, 2011e: 81–84) — and Augustine<sup>7</sup>. Origen only mentioned Philo by name three times in his extant works, but he referred to him anonymously as a “predecessor” on at least

<sup>2</sup>See Runia, 2007. Ekaterina Matsuova rejects the widespread hypothesis of the influence of Stoic allegoresis on Philo’s allegorical method, rather pointing to Pythagorean allegorical criticism (Matsuova, 2010: 21).

<sup>3</sup>According to David Lincicum, Plato is quoted 18 times by Philo, and alluded to 315 times. Among his works, the *Apology* is alluded to twice, the *Cratylus* 11 times, the *Crito*, *Letters*, and *Eryxias* once, the *Gorgias* 12 times, the *Ion* thrice, the *Laws* 22 times, the *Meno* twice, the *Menexenus* is quoted once and alluded to once, the *Phaedo* is alluded to 16 times, the *Phaedrus* is quoted twice and alluded to 61 times, the *Philebus* is alluded to 7 times, the *Politicus*, *Parmenides*, and *Protagoras* are alluded to once, the *Republic* is alluded to 25 times, the *Symposium* is quoted once and alluded to 9 times, the *Sophist* is quoted once and alluded to thrice, the *Theaetetus* is quoted thrice and alluded to 16 times, and the *Timaeus* is quoted 11 times and alluded to 120 times (!) (Lincicum, 2013; Lincicum, 2014).

<sup>4</sup>Lincicum lists no direct quotation, but 36 allusions to Aristotle in Philo’s corpus (ibid.).

<sup>5</sup>See Hoek, 1988; now Jennifer Otto, who argues that Patristic authors cited Philo essentially to define the continuities and distinctive features of Christian beliefs and practices in relation to Judaism (Otto, 2018). My review is forthcoming in *Studia Philonica*.

<sup>6</sup>As I argued in Ramelli, 2008a.

<sup>7</sup>A discussion on “Philo’s Reception in Augustine” will appear in *The Reception of Philo of Alexandria*, [2019].

twenty-three other occasions<sup>8</sup>. As I have thoroughly demonstrated elsewhere (Ramelli, 2008a, further Ramelli, 2012b)<sup>9</sup>, Origen tends expressly to refer to Philo as a predecessor precisely in points that are crucial to his Scriptural allegorical method. This strongly suggests that Philo was his main inspirer for the very technique of philosophical allegoresis of Scripture, and that Origen both was well aware of this and acknowledged his debt.

The name of Philo occurs more frequently (20 times) in the extant oeuvre of Eusebius than in those of any other ancient author. Eusebius' library has indeed allowed the very survival of Philo's works, following a trajectory from Alexandria to Caesarea, where Origen brought his works when he moved there, to the library of Pamphilus and that of Eusebius, which became the episcopal library of Caesarea. Here, in 376–379, bishop Euzoius had Philo's rolls transferred to parchment codices (Runia, 1993: 20–22; Runia, 1996: 476–495), — within his larger work of having the whole library of Origen copied from papyri to parchment (Jerome *Vir. Ill.* 113), confirmed by the colophon of Ms. Vindobonensis theologicus graecus 29n, fol. 146v).

The striking resemblance between Eusebius' portrait of Philo (Euseb. HE. 2.4.2–3) and his portrait of Origen in Euseb. HE. 6<sup>10</sup> reveals that both are understood as models; both Philo and Origen are praised by Eusebius because they were famous for their learning, even among “pagans”; illustrious for their scriptural competence; they worked very hard; they produced an impressive literary output, and both had great philosophical proficiency and

<sup>8</sup>Annewies van den Hoek's work is a starting point for all subsequent research. See Hoek, 2000 and Hoek, 2002.

<sup>9</sup>Otto, 2018 deems Origen's appeals to Philo an effort to define the continuities and distinctive features of Christian beliefs and practices vs those of the Jews. This can surely be a component of Origen's references to Philo (for the same on the Jewish side see Ophir, Rosen-Zvi, 2018), but does not obliterate the value of Origen's appeals to Philo as an authoritative antecedent, which is explicit, including in *Contra Celsum*, and significant, since — as I argued — it appears in connection with fundamental exegetical strategies, which Origen appropriated and come from Philo. This is also confirmed by the attempt, on the part of “pagan” Platonists such as Celsus and Origen, to sever Origen's allegoresis of Scripture from its most important Biblical antecedent (Philo) and rather connect it exclusively to Stoic allegoresis, of which Origen would be a deformation, applied as it was to a “spurious” book such as the Bible (Porphyry). Origen's move in his appeal to Philo as antecedent (Otto herself calls Philo a “predecessor” according to Origen) should be viewed against the backdrop of his anti-Marcionite polemic: while Marcionites rejected the Jewish heritage, Origen appealed to it, but through a philosophico-allegorical reading of what for the Christians became “the Old Testament”.

<sup>10</sup>This resemblance has been highlighted in Ramelli, 2011e and, with further points, in Ramelli, 2016c: 295, and, following these remarks (1, 8, 10), by Rogers, 2017.

recognition. By presenting him as “Hebrew” and not as Jew, Eusebius shows respect for Philo and locates him in a middle position between Judaism and Christianity, since he connected Christianity with the older Hebrew race in Euseb. HE. 1.4.4–5. Philo’s description of the ascetic Therapeutae, men and women, in *De vita contemplativa* was interpreted by Eusebius as the representation of early Christian ascetics near Alexandria, after the apostolic preaching (Inowlocki, 2004; Ramelli, 2011e; Ramelli, 2016c: 9–13, 82–92; Bruns, 1973).

Not the Rabbis, but Patristic exegetes and theologians both transmitted Philo’s works (see above concerning Pamphilus and Euzoius) and received his exegesis and Logos / Wisdom theology. Especially Origen consistently interpreted Philo’s theology (close to so-called Middle Platonism), with its Binitarian notion of God and God’s Logos and Wisdom<sup>11</sup> in a non-subordinationistic sense, attributing to the Hypostasis of Logos / Wisdom (God’s Son) the various *dynamēis*, such as Logos and Wisdom / Sophia, which Philo used most probably in a non-hypostatic sense<sup>12</sup>. It is in fact debated whether Philo’s Logos and Wisdom were hypostatized or not; they were God’s powers (*δυνάμεις*) rather than essences. David Winston believes that the Logos was not identical with the divine Essence, in that the process of self-intellection involved a duality (Winston, 1985). Certainly, when Origen reinterpreted Philo’s *dynamēis* in reference to the Son, he hypostatized them within the hypostasis of the Son. Indeed, Philo’s *dynamēis* of God, such as Logos and Sophia, were transferred onto Christ-Logos-Sophia by Clement and especially Origen (Ramelli, 2017b).

The roots of the Logos / Memra theology in Philo and Jewish Hellenistic traditions impacted Patristic theology profoundly (Boyarin, 2004: 112–147)<sup>13</sup> although the relations of the Logos / Memra theology in Philo and Jewish Hellenistic thought to Greek philosophies of the Logos, and at times even to the Christian Logos theology, must be taken into account in turn. Official Rabbinic theology significantly suppressed the Binitarian doctrine of “Two Powers in Heaven” (God + God’s Logos or Memra and Wisdom), although

<sup>11</sup>See Boyarin, 2001; also Otto, 2018. For Origen’s appropriation of Philo’s theology and the hypostatization of Philo’s Logos, see Ramelli, 2019h.

<sup>12</sup>See Ramelli, 2017b; also Ramelli, 2011a, received by: Maspero, 2013: 79; Drijvers, 2014: xv; Gyurkovics, 2016: 281.

<sup>13</sup>For Boyarin what theologically distinguished Christianity from Judaism is not the doctrine of God’s Logos, but that of its incarnation (Boyarin, 2004: 125). See also (Hengel, 1975).



with some possible exceptions<sup>14</sup>, by replacing the Logos with Torah, probably also because the Rabbis deemed Logos theology too close to Christian theology such as it had meanwhile developed. Origen was one of the main agents of this development<sup>15</sup>.

Daniel Boyarin calls attention to the fact that Philo's theology was not isolated in his day, but was rather an expression of Hellenistic (and especially Alexandrian) Judaism (largely inherited by Christianity, again particularly Alexandrian Christianity): "Both before the Rabbis and contemporaneously with them there was a multitude of Jews, in both Palestine and the Diaspora, who held onto this version of monotheistic theology" (Boyarin, 2001: 254). Likewise, Joan Taylor insists that Philo was not singular, but someone representative of an intellectual environment that is largely lost to us (Taylor, 2003). Boyarin proposes a comparative reading of Philo's Logos, the Targum's analogous Memra, and John's Logos: they stem from the same ideas — in which case the real novelty of the Johannine Logos is its incarnation. However, the Memra of the Targum, which Boyarin deems "an actual divine entity, a mediator" that was "hypostatized" (Boyarin, 2001: 255, 259). and has as functions creation, speaking to humans, punishing the wicked, saving, and redeeming, cannot be demonstrated to be anterior to Christ-Logos and might be a development of the Christian Logos (the Memra is absent in the Talmud). The very fact that Rabbinic Judaism largely rejected the Logos-Memra theology as the aforementioned heresy of "Two Powers in Heaven" suggests that the Memra theology was associated with Christian Logos theology by some Rabbis, and was dismissed also for this reason.

The Logos is described by Philo as "second God", a perfectly Middle Platonic expression that was later used as a weapon against Origen's supposed "subordinationism"—unwarrantedly, as has been thoroughly demonstrated elsewhere<sup>16</sup>. Remarkably, in the work of the Christian Platonist Justin,

<sup>14</sup>It must be noted, however, that there is some Logos Theology in Rabbinics (see Bictenhard, 1979, on Dibbur as Word, word of God, and Hypostasis in Rabbinics, with some discussion of the work on Origen *ibid.*: 609–611). And Origen himself reports a "Hebrew master's" exegesis of Isa. 6:3 in which the two seraphim who sing the Trisagion are "the unigenit Son of God and the Holy Spirit" (Orig. *De prin.* 1.3.4).

<sup>15</sup>See Ilaria L. E. Ramelli, *Origen of Alexandria's Philosophical Theology*, in preparation, esp. Introduction and Ch. 5.

<sup>16</sup>See Ramelli, 2011b (I use "anti-subordinationism" more as a response to "subordinationism" than as a term that is satisfactory in its own right as a representation of Origen's doctrine) and Ramelli, 2012a, referred to, e. g., by Karamanolis, 2013: 307; Martens, 2015: 611; by Havrda, 2016: 35.

ἕτερος θεός designated the Father, not the Son (Just. Dial. 56.1), so this expression *per se* cannot entail “subordinationism”, as is often assumed. It does not imply it in Origen, while in Philo it probably does (although “subordinationism” is a term heavily loaded with meanings from Patristic controversies), since Logos / Wisdom in his view is likely not hypostatic. Philo called the Logos “second God” in Quaest. Gen. 2.62, indicating—like later Patristic exegetes—that humans are in the image of the Logos, who is in the image of God: “Nothing mortal can be made in the likeness of the Most High and Father of the universe, but only in that of the *second God*, who is His Logos (πρὸς τὸν δεύτερον θεόν, ὃς ἐστὶν ἐκείνου λόγος) ... Of this (Logos), the human mind is a likeness and an image” (Ramelli, 2019a).

Philo’s “subordinationism” (but this term, as I warned, is too heavily charged by later Patristic controversies), or his deeming the Logos of God inferior to God, is evident, while Origen, who made the Logos a divine principle (ἀρχή) and hypostasis (ὑπόστασις), took a different direction<sup>17</sup>. In Orig. Contr. Cels. 5.39, Origen was defending himself precisely from those who understood the Logos as a second God in the sense of a secondary God (i. e. in a “subordinationistic” sense): “Even if we may mention a ‘second God’, nevertheless they should know that by ‘second God’ we do not mean anything else than the virtue that circumscribes all virtues and the Logos that circumscribes every *logos* of every being”, that is, the intelligible world (κόσμος νοητός). Indeed, the very characterisation of the Logos (qua agent of creation) in Philo as κόσμος νοητός (Ph. De opif. 24) will become a prominent feature of Origen’s theology of the Logos. But the Logos for Origen is the second Hypostasis of God. Also, the representation of the Logos as High Priest in Philo (Her. 205; Quaest. Ex. 2.13) will profoundly influence Origen, but in Philo the High Priest is the *discarnate* (ἄσαρκος) Logos, while Origen, who based himself on *Hebrews*, saw the *incarnate* Christ too as High Priest, who offered himself once and for all for the salvation of all rational creatures through all aeons<sup>18</sup>.

Many other characterisations of Logos / Wisdom in Philo influenced Origen’s Christology. For example, according to Philo, Sophia is the “daughter of God and mother of all things”, but can also be understood to be “male and Father”, in that she sows and begets in souls knowledge and good actions

<sup>17</sup>Argument in Ramelli, Origen of Alexandria’s Philosophical Theology, in preparation, Chs 3–6.

<sup>18</sup>On Origen’s argument to this end, see Ramelli, 2007, received, e. g., by: Scott, 2010: 354, 358; Scott, 2012: 204, 206 etc.; Cooper, 2012. For the effectiveness of Christ’s sacrifice as High Priest in Origen, see my argument in Ramelli, 2008b.

(Ph. Fug. 50–52). Origen in his Commentary on the Song of Songs will reflect that Christ-Logos-Wisdom is not only male and Bridegroom, but also female and Bride<sup>19</sup>, but metaphysically Christ, being God, transcends all gender.

The aspect of the Patristic reception of Philo on which I shall concentrate in the rest of this essay will lie within the field of theology — and the relevant exegetical strategies, especially what I call “the dialectics of apophatic theology” (whose explanation I have briefly anticipated at the very beginning of this article), and, partially, its relation to Philo’s (and patristic) philosophy of history, soteriology, and eschatology. Through his mystical apophaticism, indeed, “Philo exerted, along with Plotinus, an immeasurable influence on the Christian mystical tradition”<sup>20</sup> (understanding mysticism and mystical theology as an approach to the divine that involves ecstatic and meta-intellectual knowledge of the divine)<sup>21</sup>.

#### PHILO’S THEOLOGY BETWEEN PLATONISM AND THE BIBLE, AND WHAT WILL BE ARGUED

In ancient and late antique philosophy, including Hellenistic Jewish and patristic philosophy, the study of God, i. e. theology (θεο-λογία, from θεός, “God” + λόγος, “discourse, theory”), was the culmination of philosophy. Philosophy and theology were not separate disciplines, each with a different scope and methodology, as they are in our post-Kantian perspective<sup>22</sup>. Thus, the knowledge of God was arguably the highest achievement of philosophy. But here the problem immediately arose of the very possibility of such knowledge, and of the possibility of *theo-logy* as a theory of the divine, a discourse about the divine, which is transcendent from the Platonic perspective and therefore difficult to know or even unknowable on the cognitive plane.

<sup>19</sup>C. Cant. 1.6.14; H. Gen. 14.1: “Qua God’s Logos he is called Bridegroom, and qua God’s Wisdom (Σοφία) he is called Bride”.

<sup>20</sup>Stang, 2012: 253. Apophatic or negative theology are used here primarily according to the definition of patristic philosophical theology, the main ideal successor of Philo’s theology. Students of ancient philosophy may use the term somewhat differently, in relation to a specific philosophic discourse which originated in the Old Academy (Pl. Symp. 1902. 211AB, Pl. Phaedr. 247C, the first part of *Parmenides* where the method is rejected), went through the school of Aristotle, and was adopted by Neo-Platonists for a specific noetic practice leading to the knowledge of God or the first principle. Scholars in ancient philosophy would not call “negative theology” in the strict sense of the term the denial of the possibility to know God; see, e. g., Whittaker, 1969; Whittaker, 1973.

<sup>21</sup>Definition in my Ramelli, 2018c.

<sup>22</sup>See especially Ramelli, 2016a; cf. Ramelli, 2015b, received by *Handbuch der Bibelhermeneutiken* 2016: 1–6.

Hence the rise of apophatic theology — and later, in Neoplatonic thinkers such as Proclus and Dionysius, even a hyper-apophatic theology.

Philo's ideas about the knowledge of God, indeed, seem to belong to the tradition of apophatic theology, which for him is grounded both in Scripture and in Plato. The latter, in his highly influential *Timaeus* — influential on Middle Platonists, Bardaisan of Edessa<sup>23</sup>, Neoplatonists, and Christian Platonists — famously proclaimed the divinity to be difficult to know and impossible to express (Pl. *Tim.* 28C), an assertion that was cited or echoed very often in imperial and late antique Platonism, “pagan” Jewish and Christian alike, including by Philo himself<sup>24</sup>. Plato's statement of course is not so apodictic: “difficult to know” does not mean utterly “impossible”, and “impossible to express” is probably meant as impossible to explain “to all people”, a motif that was certainly shared by Clement, Ammonius Saccas, Origen, and other Christian Platonists. This passage from the *Timaeus* was surely treated as a founding text for apophaticism even by Christian Platonists. The most important text, however, was Pl. *Resp.* 509B: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος, “the Good itself is not essence, but still transcends essence in dignity and surpassing power”. Origen will make the most of this passage, although his ambiguity between God as Nous and Being and beyond Nous and Being must be accounted for (this point need not detain us here)<sup>25</sup>.

This Platonic foundation may explain the reason why some aspects of the approach to apophatic theology are very similar in Philo, Plotinus, Origen, Gregory Nyssen, and Evagrius, all Platonists from different religions<sup>26</sup>. They shared the same philosophy, although belonging to different cults, and this

<sup>23</sup>Ramelli, 2009a, reviewed by Crone, 2012; by Marx-Wolf, 2013; received by: Possekkel, 2012: 522; Spiedel, 2012; Drijvers, 2014: xv; Johnson, 2013: 207, 209, 255, 284, 364; Bakker, 2011: 262; Litwa, 2016: 801; Scholten, 2016: 283, 287; Crone, 2017; Wet, 2017: 37, 171; S. J. D. Cohen, 2019: 1; Robertson, 2017: 512, 513, 515, 516, 517, 529, 537; Burns, 2017: 213, 352; Andrade, 2018; Battistini, 2017: 137 *passim*; Possekkel, 2018. Further elements in my Ramelli, 2018b; Ramelli, 2019b.

<sup>24</sup>Phil. *Somm.* 1.67; Phil. *Legat.* 3.5-3; Ph. *Mut.* 14-15; Ph. *Her.* 170, etc.; Plut. *Is.* 383a; Alinoous, *Didask.* 164.8;31; 165.5; Apuleius, *Plat.* 1.90; Deo *Socr.* 124; Apol. 64.7; Celsus, ap. Origen. *Cels.* 6.65; 7.42; Maximus of Tyre, *Diss.* 2.10; 11.9; Numenius, *F2.13-14 Des Places*; Poimandres (*CH* 1.31) and other passages from the *Corpus Hermeticum*, Justin, I Apol. 9.3; 10.1; 61.11; 63.1; II Apol. 5.1-2; 10.8; 12.4; 13.4; Dial. 126.2; 127.2,4; Clement, *Strom.* 5.79.1, and “Gnostics” treatises from Nag Hammadi.

<sup>25</sup>Analysis in Ramelli, 2009b and *Origen to Evagrius* 2018; full discussion in a work on Origen in preparation.

<sup>26</sup>This is pointed out in Ramelli, 2014d esp. for Plotinus; for Evagrius Ramelli, 2018c.

explains their common approach to apophatic theology. They all shared both Platonist transcendentalism and Plato's warning in Pl. Tim. 28C.

Philo interpreted Scripture, and more specifically the Septuagint, in the light of Platonic philosophy, and indeed his thought reveals many elements that are common with so-called Middle Platonism<sup>27</sup>. As Sharon Weisser rightly notes, "Philo is part and parcel of late Hellenistic philosophical discussions on God" (Weisser, 2017). In particular, if Philo could read Scripture from a Platonic perspective, this was due to the allegorical interpretation that he applied to it. This is what Christian exegetes of the Bible such as Clement, Origen, Gregory of Nyssa, and Evagrius will also do — to the point that, as I thoroughly argued elsewhere (Ramelli, 2008a) most of the important philosophical and *theological* doctrines that passed from Philo on to these Christian Platonists did so through specific *exegetical* points and strategies.

However, unlike some extreme Jewish Hellenistic allegorists against whom he seems to have reacted, Philo did not reject the historical level of the Bible. He kept both the historical and the allegorical planes at the same time, as Origen will do after him, reacting both against literalists and against the extreme ("Gnostic") allegorisers of his own day (Ramelli, 2011f; Ramelli, 2014c). From Philo's perspective, theology mainly coincided with the interpretation of the Bible, which is all about God, and this interpretation was to be performed by means of philosophy — primarily Platonism, but also Stoicism. Philo's attention was directed first and foremost to Scripture, as scholars such as Valentin Nikiprowetzky, David Runia, Peder Borgen, David Winston, and Otto Kaiser have highlighted with good reason (Borgen, 1997; Nikiprowetzky, 1973; Nikiprowetzky, 1977; Runia, 1989; Runia, 2001; Winston, 2002; Kaiser, 2015). Indeed, Philo's attitude was exegetico-theological, but philosophy provided the necessary tool and framework for his scriptural allegorical interpretation. Winston is right, I think, to remark that Philo "wished to link his Platonist views to the Biblical text in order to achieve his goal of preserving his ancestral tradition while yet filling it with a new philosophical content" and that Philo can be described as "a thoroughly Hellenised Jew who has clearly been intellectually seduced by Platonic philosophy, but who nevertheless remained steadfastly loyal to his Jewish faith, and therefore felt compelled to bend every effort to the task of reconciling the two opposing passions that energised his spiritual

<sup>27</sup>I limit myself to referring to Runia, 2011. See also Runia, 2016b.

existence ... He chose to Platonize his Jewish heritage through the medium of Biblical commentary” (Winston, 2010: 235).

Besides Plato (with his transcendence theme plus the warnings in Pl. Tim. 28C), indeed, the roots of Philo’s apophaticism are found in his Biblical exegesis. As I shall indicate in the section below, “Exegetical support to Apophaticism”, Philo interpreted some Biblical episodes as the allegorical expression of the necessity of apophaticism<sup>28</sup>: this meant the awareness of the limit of human cognitive and discursive-expressive power when it came to the Divinity in itself, that is, its nature or essence as distinct from its activities and their products. This presupposed a transcendent notion of the divine, which squares perfectly well with Platonism (at least with Platonism after Aristotle, given his development of transcendentalism) but, because of the transcendence of the biblical God<sup>29</sup>, not with an immanentistic system such as Stoicism — let alone Epicureanism, for which Philo, like Origen later, had very little sympathy. This is why Philo, like most Patristic Platonists, took over Stoic ethical, physical, and logical aspects, but not Stoic metaphysics (or the Stoics’ refusal of Platonic and Aristotelian metaphysics).

These allegorical expressions appear precisely in passages which can be fruitfully compared with the parallel interpretations of Origen and Gregory Nyssen. I shall analyse how Philo grounded his tenet that, because of its transcendence, the Divinity is unknowable in its *essence* (οὐσία), and therefore also ineffable, but knowable through its *activity*. Even the epithets that are ascribed to God in the Bible, according to Philo, do not reveal God’s very essence, but God’s relationship to the creation. What humans can know about God is *that* God is, but not *what* God is. Philo’s God is τὸ γενικώτατον, the most generic being (Gig. 52). And, since God belongs to no class, we do not know what God is (Winston, 1992: 21–22).

Divine revelation in Scripture of course moderates negative theology to some extent, for Philo as well as for his patristic followers such as Clement, Origen, and Gregory of Nyssa, but is also subject to strict rules of interpretation. *Allegoresis*, for Philo and his Patristic followers, is the key to understanding the true meaning of the Bible, but it is also a key available to few — those who master this hermeneutical tool.

<sup>28</sup>Mainly Ex. 20:21 and Ex. 33:20–23; see below, the section on the Scriptural exegetical foundations of apophaticism.

<sup>29</sup>This is emphasized, e. g., in Q.Gen. 2:54; Abr. 79–80; Leg. 3:36, where for this reason God is called ἄπειρος; Somn. 1.67, where God is declared ineffable; Mut. 9–10, where God is said to be incomprehensible, ἀκατάληπτος, cf. Post. 15. See Ramelli, 2014d.

However difficult or in some respects even impossible, the search for God, as Philo insists, is the noblest among human activities, as we shall see. Therefore, the cognitive impairment of human beings before the divine should not stop their “theo-logical” investigation. Philo and the (Platonic) apophatic theologians who were inspired by him<sup>30</sup> show indeed a tension between apophaticism and the discourse on God that they did nevertheless pursue. This, as anticipated at the beginning, is what I call *the dialectics of apophatic theology*<sup>31</sup>. As mentioned, Θεολογία means reasoning and speaking or theory (λόγος) about the divine (θεός), but if the divine is unknowable, how can theology work? This is why Philo, as I shall show in detail below, opted for what I name *the strategy of differentiation*: God’s intimate nature or essence is unknowable, at least to embodied human intellects, but the Divinity manifests itself in its activities. This strategy of differentiation proved enormously influential on later Christian Platonism.

For the Christian Platonists, however, from Origen onwards, apophaticism and its counterpart, mysticism, have also an eschatological dimension as anticipation of the final restoration and deification. This dimension may be lacking in Philo, as will be discussed in the final section of this essay. This obviously bears on the issue of Philo’s elusive view of the end.

#### PHILO’S GNOSEOLOGICAL THEOCENTRISM

Before tackling Philo’s dialectics of apophatic theology and his related strategy of differentiation in depth, it is important to point out what I would name his gnoseological theocentrism. Philo, in other words, placed the knowledge of God at the core of all knowledge. In Philo’s view, the knowledge of God — to the extent that is possible to human minds, even just as knowledge of the existence of God and of God’s operations in the world (see below) — is crucial to human knowledge in general. This is but one aspect (the epistemic one) of the theocentrism of all of Philo’s thought<sup>32</sup>. There can be no knowledge without some knowledge of God. Indeed, Philo describes the right opinion (Leg. 3.31) as “referring all things

<sup>30</sup>Some scholars think they were inspired by a common tradition, rather than a direct influence, see Dodds, 1928; Rist, 1967: 101; cf. also Thesleff, 1994. However, some studies, such as Ramelli, 2008a and other previous studies cited therein show a direct influence of Philo on Patristic apophatic theologians in several cases.

<sup>31</sup>Ramelli, 2014d. For the tension within Neoplatonism between the Neoplatonists’ extensive writings and their acknowledgment that they seek wisdom that cannot be discursively grasped, see Rappe, 2000: IX–XVII passim; also Hoffmann, 1997.

<sup>32</sup>On which see now Holtz, 2017; see also Sterling, 2006.

to God” (Leg. 3.29). Failing to recognise God brings about both ignorance and wickedness: “the wicked person sinks down into his own incoherent (σποράδα) mind as he strives to avoid the One who is” (Leg. 3.37).

For Philo, who follows a well-known Stoic argument, only the philosopher is king, since the king is the one who contemplates the noetic paradigms of the cosmos, like Moses the perfect philosopher (Mos. 2.17) (Damgaard, 2014) — a line that will be developed by Clement of Alexandria (Gibbons, 2015). Now, again, this contemplation is connected with the knowledge of God, not least because the paradigms of the cosmos are in the mind of God, the “noetic cosmos”<sup>33</sup> (a Middle Platonic feature that will be developed by Clement of Alexandria, Origen, and Gregory of Nyssa, all very well acquainted with Philo<sup>34</sup> — and also by Bardaisan of Edessa, whose familiarity with Philo would be very interesting to assess!). Knowledge of God and knowledge of the cosmos are inseparable, and they are both a prerogative of the philosopher. Even an exegetical tool so often used by Philo such as arithmology turns out to be in the service of the knowledge of the cosmos and of God<sup>35</sup>. Philosophy itself is God’s Logos and constitutes the royal way to the divine (Post. 101–102).

Just as all knowledge refers to the knowledge of God, so also all virtues are crowned by piety, the queen of virtues, which is closely related to God and the knowledge of God. For Philo, those who are worthy of the knowledge of God possess piety, the greatest virtue (Spec. 4.135; 147) (Sterling, 2006); the link between knowledge and virtue — which will return prominently in Origen, Gregory of Nyssa, and Evagrius<sup>36</sup> — is also clear from Philo’s principle that virtue illumines the soul, therefore immediately acquiring an intellectual, gnoseological value (Leg. 1.46). As Gregory of Nyssa will detail, “knowledge of the Good that transcends every intellect comes to us through the virtues” (Hom. in Cant. 3.91: Gregorius Nyssenus, Norris, 2012). The lack of virtue, common to most human beings, hinders the functioning of *logismos* to a dramatic extent according to Philo.

<sup>33</sup>See especially Opif. 20: ἐκ των ιδεων κόσμος ἄλλον ἂν ἔχει τόπον ἢ τὸν θειον λόγον; Cher. 49: ὁ θεὸς ... ἀσωμάτων ιδεων ἀσώματος χώρα. Clement will elaborate on this when stating: νοῦς δὲ ἐν χώρᾳ ιδεῶν, νοῦς δὲ ὁ θεός (Strom. 4.25.155.2–157.2).

<sup>34</sup>Ramelli, 2019c; Ramelli, 2011a, reviewed by Simone, 2011; referred to in Maspero, 2013: 79; in Drijvers, 2014: xv; in Gyurkovics, 2016: 281; in Biriukov, 2016: 34, 173.

<sup>35</sup>Moehring, 1995; Berchman, 2013 on Philo’s use of Pythagorean physics and Plato’s *Timaeus*.

<sup>36</sup>See the introductory essay (VII–LXXXIV) and the commentary on KG 1.32 in Ramelli, 2015a.



Consistently with the centrality of God and the knowledge of God for Philo, Carlos Lévy calls Philo's doctrine of the soul a "religious psychology", meaning "one in which it is not important to determine the exact nature and function of the soul, but its relation to God" (Lévy, 2019; Cover, 2014). Everything, indeed, revolves around God: Philo defines soul as a divine emanation and identifies the real human prerogative as the capacity for worshipping the One Being, God (Somn. 1.35). According to Philo, *logismos* is not a property of humans, but a gift from God. In Cher. 69 Philo stresses the weakness of human reason, as he also does, and to a greater extent, in Praem. 29, where he warns against the self-affirmation of human λογισμός (reasoning faculty) and αἴσθησις (sense perception). One should rather "take God for one's sole stay and support with a reasonableness whose resolution does not falter, and a faith unswerving and securely founded" (Praem. 29).

In Congr. 155, Philo proposes a positive meaning of *logismos* in opposition to human lower faculties: "mind is more powerful, more active (δυνατώτερον καὶ δραστικώτερον), and altogether better than the hand". In Mos. 2.185, *logismos* is described as "the highest authority within us", because it is the part of the soul that can make us closer to God as far as possible. The key resides in the relation of one's *logismos* to God. The notion that underlies Philo's words here is that of ὁμοίωσις Θεῷ<sup>37</sup>, both a Biblical (Gen. 1:26) and a Platonic (Theaet. 176AC) ideal, which was received by Aristotle (EN 10.7.1177b), Antiochus of Ascalon (ap. Cicero Leg. 1.8.25), Philo (Opif. 142–144), and Middle Platonists<sup>38</sup>: for Origen this was a further proof that Plato was inspired either by Scripture or by the same Logos who inspired Scripture. Indeed, in Prin. 3.6.1 Origen states that Theaet. 176B corresponds closely to Gen. 1:26. Actually, the *Tübingen Theosophy* 1.40 as well recognised that not only "pagans" but also Moses maintained this ideal<sup>39</sup>. The basis, according to Origen, who reasons like Philo in Mos. 2.185 above, is the "affinity" between human *nous* and God, who is *nous* (Princ. 1.1.7). The same was maintained by Clement, another good knower of Philo<sup>40</sup>.

<sup>37</sup>See also Phdr. 248A; 253B; Rep. 10.613A; Pl. Tim. 47C; Leg. 4.716B–717B; Merki, 1952; in Plato: Sedley, 1999; Annas, 1999; Armstrong, 2004; Lavecchia, 2005; Riel, 2013: 19–24.

<sup>38</sup>Eudorus, frg. 1 Mazzearelli: "for Socrates, Plato and Pythagoras the *telos* is ὁμοίωσις Θεῷ"; Albinus Isag. 6.4; Alcinous Didask. 28.1; 2.2; Anonymous C.Theaet. 7.18. On the passage from the Stoicizing "concordance with Nature" to that of "assimilation to God" as *telos* in Middle Platonism, see Boys-Stones, 2018: 437–456.

<sup>39</sup>Beatrice (ed.), 2001: 21. This text also describes the Son-Logos as *homoousios* with the Father in 1.45 (ibid.: 23). On the *Theosophy* see now Busine, 2016.

<sup>40</sup>Strom. 4.25.155: νοῦς δὲ ὁ θεός. Examined in Ramelli, 2019c.

THE INTELLIGIBLE FORM OF GOD, THE LIMITS OF HUMAN  
EMBODIED KNOWLEDGE, AND MYSTICAL KNOWLEDGE

Crucial to the issue of the knowledge of God in Philo is the fact that he seems to have been the first to mention an intelligible Form of God<sup>41</sup>, a notion with Platonic roots: God's Logos, for Philo, is the archetypal idea of the ideas (ἀρχέτυπος ἰδέα τῶν ἰδεῶν)<sup>42</sup>. In *Somm.* 1.232, he mentions "the archetypal Form" (τὸ ἀρχέτυπον εἶδος) of God. Incarnate souls, that is, souls that are found in bodies such as those of human beings living on earth, cannot have any grasp of the Form of God, which is only accessible to incorporeal souls, such as those of angels who serve God and are close to God. Angels, indeed, are described as disembodied souls, without any irrationality, similar to monads through their pure *logismoi* (*Spec. Leg.* 1.6). From the very ontological point of view, thus, the fact of being embodied renders this kind of perfection impossible. Origen, indeed, will take on this point by Philo, like many others related to apophatic theology and all of philosophical theology. Origen will stress not only the thesis of the incomprehensibility of God's nature or essence on the epistemic plane, and the possibility for humans to know only God's activities and the expressions of God's power (a tenet that from Philo passed on to several Patristic authors), but also the emphasis on the limitedness of human intellectual capacity, all the more on earth, which Philo had highlighted: "In the limits of our scarce forces, we have known the divine nature (*natura*) by considering it more from its works (*ex operum suorum contemplatione*) than through our cognitive capacity (*nostris sensu contemplatione*). We have observed its visible creatures and have known by faith those invisible, because human frailty (*humana fragilitas*) cannot see everything with its eye and know everything with its reason (*ratione complecti*). For the human being is the weakest and most imperfect among all rational beings" (*Princ.* 2.6.1).

Philo insists that incarnate human beings cannot know God, or contemplate God's intelligible Form, also in *Spec. Leg.* 1.45. Here Philo is reporting Moses' words, which address God: "I bow before Your admonitions, that I never could have received the manifest Form of your appearance (τὸ τῆς σῆς φαντασίας ἐναργές εἶδος), but I implore You that I may at least contemplate the glory that is around You (περὶ σέ)". We shall return very soon to the distinction that Philo draws between seeing God (banned to humans on

<sup>41</sup>See also Giulea, 2015: 268–269.

<sup>42</sup>*Migr. Abrah.* 18.103; *Opif.* 16; *Her.* 280; *Mut.* 135, 146; *Somm.* 1.188; *Spec.* 1.171 etc.

earth) and what is “around God” (permitted), which will have a remarkable *Wirkungsgeschichte* especially in Christian Platonism.

First, in the light of Philo’s remarks concerning the inaccessibility of the Form of God for embodied humans, we have to ask the following question: when Philo speaks of the “heir of the divine things” in *Quis heres rerum divinarum sit*, and he is thinking of the person who inherits what is divine, does this include the knowledge of God? If so, wouldn’t this contradict the inaccessibility of the Form of God? The answer seems to be that there is in fact no contradiction, since Philo envisages a kind of knowledge of God that is not discursive knowledge, and not even the intuition of an intelligible Form, but a mystical, ecstatic knowledge—besides the knowledge of the existence of God and that of God’s powers, activity, and operations (on which see more thoroughly the next section: *The Strategy of Differentiation*).

Indeed, in Her. 68 Abram, before becoming Abraham, asks who will inherit the divine things, and the reply he receives points to a mystical knowledge of God, which requires an ecstasy, a leaving behind of oneself: the heir will be “not the way of thinking that abides in the prison of the body of its own free will, but that which, released from its fetters into liberty, has come forth outside the prison walls, and, so to say, has left itself behind”<sup>43</sup>. This ecstasy is further detailed by Philo as an allegorisation of Abram’s departure from his land: “Leave not only your land, that is, the body; your family, that is, the senses; your father’s house, that is, the *logos*—but also become a fugitive from yourself, and exit yourself” (Her. 14). To inherit God, that is, to know God, means to perform an ecstasy or departure from one’s very self—body, senses, *logos*, and all. This idea will be taken over and developed by Gregory of Nyssa, who will theorise what is known as *epektasis*: not only *ekstasis*, that is, going out of oneself to find God, but also a continual striving towards God, without end, an ideal that finds its roots in Origen<sup>44</sup>. This means not only setting aside sense-perception and the form of knowledge based on sense-perception, but also rational knowledge, with its knower-known dualism (Ramelli, 2014d).

The same is stressed by Philo in Mos. 2.162–163: in the divine darkness, both sense-perception and intellection are left behind. What must be achieved is a form of ecstasy that is the fourth, and highest, kind of

<sup>43</sup>Trans. Colton-Whitaker with slight modifications. On Abraham in Philo Yoshiko Reed, 2009. On mystical theology in Philo see Noack, 2000.

<sup>44</sup>As I argued in Ramelli, 2018a, referred to by Moreschini, 2016: 1544; by Oort, 2019; Maspero, 2018: 365 *passim*.

ecstasy classified by Philo in Her. 51: the divine possession that is typical of prophets<sup>45</sup>. In this case, the human *logos* must set, like the sun, and when darkness spread after sunset, this turns out to be the divine light, which overpowers human faculties and is therefore experienced as darkness. This intellectual passivity, however, differs from passion, the former being utterly positive, being a sign of divine agency, the latter negative, being the opposite of the ethical ideal of *apatheia*<sup>46</sup>.

Philo himself experienced divine possession, as he recounts, and in this state his knowledge seems to have been “divine” in the sense that it came directly from God, not in the sense that he could have either a discursive or an intuitive knowledge of God’s essence. The presupposition is, again, that one must empty oneself: he had to be “empty” in order for him to “become full all of a sudden”; he was “showered with ideas falling from on high” (Migr. 7). “Language, ideas, light, and keenest vision” were all received by him “as in a clearest showing”: he obtained knowledge from God. But again the knowledge of the essential Form of God is (here only implicitly) precluded.

The Hebrew Bible’s terms *urim* and *thummim*, designating parts of the vestments of the high priest, are translated in the LXX as δῆλωσις and ἀλήθεια (Kamesar, 2016). According to Philo, both of these concepts have much to do with knowledge, and possibly with the knowledge of God — to which, as we have seen above, all knowledge refers. For δῆλωσις represents the *logos prophorikos*, which is uttered, and ἀλήθεια the *logos endiathetos*, which is immanent (Spec. 4.69; QE 2.116; Mos. 2.127–129) — and which can be guaranteed to be true only if it is that of God or if it comes from God. In Ex. 28:30 LXX and Lev. 8:8 LXX, the breastplate of the high priest, on which the *urim* and *thummim* are found, is called λογεῖον or λόγιον, which Philo connected with the *logos* (QE 2.110–111; 2.116). The fact that the *logos*, δῆλωσις, and ἀλήθεια belonged primarily to the high priest — according to an interpretation that was taken over by Origen<sup>47</sup> — suggests that the knowledge they indicate refers first and foremost to the knowledge of God, and that this comes from revelation and worship, represented by the high priest. Again, however, there is no hint that humans can achieve a discursive or intuitive-intellectual knowledge (in Platonic terms, coming

<sup>45</sup>For Philo’s impact on Origen’s theory of prophecy see Ramelli, 2017c.

<sup>46</sup>For Philo’s association of passion with feminine imagery, as opposed to positive ecstasy, see Mackie, 2014.

<sup>47</sup>Hom. Lev. 6.4, followed by Jerome, Comm. Hos. 3.4–5.

from  $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$  or  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) of the Deity's essence. The mystical knowledge of God is of a different kind.

#### THE STRATEGY OF DIFFERENTIATION

This does not mean that Philo thought that humans on earth can know absolutely nothing of God. He rather availed himself of the above-mentioned strategy of differentiation, as a reaction to the issue posed by the dialectics of apophatic theology, and thereby established that what is unknowable is God's essence, and what is knowable is God's powers ( $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$ ) and operations / activities ( $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ ). This differentiation will return in various Patristic theologians, and especially in Gregory of Nyssa<sup>48</sup>.

Indeed, Philo elaborated his whole doctrine of God's powers as knowable expressions of the unknowable divinity<sup>49</sup>. God's *dynameis* are, as it were, impressed upon the human mind as far as the latter can receive them (Leg. 2.1–3). Logos and Wisdom were prominent among God's *dynameis*; creative, royal, gracious, legislative, and providential powers are the main divine powers that Philo singles out<sup>50</sup>. At least Clement of Alexandria, Origen, and Gregory of Nyssa were indebted to Philo in this respect, and more generally in their theology, both apophatic and cataphatic (as was also the theology of another early Christian Platonist, Basilides: he reserved apophatic theology to the transcendent Deity, who is “not even ineffable”, and cataphatic theology, in positive or comparative degrees, to the cosmic degrees of the divine<sup>51</sup>).

Philo's Logos and Dynamis of God — which in turn bear similarities with the Middle Platonic theological Logos of Plutarch's *De Iside et Osiride*, as noted by Harold Tarrant (Tarrant, 1996) — in some respects became Christ-Logos in Clement, Origen, and other Christian thinkers; Clement took over Philo's doctrine of the divine *dynameis* and for the most part transposed them to Christ-Logos<sup>52</sup>.

<sup>48</sup>A thorough investigation of the views of Gregory of Nyssa and the other Cappadocians here is offered in Ramelli, 2019d.

<sup>49</sup>See Frick, 1999: 73–88; Calabi, 2008; Alexandre, 2015: 9–35; Runia, 2015: 245–256; Ramelli, 2017b.

<sup>50</sup>On the (relative) revelatory power of the Logos in Philo see Albano, 2014.

<sup>51</sup>See Hertz, 2017.

<sup>52</sup>See Runia, 2004. On divine  $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$ , which count 187 occurrences in Philo's corpus (of which 79 singular), see Termini, 2000, who argues for their theophanic nature vs. an independent ontological reality; Calabi, 2004; Neher, 2004: 155–63.

Clement's apophaticism and his distinction between God's powers (knowable) and God's essence (unknowable) derives mainly from Philo. For Clement, too, the human *logos* is frail and incapable of grasping or expressing God; the names and appellatives that both philosophers and poets have attached to God "do not express God's essence, which is ineffable, but God's powers and operations" (Strom. 6.18.165; 5–166.2) (Trigg, 1997; Choufrine, 2002; Hägg, 2006; Hoek, 2009; Attridge, 2017). Philo also seems to have contributed to shape Origen's concept of the divine Hypostasis of the Son, Christ-Logos, as I have suggested elsewhere<sup>53</sup>

The divine power is an aspect of the divinity that can be known together with its operations, as opposite to its unknowable essence/nature. This dichotomy will be developed especially by Origen and Gregory of Nyssa<sup>54</sup>. Jang Ryu distinguishes two epistemological approaches to the issue of the knowledge of God and its limits in Philo's oeuvre, one in each of his exegetical series of writings: in the Allegorical Commentary (Ryu, 2015: 23–70) and in the Exposition of the Law (ibid.: 71–147). While these two perspectives depend on Philo's prevailing interests in each of the two sets of writings, and Ryu's analysis is basically sound, the main tenet of Philo's general strategy of differentiation, namely the unknowability of God's essence and of the knowability of God's existence and works, holds true, I find, as representative of Philo's thought as a whole.

To Philo's mind, even the knowledge of the divine powers, let alone of God's essence, is not a purely human achievement, but a gift from God: "How could the soul have conceived of God, had He not 'breathed into' it [...] the human mind would never have ventured to soar so high as to grasp the nature of God, had not God Himself drawn it up to Himself, so far as it was possible that the human mind should be drawn up, and stamped it (ἐτύπωσε) with the powers that are within the scope of its understanding" (Leg. 1.38). The last sentence would even suggest that there are other powers that are beyond the grasp of embodied human intellects' understanding (on the limits of embodied human knowledge, as opposed to that of angels, see above the remarks in section "The Intelligible Form of God, the Limits of Human Embodied Knowledge, and Mystical Knowledge"). In this connection, it is worth noting that Philo influenced Clement in the

<sup>53</sup>Ramelli, 2012a; further in "The Logos / Nous One-Many between 'Pagan' and Christian Platonism", forthcoming in *Studia Patristica*.

<sup>54</sup>As is argued in Ramelli, 2014d. On Philo's understanding of the mysteries of Jeremiah and Moses see Gregory Sterling, 2017. On Gregory's mystical theology see Ramelli, 2018a and Ramelli, 2019e.

exegesis of Ex. 33:13ff. and in his related apophaticism. For Philo, Ex. 33:13 indicates that it is the Divinity itself that makes itself known; Clement took over this exegesis, only adding the identification of the divine Logos, mediator of this knowledge, with the Son: “Only through divine grace and through the Logos coming from God can one conceive the Unknowable (τὸ ἄγνωστον)” (Strom. 5.12.82.4).

The “strategy of differentiation” in Philo is also a basis for a concept of θεώσις that does not derogate from the strict unicity of God<sup>55</sup>: although Moses is often called θεός by Philo, for example in Mos. 1.158–9, Sacr. 9–10, and Somn. 2.189, this should be understood precisely against the backdrop of the “strategy of differentiation”, as a reference, not to the unknowable essence of God, which cannot admit of ontological participation by a creature, but to God’s ἐνέργεια or activity in the created world, which is shared, in this case, with Moses. Therefore, Philo can call Moses θεός without implying that Moses participates in the very essence of God.

For Philo, as later for Clement, Abraham sees the place of God from far away (Gen. 22:4) because the place of God is difficult to reach. This is what Plato called “the region of Ideas / Forms” (χώρα ἰδεῶν), having learnt from Moses that it is a region because it encompasses the multiplicity and totality of beings (Strom. 5.11.73.3; elsewhere in the *Stromateis*, too, Clement equates the χώρα ἰδεῶν with *nous*, primarily God’s *Nous*, but also the *nous* in every human being<sup>56</sup>). Here, Clement is using again Philo’s exegesis of Gen. 22:4. Concerning divine appellatives, such as One, Good, *Nous*,

<sup>55</sup>See Pino, 2017.

<sup>56</sup>In Strom. 4.25.155.2–157.2, examined in “The Logos-Nous One-Many”. Clement begins to speak in 155.2 of a God posited by Plato that contemplates the Ideas (τὸν τῶν ἰδεῶν θεωρητικὸν θεόν), like Numenius’ θεωρητικός God (F16.10–12), because it contains the Forms of all, as Christ-Logos-Wisdom does in Origen. Clement is observing that, according to Plato, the *nous*, or Intellect, is like a divinity which is able to contemplate the Ideas and the invisible god and inhabits the human beings (155.2). The *nous* or intellect is the seat of the Ideas, and is itself God, as God is *nous* (νοῦς δὲ χώρα ἰδεῶν, νοῦς δὲ ὁ θεός). Note the recurrence of the expression χώρα ἰδεῶν. Now, this god who can contemplate the invisible God (τὸν ἀοράτου θεοῦ θεωρητικὸν θεόν) lives within humans and is indeed human *nous*; indeed, Socrates called “god” the Stranger of Elea, because he was most dialectic. The soul depicted by Plato, absorbed in the contemplation of the Ideas and detached from the sense-perceptible world, is assimilated by Clement to an angel who is with Christ, contemplates (ἰσ θεωρητικός), and always looks at the will of God (155.4). Clement, building up the equation, soul: Ideas = angel: Christ, draws a parallel, not only between the soul and an angel, but also between the Ideas and Christ. This, which at first might sound odd, is perfectly clear on the basis of Clement’s very notion—surely partially indebted to Philo—of Christ as Logos and, as such, as the seat of the Ideas (again, χώρα ἰδεῶν).

Being, or Father, “none of these, taken separately, can designate God, but all of them together indicate (ἐνδειακτικῶς) the power of the universal Master” (Strom. 5.12.82.1–2). For Philo as well as for Clement, no divine name reveals the essence of God — thus, in Protr. 11.114.1–2, God is inaccessible light — but they indicate the divine powers and activities, which are knowable.

The knowledge of God can be only knowledge of God’s manifestations in the world through divine powers and activities such as creation and providence, which do not convey the knowledge of God’s essence. Philo warns that one has to lift one’s intellectual eyes above creation — beyond all created beings — to apprehend God (Leg. 3.100–102). Indeed, there can be knowledge of the Divinity itself, but not discursive or intellectual knowledge, namely not dualistic knowledge as a cognitive relation of knower and known — something that Plotinus later will locate at the level of the Nous, but which the superior One transcends: thence, only mystical, non-dualistic knowledge is possible in the case of the One, as Plotinus emphasises<sup>57</sup> — but a mystical knowledge, which is not dichotomous (in the knower-known divide), but unitive<sup>58</sup>. Within such a framework, it will not come as a surprise that, like Plutarch and later Clement<sup>59</sup>, Philo characterised the instruction in the “Mosaic philosophy” as an initiation into the mysteries<sup>60</sup>. In *Cher.* 42–48 Philo speaks of the knowledge of God in terms of piety and adopts mystery terminology — just as Clement and Origen will do when speaking of theology as “epoptics”<sup>61</sup>.

Indeed, expounding the division of philosophy into ethics, physics, epoptics, and (optionally) logic — the Stoic tripartition plus *epoptica* — Origen posits epoptics as the crowning of philosophy: now, epoptics is theology (*de divinis et caelestibus*)<sup>62</sup>, which he thus deems part and parcel of philosophy, insisting that theology cannot be studied without philosophical bases (Comm. Cant. prol. 3.1–3). Porphyry too divided Plotinus’ *Enneads* into

<sup>57</sup>See Ramelli, 2014d.

<sup>58</sup>See also Afterman, 2013 on direct mystical vision of God and union with God.

<sup>59</sup>For Clement see Ramelli, 2016d; Ramelli, 2018c; for Plutarch, see Is. 68.378B: “We must take the *logos* that comes from philosophy as a mystagogue”. A comparison between Philo’s and Plutarch’s theology is offered in Brenk, 2014.

<sup>60</sup>See on Philo Riedweg, 1987; N. Cohen, 2004: 173–188. Philo was highly critical of “pagan” mysteries per se, as is clear from Spec. 1.319–323. See Nuffelen, 2011: 201–205.

<sup>61</sup>Clement, Strom. 1.176.3; 1.15.2; 5.66.1–4; Div. 37. See Ramelli, 2015b.

<sup>62</sup>According to Theon of Smyrna, epoptics for Plato was metaphysics, the study of the Ideas (Exp. mathem. 15.16–18 Hiller). According to Plutarch, Is. 77.382DE, for Plato and Aristotle epoptics studied “what is first, simple, and immaterial”.



ethics (1), physics (2–3), and epoptics (4–6) — without logic. Indeed, according to Plotinus, too, philosophy included the investigation of the divine and the divine realm, which was metaphysics at its highest level. Aristotle himself treated theology as a synonym of metaphysics, as opposed to physics: “Three are the theoretical branches of philosophy: mathematics, physics, and theology (μαθηματική, φυσική, θεολογική)” (Aristotle, *Metaph.* 1026a18). Thus, Plotinus’ discourse on the One is both protological (taking the One as first principle) and theological (taking the One as supreme deity), but theological theory — theology — can only be attempted, suggestive, and hinted at<sup>63</sup>.

The association between theology and mysteries is well attested, as I mentioned, already in Philo. In *Cher.* 42 he claims to teach as a hierophant “the divine mysteries” (τελετὰς θείας) only to those initiates (μύστας) who are worthy of the most sacred mysteries (τελετῶν τῶν ἱεροτάτων), who are also identified as those who practice the true piety (εὐσέβειαν). Here, we see again the virtue of piety as central to the knowledge of God. Philo can present himself as a hierophant who initiates others because he in turn has been initiated into Moses’ “great mysteries” (μεγάλα μυστήρια, *Cher.* 49 — a terminology that Clement will abundantly deploy), which enabled him to reach “the knowledge of the Cause and of virtue” (*Cher.* 48).

In this way, Philo keeps to what I have called the dialectics of apophatic theology: he speaks of the knowledge of God, the Cause, but at the same time he warns that this knowledge is a mystery. Remindful of Philo, Clement *Strom.* 2.6.1 will cast Moses’ entrance into the darkness on Mount Sinai as a journey towards the intelligible realities, the Tabernacle containing (Middle Platonically) the paradigms of the cosmos with all existing beings, to which only Christ-Logos grants access as to “the great mysteries” (*Strom.* 2.134.2)<sup>64</sup>. Elsewhere too, indeed, Philo pointed out that the Temple is the cosmos itself<sup>65</sup>, and his identification of the soul with the Temple as God’s house (*Cher.* 99–100) was developed by Origen’s spiritual reading of the Temple as composed by rational souls. This is why in *Comm. Jo.* 6.1.1–2, identifying the precious stones that make up the Temple with rational creatures, Origen called the temple a “rational building”<sup>66</sup>. Origen, indeed, conflates the Temple

<sup>63</sup>See Ramelli, 2014d.

<sup>64</sup>See Kovacs, 1997; for the reception in Gregory of Nyssa see Artemi, 2015, and especially Conway-Jones, 2014 and review Ramelli, 2017a. See also Carabine, 1995; Alessio, 2013.

<sup>65</sup>*Spec.* 1.66–67; *Somm.* 2.248–251.

<sup>66</sup>See also *H. Luc.* 20: “I suspect that it is the Christian full of faith, and not the construction built by earthly labour as a type, to be the rational Temple of God, the living and true Temple”.

as Christ's body (Cels. 8.20: a *logikon* is "a precious stone of God's whole temple") with Revelations' City of God of precious stones (C. Rom. 8.8.10).

#### EXEGETICAL SUPPORT TO APOPHATICISM

Philo's theory of the knowledge of God, essentially resulting in apophatic and mystical theology, is grounded not only in Platonic categories of thought, but also in his Biblical exegesis — which, as I pointed out above, was performed through a Platonic lens. Philo read some scriptural passages (such as Ex. 20:21 and Ex. 33:20–23, examined below) as expressing allegorically that an apophatic approach to theology is indispensable. Through this kind of exegesis, he intended to raise the awareness of the limits of the cognitive discursive-expressive power of embodied human beings with respect to the divinity in itself, i. e. the divine nature or essence (φύσις, οὐσία) as distinct from the divine powers and activities (δυνάμεις, ἐνέργειαι) and their products.

This clearly presupposed a transcendent notion of the divinity, which squares with Platonism, but, as anticipated above<sup>67</sup>, not with an immanentistic system such as Stoicism (the latter influenced Philo as well, but more on the ethical than the ontological plane, and Philo tended to subordinate Stoicism to Platonism<sup>68</sup>). But Philo aimed at showing that this theory is what emerges from Scripture itself and is ferreted out through meticulous and consistent exegetical efforts.

The allegorical expressions of the necessity of apophatic theology according to Philo appear precisely in passages which can be compared<sup>69</sup> with the parallel interpretations of Origen and Gregory of Nyssa. This means that there was a strong continuity in this respect between Philo, Origen, and Gregory of Nyssa, and that the very tenets of apophaticism — just like other philosophical and theological doctrines — were conveyed precisely through scriptural exegesis.

Indeed, it is through Biblical exegesis that Philo himself came up with, and posited his main tenet of the strategy of differentiation: namely, the immensely influential principle that the divinity is unknowable in its essence (οὐσία), and therefore also ineffable (*Mut.* 11–13<sup>70</sup>), but knowable through its activity. Consistently, in *Spec.* 1.32 Philo gives up determining "what is

<sup>67</sup>In the section "Philo's Theology between Platonism and the Bible, and What Will be Argued".

<sup>68</sup>This subordinating tendency is rightly noted in Bonazzi, 2008.

<sup>69</sup>See Ramelli, 2008a.

<sup>70</sup>See Runia, 1988.

God's essence" or οὐσία<sup>71</sup>. For "What Is cannot be grasped *from itself* alone, without anything else, but *only through its works*, either qua creator or qua ruler" (μη δύνηται τὸ ὄν ἄνευ ἐτέρου τιῶς ἐξ αὐτοῦ μόνου καταλαβεῖν, ἀλλὰ διὰ τῶν δρωμένων ἢ κτιζόν ἢ ἄρχον, Abr. 122). These works are the *energeiai* or activities or operations of God, descending from God's *dynameis* or powers. The Divinity in itself, in its very nature, is "ineffable, unintelligible, impossible to grasp" (Mut. 10; 15). Even the epithets that Scripture attaches to God do not describe God's very essence (οὐσία), that is, God's true nature or φύσις, but they rather indicate God's relationship to the creation. This is why Philo insists that what human beings — at least in their embodied existence on earth — can know about God is *that God is*, as Ex. 3:14 reveals ("I am the One who Is"), but not *what God is* (Mos. 1.75). Indeed, in the large fragment *De Deo* or (using the title attributed to this text by Abraham Terian) *De visione trium angelorum ad Abraham*, 4, Philo warns that even "Existing" is not God's personal and proper name, since God is unnamable and ineffable, being also inapprehensible<sup>72</sup>.

Human intellectual faculties cannot grasp God's essence due to God's transcendence; however, the revelation of God in Scripture represents an important factor that moderates apophatic theology for Philo (Leg. 3.100), just as later for Clement, Origen, Gregory of Nyssa, and Evagrius. The gnoseological help available from Scripture, however, is subject to precise hermeneutical rules in Philo's view. Allegoresis, in the sense of the allegorical exegesis of a sacred, authoritative text — in the case of Philo and his patristic Platonic followers, that of Scripture, but in the case of "pagan" Neoplatonists, for instance, poetry and various forms of traditional myths and rituals<sup>73</sup> — is the key to comprehending the true meaning of the Bible. Now such a key was available to few, those who mastered this philosophical tool. This will also be the case from the viewpoint of Clement and, to some extent, Origen and Evagrius, but also "pagan" Middle Platonists and Neoplatonists who applied philosophical allegoresis to Homer and other traditional, authoritative texts, just as the Stoics had done before them<sup>74</sup>. Philosophy is therefore the key to the knowledge of God, which in its highest form becomes mystical. Origen

<sup>71</sup>See also Spec. 1.43; Deus 62; Post. 15.

<sup>72</sup>Trans. Terian with slight modifications. I adopt Abraham Terian's title of this work by Philo, which he studies and translates in Terian, 2016.

<sup>73</sup>See Ramelli, 2014e.

<sup>74</sup>See, e. g., Ramelli, 2019g.

based his allegorical exegesis of Scripture on Philo, who inspired it deeply<sup>75</sup>, on Paul, who is the main Scriptural authority that Origen cites in support of Biblical allegorical exegesis (Ramelli, 2018e), and on Stoic allegorists such as Cornutus and Chaeremon<sup>76</sup>.

Philo bases his apophatic theology on Ex. 20:21, like Clement, Origen, and Gregory of Nyssa after him. This is the episode in which Moses enters the darkness in which God is: “Now the people were standing at a distance, but Moyses went into the darkness (σκότος) where God was” (NETS). Philo and his followers read this darkness as an allegory of God’s unknowability<sup>77</sup>. Darkness is a metaphor of human cognitive limits before the divine and, as I mentioned above when speaking of Philo’s allegory of the setting of human rational faculty, at the same time is divine light, which is too strong for human faculties and thereby humans see it as darkness. It is a metaphor of apophatic theology, that is to say, the awareness that the human *logos* (word and thought) cannot grasp and express the divinity, whose transcendence is allegorised as a light that is so bright as to blind human (intellectual) eyes. Not even the wise can see God (Abr. 79–80). Jacob struggles to see God—the meaning of “Israel”<sup>78</sup>: so, Israel is whoever sees God. Of course, it all depends on how this seeing or knowing God is conceived. What Israel certainly sees is *that* God exists; *what* God is, is often deemed precluded to humans here by Philo<sup>79</sup>.

In the foundational Biblical text for apophatic theology, Ex. 33:20–23, God states that Moses will not be allowed to see God’s face, but he will only be able to see God’s back: “You shall not be able to see my face. For a person shall never see my face and live [...] You shall stand on the rock. Now, whenever my glory passes by, then I will put you in a hole of the rock, and I will cover you with my hand until I pass by. And I will take my hand away, and then you shall see my hind parts, but my face will not appear to you”. Philo interprets v. 23 about seeing only the “back” of God, but not God’s face, as expressing allegorically that only what is “behind” God, “at his back”, “after” God—including his operations and works—is knowable

<sup>75</sup>See esp. the above-mentioned Ramelli, 2012b, reviewed in Runia et al., 2014: 220; received by Kovacs, 2016: 23; Platova, 2016: 50; by Rogers, 2017: 10.

<sup>76</sup>So Porphyry, in a fragment quoted by Eusebius (C.Chr. F39), analysed in Ramelli, 2009b. There are also traces of Stoic allegoresis in Origen, which I documented in Ramelli, 2006; Ramelli, 2011f and further in a book on Origen in preparation, the chapter on exegesis.

<sup>77</sup>Philo Post. 14; Mut. 7.

<sup>78</sup>See Birnbaum, 1996.

<sup>79</sup>On thegnoseological use of the figures of Abraham and Jacob see Bittrich, 2013.

to humans on earth: “God says: ‘You will see my back parts (τὰ ὀπίσω), but my face (τὸ πρόσωπον) you will not behold’. For it is sufficient for the wise man to know what comes after and follows (τὰ ἀκόλουθα καὶ ἐπόμενα), and the things which are after God (ὅσα μετὰ τὸν θεόν); but whoever wishes to see the principal Essence / Being (τὴν δ’ ἡγεμονικὴν οὐσίαν) will be blinded by the exceeding brilliancy of its rays before he can see it” (Fug. 165). Here we find again at work the metaphor of the divine light that blinds and therefore manifests itself as darkness to human impaired intellectual sight.

The visual metaphor of blindness caused by the excessive brightness of the divine essence was indeed typical of Philo (Bradshaw, 1998). Gregory of Nyssa was later inspired by Philo in his exegesis of this scriptural passage with reference to apophatic theology (as well as in what I would call his “theology of silence”<sup>80</sup>), although, as I suggested elsewhere,<sup>81</sup> he seems to have read Philo’s words through the filter of Origen (there can be scarce doubt that Gregory had direct access to Philo’s works, but his reception of specific exegetical points and themes are clearly shaped by Origen’s exegesis). The difference between Philo and Origen in this particular exegesis is that Origen seems to introduce an eschatological nuance in the interpretation of τὰ ὀπίσω that is absent in Philo. This is indeed a more general element of disagreement between Philo and Origen, as I shall point out in the final section of this essay: Origen’s thought is strongly eschatologically oriented, whereas Philo’s eschatology is very elusive<sup>82</sup>.

Philo states in a different context that when the mind becomes pure and monadic, then it can “see God” or know God (Mos. 2.288), just as Israel is the “seer of God”. The issue here is whether this “seeing God” may mean seeing or knowing the very essence of the Divinity. Even in Abr. 121–122, what is described are the powers or *dynameis* of God, God’s relation to creation<sup>83</sup> and the number of God one or three (something of course very suggestive for later Christian Trinitarian theologians), rather than the very essence of God: “The one in the middle is the Father of the universe, who in the sacred Scriptures is called by his proper name, ‘I am that I am’; and the beings on each side are those *most ancient powers* which are always close to the living God, one of which is called his *creative power*, and the other his

<sup>80</sup>Argument in Ramelli, 2012c, received in Iozzia, 2015: 106.

<sup>81</sup>In “Philosophical Allegoresis”.

<sup>82</sup>This is to some extent a characteristic of contemporary Judaism, as delineated in Klawans, 2012.

<sup>83</sup>See my Ramelli, 2017b.

*royal power*. And the creative power is God, for it is by this that he made and arranged the universe; and the royal power is the Lord, for it is fitting that the Creator should lord it over and govern the creature. Therefore, the *middle person* of the three, being *attended by each of his powers* as by body-guards, presents to the mind, which is endowed with the faculty of sight, a vision at one time of *one being*, and at another time of *three*; of one when the soul being completely purified, and having surmounted not only the multitudes of numbers, but also the number two, which is the neighbour of the unit, hastens onward to that idea which is devoid of all mixture, free from all combination, and by itself in need of nothing else whatever; and of three, when, not being as yet made perfect as to the important virtues, it is still seeking for initiation in those of less consequence, and is not able to attain to a comprehension of the living God by its own unassisted faculties without the aid of something else, but can only do so by judging of his deeds, whether as creator or as governor...”

Through allegoresis, Philo refers to Ex. 33:20–23 to God’s unknowability also in Spec. 1.32.50. Philo’s exegesis, which was followed rather closely by Origen and Gregory of Nyssa, is that God’s existence is easy to apprehend, but God’s essence or nature is impossible to grasp. However, as we have seen, Philo insists that the search for God — and therefore the whole theological endeavour — is the noblest of all human activities. As a consequence, the unknowability of God’s essence should not discourage human “theo-logical” investigation.

Indeed, as I have examined in the course of this analysis, Philo, like later Platonist philosophers-theologians such as Clement, Origen, Plotinus, and Gregory of Nyssa, reveals a tension between the apophatic theology that he professes (with its claim that the Divinity cannot be known in its essence or expressed by humans because of its transcendence) and the θεο-λογία or theory / discourse about the divine that he does not renounce pursuing — and even recommending as the highest human activity. In order to develop his theory / discourse about the divine notwithstanding its unknowability, Philo, like the above-mentioned Platonists, “pagans” and especially Christians, pursued what I have called a strategy of differentiation. He thereby posited that, while the Divinity’s very nature or essence is inaccessible, it manifests itself in its powers and operations and their effects.

THE ROLE OF PLATONISM, THE QUESTION OF PHILO'S ESCHATOLOGY,  
AND ITS RELATION TO APOPHATICISM  
THROUGH THE RESTORATION TO GOD

Philo's above-mentioned conviction that the divine in its essence cannot be grasped by the minds of human beings is similar to that of Plotinus, Origen, Gregory of Nyssa, and other philosophers-theologians who shared the same philosophical tradition (Platonism), notwithstanding their different religious affiliations (Jewish, "pagan", or Christian). In this framework, Platonism seems to have played a remarkable role, since the Platonic category of transcendence applied to God—as opposed to immanentistic systems such as Stoicism—helps to explain the largely homogeneous nature of their reflections on God as unknowable to human minds qua object in a subject-object cognitive relation, but an object which can nevertheless be experienced in a meta-intellectual way (what we might call mystical knowledge, as I have shown above in the case of Philo). Plotinus opposed dualistic intellectual knowledge, imprisoned in the knower-known dualism, to mystical "knowledge", which allows one to "touch" the One (God), while one cannot "see" it either with the eyes of the body or with those of the soul. But God simply becomes "present" (a notion that is central to Philo's theology as well (Leonhardt-Balzer, 2014)). This is a way of hinting at what is impossible to comprehend or express<sup>84</sup>.

Unlike Plotinus, and like Christian Platonists such as Clement, Origen, Gregory, and Evagrius after him, Philo admitted that a mitigation of apophaticism, or at least a mediation, can come from the revelation of God in Scripture—and I have already noted that this revelation is however to be attained through an essentially Platonic allegorical reading, which once again brings Biblical exegesis into the realm of Platonism. Moreover, Scripture itself, according to Philo (as well as to Origen), as I have shown in the previous paragraph, manifests the necessity for apophatic theology.

But for the Christian Platonists, in so many other respects the heirs of Philo, apophaticism and mysticism also have an eschatological dimension, as an anticipation of the final restoration (ἀποκατάστασις) and deification (θεώσις)<sup>85</sup>. This dimension would seem to be lacking in Philo, who appears to have entertained a rather elusive view of the end. Even *De praemiis*,

<sup>84</sup>On Plotinus' "mystical" knowledge of God see Ramelli, 2014d and Ramelli, 2018c.

<sup>85</sup>See Ramelli, 2013), with the reviews Meredith, 2014; Edwards, 2014; Oort, 2014; Wet, 2015; Nemes, 2015; Karamanolis, 2016; Parry, 2016. The concept of θεώσις in Origen is addressed in the work on Origen in preparation.

as Thomas Tobin has observed, is striking for “its corporate, this-worldly aspects of eschatology” (Tobin, 2016: 352).

Moreover, Philo’s eschatology is fraught with incertitude in several respects, and specifically concerning the doctrine of metempsychosis and its relation to annihilationism. Indeed, if Philo adopted, at least as an esoteric and unsystematic doctrine, the theory of metempsychosis — to which he seems to allude in at least three passages (Somn. 1.139; Cher. 114; QE 2.40, besides fr. 7.3 Harris)<sup>86</sup> — this would square well with a view that does not contemplate the end of the world, and with the doctrine of the preexistence of souls. This, at least, is precisely the charge that later readers levelled against Philo. In Codex Monacensis Graecus 459, containing works by Philo, on page 1, at the bottom of the page, a scholium notes that Philo supported “three doctrines opposed to the church”: “matter without beginning, preexistence of souls, and stars and air regarded as alive”<sup>87</sup>. In particular the preexistence of disembodied souls was the necessary premise for the doctrine of metempsychosis — this is also why Origen, as I argue, rejected the preexistence of disembodied souls (Ramelli, 2018d), just like (as we shall see in the next paragraph) that of metempsychosis. In the same manuscript, a passage from De somniis, 1.137–139, concerning the preexistence of souls and metempsychosis is lacking, probably by an act of censorship. Metempsychosis, however, is not explicitly singled out here as a doctrine typical of Philo: only its premise is.

That metempsychosis implied the rejection of the end of the world — which Origen regarded as a Biblical doctrine — was pointed out by Origen himself, who refused to support this theory exactly for this reason (probably being aware that Philo hinted at it, at any rate, without explicit condemnation: but Origen condemned metempsychosis explicitly on the basis of Scripture, the same Scripture that Philo also knew, apart from what became the New Testament). The end of the world — an expression repeatedly found in the Bible — as the reason for the rejection of metempsychosis is stressed by Origen more than once: “If indeed, according to the authority of Scripture, the end of the world will come soon (*consummatio imminet mundi*) and the present corruptible state will change into an incorruptible one, there seems

<sup>86</sup>See Yli-Karjanmaa, 2015, taking the cue from David Winston, who deemed it likely that Philo accepted some cycles of metempsychosis according to the deserts of each soul (Winston, 1985: 34–42; Yli-Karjanmaa, 2015: 19). See the review Sterling, 2019. Possibly Josephus, too, alludes to metempsychosis: see Yli-Karjanmaa, 2017.

<sup>87</sup>See Runia, 2016a: 262.



to be no doubt that in the state of the present life it is impossible to return to a body for a second or third time. For, if one admits this, it will necessarily follow that, given the infinite successions of these passages, the world will have no end (*finem nesciat mundus*)” (Comm. Cant. 2.5.24). Likewise, in a surely authentic work preserved in Greek, Origen states: “Those who are alien to the Catholic faith think that souls migrate from human bodies into bodies of animals [...] On the contrary, we maintain that human wisdom, if it becomes uncultivated and neglected due to much carelessness in life, becomes like an irrational animal (*efficitur uelut irrationabile pecus*) due to incompetence or neglectfulness, but not by nature (*per imperitiam uel per neglegentiam, non per naturam*)” (C. Matth. 11.17 and Apol. 180). Likewise, “The doctrine of the transmigration of souls (*de transmutatione animarum*) is alien to the Church of God, since it neither has been transmitted by the apostles nor is supported in any place in Scriptures [...] the transmigration of souls will be absolutely useless if there is no end to correction, nor will ever come a time when the soul will no longer pass into new bodies. But if souls, due to their sins, must always return into ever new, different bodies, what end will there ever come to the world (*qui umquam mundo dabitur finis*)?” (C. Matth. 13.1–2; Pamph. Apol. 182–183). And even in the more ancient Commentary on John, to which we shall return below, the same argument appears: “If one supports metempsychosis, as a consequence one will have to maintain the incorruptibility of the world” (Comm. Io. 6.86). But this contradicts Scripture, at least on Origen’s reading if not on that of Philo, possibly also because Origen, unlike Philo, included the “New Testament” and specifically the Apocalypse of John in Scripture as inspired<sup>88</sup>. Therefore, Origen explicitly rejects metempsychosis in many passages<sup>89</sup>.

Philo, unlike his patristic followers, is far removed from an eschatological orientation, as well as from universalism, as I have thoroughly argued elsewhere<sup>90</sup>. I refer the readers to that treatment for a complete analysis of the sources and a thorough assessment. Here I will point out only the most important aspects. Philo’s concept of *apokatastasis* revolves around the restoration of the individual soul and the restoration of Israel<sup>91</sup>.

<sup>88</sup>See, e. g., Ramelli, 2011c.

<sup>89</sup>E. g. Comm. Matt. 10.20; 13.1. For his Commentary on John 6.7; 85 and 2.186, see below. Further passages in which Origen rejects metempsychosis in Tzamalikos, 2007: 48–53.

<sup>90</sup>Ramelli, 2014b; reviewed by Oort, 2015.

<sup>91</sup>The texts by Philo that support the idea of restoration are thoroughly analysed in Ramelli, 2014b. On the restoration of Israel see Ramelli, 2013: 1–221; Elledge, 2013: 104–107; also Simkovich, 2017, who emphasises that Jewish universalism in the time of Jesus and early

Unlike the Stoics, who emphasised the astronomico-cosmological meaning of ἀποκατάστασις, Philo took up mainly the medical meaning of the term, related to the notion of the illness of the soul and its recovery, within the framework of his focus on spiritual pedagogy or psychagogy: the guidance of souls toward God through the Logos<sup>92</sup>, who performs an action of spiritual illumination (something that Origen will take over in his own doctrine of apokatastasis). This is a mystical work as a spiritual pedagogue and exemplar at the same time (Winston, 1985: 15–18; 43–58), as made clear especially in *Sacr.* 8 and *Conf.* 145–147. In the former passage, Philo remarks that, “by the same Logos with which God has made the universe, God also elevates the perfect person from earthly things up (ἀνάγει) to Himself”<sup>93</sup>. The noun ἀποκατάστασις, which in the LXX is unattested (whereas ἀποκαθίστημι / ἀποκαθιστάνω is often attested therein), is used by Philo at *Her.* 293, where it is applied to the restoration of the soul to perfection, through its restoration to health or recovery. In *Her.* 293 he interprets *Gen.* 15:16 according to the Septuagint’s text: “at the fourth generation they will return here” (τετάρτη δὲ γενεᾷ ἀποστραφήσονται ὧδε). He reads this verse allegorically: this return was mentioned “not only in order to point to the time in which they will inhabit the Holy Land, but also to indicate the perfect *restoration of the soul* (ὑπὲρ τοῦ τελείαν ἀποκατάστασιν ψυχῆς)”. In this way, Philo joins the concept of the restoration of Israel — on which more below — to that of the restoration of the soul. The perfect restoration of the soul is its restoration to its original perfection, when it was untainted by sins (an idea that both Origen and Gregory of Nyssa will stress)<sup>94</sup>.

As Philo explains in sections 293–299, at the beginning the soul is like a wax tablet without marks, but soon it begins to acquire evils (κακά), sins (ἁμαρτήματα), and passions (πάθη). Here Philo cites *Gen.* 8:21 in support of his argument: “the imagination of man’s heart is evil from his youth” (RSV). The superimposition of πάθη, that is, evil passions — Philo uses Stoic terminology<sup>95</sup> — onto the soul demands the therapeutic action of philosophy (ἰατρικὴ φιλοσοφία), which consists in *logoi* (arguments, reasoning) that bring

Christianity did not require that the nations be naturalised into the Israelite covenant; they will rather actively worship God and participate in the Israelite cult. She rightly includes Philo within this universalistic trend (Simkovich, 2017: 139–144; Fredriksen, 2018).

<sup>92</sup>This emphasis on spiritual pedagogy is singled out by Paul Blowers as one of the most characteristic features of Philo’s thought (Blowers, 2012: 47).

<sup>93</sup>On this passage see Cox, 2007: 87–94.

<sup>94</sup>Documentation on the chapter devoted to them in Ramelli, 2013.

<sup>95</sup>On Stoic *pathe*, *eupatheiai* and *propatheiai* see Graver, 2007; Ramelli, Konstan, 2010.

about health and salvation (λόγοις ὑγίεινοῖς καὶ σωτηρίοις). As a result of the action of philosophy, vigour and strength grow in the soul, and the latter will therefore remain stable “in all virtues”. This is Philo’s account of the *apokatastasis* of the soul, when it turns away from sin (ἀποστραφεῖσα τοῦ διαμαρτάνειν) and recovers its original purity and “inherits wisdom” (κληρονόμος ἀποδεικνύται σοφίας). The *apokatastasis* of the soul is also described by Philo as a restoration of the soul to health (ὑγίεια) after it has repudiated evil (ἀποστρεφόμενοι τὰ φαῦλα). The concept of ἀποκατάστασις as the restoration of the soul, also implying its attainment of perfection and beatitude, will impact Clement of Alexandria<sup>96</sup>, who was very well acquainted with Philo, and Origen, who was also profoundly familiar with Philo’s ideas and elaborated the most complete and consistent conception of the *apokatastasis* of souls, or better of rational creatures<sup>97</sup>.

Another notion in Philo is closely related to the concept of *apokatastasis* of the soul understood as a return of the soul to its proper health: the above-mentioned theory of the death of the rational soul, as a parallel to that of the body<sup>98</sup>. This motif is found not only in Philo (e.g. Det. 47–51; Post. 39; Congr. 54–57; see below), but in early imperial philosophy as well, in the New Testament<sup>99</sup>, and later in Origen and Gregory of Nyssa, who both were thoroughly acquainted with Philo’s thinking. John Conroy in a recent essay views Philo’s notion of the death of the soul as ontological and not just metaphorical<sup>100</sup>, though he does not take into account the close parallels that are to be found in ancient philosophy, especially Roman Stoicism, and the New Testament (Paul and the Pastoral Epistles, but also Luke), as well as in Origen, who after Philo probably made the most of the notions of the illness and death of the soul<sup>101</sup>.

Although in Aet. 5 Philo sets forth, or reports, the principle that “just as nothing comes into existence from nothing (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος), so nothing perishes / is destroyed (φθειρεσθαι) so to be reduced to non-being (εἰς τὸ

<sup>96</sup>See Ramelli, 2012d.

<sup>97</sup>Besides the chapter devoted to him in Ramelli, 2013, new arguments in a work on Origen in preparation, Ch. 6.

<sup>98</sup>See Zeller, 1995.

<sup>99</sup>Wasserman, 2008; Ramelli, 2010; Ramelli, 2011d. On the issue of the death of the soul underlying Luke 22:45 see Ramelli, 2011g.

<sup>100</sup>Conroy, 2011, who insists on the specific notion of the death of the *rational* soul in Philo, with the corollary that impious and vicious people descend to the level of animals, having only their vital soul left but only their rational soul. This idea was later developed by Origen, who, however, denied the ontological death of the soul and any annihilationistic theory.

<sup>101</sup>These parallels are pointed out in my articles indicated two notes before.

μή θν)<sup>102</sup> (a principle to which we shall return towards the end of the essay), he may have postulated a substantial death of the rational soul, when the soul dies because it adheres to vice rather than virtue, and especially rejects piety, which makes it immortal (QG 1.10; Opif. 154). This means that the soul without piety becomes mortal. The impious are “really dead in their souls” ((θντως [...] τὰς ψυχὰς τεθνᾶσι, *Spec.* 1.345); this is “the real death” (Leg. 1.105–108), of which Origen was obviously remindful when describing the death of the soul in his *Dialogue with Heraclides* as “the real death” (ὁ θντως θάνατος): Origen, however, did not accept the ontological death of the soul, and in his view, the real death will be overcome in the restoration). After the death of the body, neither does the soul exist any longer, because with the rejection of virtue it has gravitated to matter rather than to the Logos of immortality (QG 3.1). This is consistent with Philo’s statement in *Spec.* 4.187 that God’s creation consists in bringing non-being into existence, essentially by means of an ordering action: “God called into existence what did not exist (τὰ μὴ θντα) by bestowing order (τάξιν) out of disorder (ἐξ ἀταξίας) [...] union and harmony from what was dispersed and discordant”. Therefore, if one chooses evil, which is non-being, disorder, and conflict, one necessarily regresses into non-being, and therefore becomes non-existent. This is essentially the death of the soul according to Philo. He often uses θάνατος and related terms to indicate spiritual death, that is, the death of the soul brought about by sin.

In Leg. 2.77–78 Philo draws a distinction between the death of the body and that of the soul. Pleasures bring about death (ἡδοναῖς [...] θάνατον ἐπαγούσας), not physical death, which is the separation of the soul from the body, but the death of the soul, i. e. the destruction of the soul by sin / evil (ὑπὸ κακίας φθοράν). In this connection, Philo interprets Num. 21:6 allegorically and interprets the “death-giving serpents” therein as immoderate passions: “For really there is nothing that brings about death to the soul so much as immoderate passions” (θντως γὰρ οὐδὲν οὕτως θάνατον ἐπάγει ψυχῆ, ὡς ἀμετρία τῶν ἡδονῶν). Philo remarks: “The true Hades—that is to say, the true death—is the life of the wicked man” (Congr. 57). A life led in vice is tantamount to death. Consistently, in Fug. 58 he describes virtuous life as a good (ἀγαθόν) and death produced by wickedness (κακία) as evil (κακόν). Philo is commenting on Deut. 30:15: “I have set before your face

<sup>102</sup>Blowers, 2012: 59 takes this principle as endorsed by Philo himself; those critics who attribute to Philo a doctrine of *creatio ex nihilo* or a theory close to that do not think, consistently, that the principle at stake was subscribed by Philo himself.

life and death (τὴν ζῶην καὶ τὸν θάνατον), good and evil (τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν)". Philo identifies life with the good and virtue (τὸ μὲν ἀγαθὸν καὶ ἡ ἀρετὴ ἐστὶν ἡ ζῶή) and death with evil and vice (τὸ δὲ κακόν καὶ ἡ κακία ὁ θάνατος). In Deut. 30:20, "This is your life and length of days: to love the Lord your God", Philo identifies life with virtue, in this case the love of God, as per the Biblical verse at stake: "The most beautiful definition of immortal life is this: to be taken by unleshly and incorporeal passion and love of God" (ὁρος ἀθανάτου βίου κάλλιστος οὗτος, ἔρωτι καὶ φιλίᾳ θεοῦ ἀσάρκῳ καὶ ἀσωμάτῳ κατεσχῆσθαι).

Philo also theorises the restoration of Israel<sup>103</sup>, without using the lexicon of apokatastasis here, but only the concept. In Praem. 162–172 he is speaking of those Jews who have adopted polytheism, forgetting their ancestral faith in the One and supreme God. If these people "change their ways" and purify their souls and minds, then God, who is the merciful Saviour, will forgive them. For the relationship of human beings to God's Logos is a work of God: the human mind was formed after God's Logos, which is its archetype (§163). At §164 Philo goes on to foresee the restoration of all these Israelites to freedom through virtue, after their enslavement to vice: "although they may be at the very extremities of the earth, acting as slaves to those enemies who have led them away in captivity, still they shall all be restored to freedom (ἐλευθερωθήσονται) in one day, as at a given signal; their sudden and universal change to virtue causing panic among their masters; for they will let them go because they are ashamed to govern those who are better than themselves" (Philo, Yonge, 1995). The notion of restoration is explicit in the translation, but not in the text, which literally reads: "they will all be liberated". This is a reminiscence of the liberation of the Jews from captivity in Egypt, which Philo allegorized as vice. Here, however, this new liberation configures itself as a gathering of Israelites from all places and is explicitly identified by Philo with their salvation (§165): "But when they have received this unexpected liberty, those who but a short time before were scattered about in Greece, and in the countries of the barbarians, in the islands, and over the continents, rising up with one impulse, and coming from all the different quarters imaginable, all hasten to one place pointed out to them, being guided on their way by some vision, more divine than is compatible with its being of the nature of humanity, invisible indeed to everyone else, but apparent only to those who were saved, having their separate inducements and intercessions, by

<sup>103</sup>On Philo's eschatological expectations about Israel see Runia, 2013: 36–38.

whose intervention they might obtain a reconciliation with the Father". This restoration, Philo explains, will be made possible by the merciful nature of God and by the intercessory prayers of the holy founders of the nation of Israel. The gathering and restoration of the Israelites will result in an enormous prosperity of the Land of Israel: "And when they come, cities will be rebuilt which but a short time ago were in complete ruins, and the desert will be filled with inhabitants, and the barren land will change and become fertile, and the good fortune of their fathers and ancestors will be looked upon as a matter of but small importance, on account of the abundance of wealth of all kinds which they will have at the present moment" (§168). When in 169–170 Philo warns the enemies of Israel that God has permitted them to take hold of Israel only "for the sake of giving an admonition" to the Israelites who "had forsaken their national and hereditary customs", Philo's words are impressively similar to Paul's, when he warns the nations that God has hardened Israel only for a while, for the sake of their own salvation, but will finally restore Israel, so that, once "the totality (πλήρωμα)<sup>104</sup> of the nations has entered", then "all (πᾶς) of Israel will be saved" (Rom. 11:23–26). For, "if their trespass means riches for the world, and if their failure means riches for the gentiles, how much more will their full inclusion mean! [...] If their rejection means the reconciliation of the world, what will their acceptance mean but life from the dead?" (Rom. 11:12, 15). Though, while Paul, here and elsewhere, impresses a universalistic tone to his eschatological soteriology, this is not the case with Philo. At any rate, the parallels look impressive, and even include the simile of the tree that is cut away but can revive again, which is the same in both Philo and Paul. Philo has in Praem. 172: "For as, when the trunk of a tree is cut down, if the roots are not taken away, new shoots spring up, by which the old trunk is again restored to life as it were; in the very same manner, if there be only left in the soul ever so small a seed of virtue, when everything else is destroyed, still, nevertheless, from that little seed there spring up the most honourable and beautiful qualities among humans; by means of which, cities, which were formerly populous and flourishing, are again inhabited, and nations are led to become wealthy and powerful". Paul likewise speaks

<sup>104</sup>Πλήρωμα in the LXX means "totality", and not simply "fullness", e. g., Ps. 23:1, where it corresponds to πάντες; 49:12; 88:12; 95:11, where it corresponds to πάντα; 97:7; Jer. 8:16; 29:2; Ezek. 12:19, where it corresponds again to πάντες; 19:7; 30:12.

of the trunk from which some of the Jews have been broken off, but God will graft them in again (Rom. 11:16–24)<sup>105</sup>.

According to Paul, the restoration of Israel will take place at the end of times and will follow the salvation of all nations. As for Philo, it is doubtful how eschatological and universal the restoration of Israel described by him is, and whether it applies to Israel ethnically understood or to philosophical souls, who actually make up Israel in Philo's view<sup>106</sup>. This motif of the restoration of Israel interestingly also appears, with overtly eschatological and ethnic overtones, in some so-called intertestamentary literature, broadly contemporary to Philo, and later in Origen, according to whom the restoration of Israel is eschatological and refers to all Jews, who will be all restored and saved eventually, as all gentiles will<sup>107</sup>.

Philo's theory of apokatastasis seems to bear scarce or no relation to the doctrine of the eventual universal salvation, nor to the resurrection of the body, whereas Origen's doctrine of apokatastasis (and that of many other patristic supporters of universal restoration) implies both the resurrection of the body and the absolute universality of such restoration and salvation<sup>108</sup>. In spite of these divergencies, Philo must be credited all the same with being one of the main inspirers of Origen's doctrine of *apokatastasis* as well as, more generally, his exegesis and theology.

Indeed, both Clement of Alexandria and Origen, as well as later Gregory of Nyssa and Evagrius, were certainly influenced by Philo's idea of the restoration of the soul, as well as of the restoration of Israel (which they viewed against the general picture of universal restoration), although with remarkable differences too. One such difference concerns the resurrection of the body, which Philo denied but which Origen and his followers maintained as constitutive of the restoration, conceiving it essentially as a "spiritualisation" of the body—this will be crystal clear in Evagrius, who will posit the subsumption of body into soul and soul into intellect, and a resurrection of the body, the soul, and the intellect<sup>109</sup>.

<sup>105</sup>For a comparison between Philo's and Paul's soteriology and eschatology see Ramelli, 2019f

<sup>106</sup>In Leg. 2.9.34, too, when he mentions the offspring of Israel, from the context he seems to mean the philosophical soul: "God will not permit the offspring of the seeing Israel to be changed in such a manner as to be stricken down by the change, but will compel it to emerge and rise again like one who rises from the deep, and so will cause it to be saved".

<sup>107</sup>As examined in the section on Origen in Ramelli, 2013.

<sup>108</sup>See *ibid.*: 137–215.

<sup>109</sup>KG 5.19, 5.22, 5.25 which I commented on in Ramelli, 2015a, received, for instance, in Costache, 2016: 115–118 and Corrigan, 2018. Further arguments in Ramelli, 2014a.

The resurrection-restoration, in Origen's view, will undo both the death of the body and the death of the soul. For the life of the soul, according to both Philo and Origen, is virtue, and the death of the soul is vice, evil, and detachment from God-the Good. Philo, in particular, spoke of the death of the soul as dying to the life of virtue (Leg. 1.105–107). This should by no means compromise theodicy, since God “created (ἐδημιούργησεν) no soul barren of good” (Leg. 1.34) and the choice for the adhesion to, or detachment from, the Good depends on the individual soul—exactly as Origen will maintain, also in an effort to defend theodicy<sup>110</sup>.

That virtue is the life of the soul is a tenet shared also by a disciple of both Plotinus and Origen, Porphyry, whose acquaintance with Philo's ideas would be very interesting to investigate (when he accused Origen of being the first to apply Greek allegoresis to Scripture, he was obviously bypassing Philo, as Celsus had already done, but this will most probably be, not out of ignorance, but for the sake of polemic<sup>111</sup>). He posits two kinds of death, the death of the body and philosophical death to the body, that is, detachment from the body—which is good and which Origen classified as a good kind of death, namely death to sin—in order for one to live a life of virtue<sup>112</sup>. Exactly like Origen in his *Dialogue with Heraclides*, Porphyry takes soul to admit of death as well, since passions leading to vices are non-life (Sent. 23), but the soul is “the essence / being / substance whose existence is life” (ἡ οὐσία ἧς ἐν ζωῇ τὸ εἶναι, Sent. 21), as Origen also maintained. This is why according to Origen, too, there cannot be substantial / essential death of the soul, *substantialis interitus*<sup>113</sup>. Therefore, the death of the soul is not ontological, but moral: for Porphyry, too, it is passions that lead to the death of the soul—a point on which Philo agreed (but he did not agree about the ontological death of the soul, as we shall see in the next paragraph). For both Origen and Porphyry, who likely derived this notion from Origen, the soul does not perish ontologically, but dies morally in passions and sin. Plotinus also speaks of the death of the soul in Enn. 1.8 as a kind of filling

<sup>110</sup>On this point see Ramelli, 2009b.

<sup>111</sup>See Ramelli, 2012b and further, with new arguments, in the work on Origen in preparation.

<sup>112</sup>Sent. 9, p. 4.3-6 Lamertz, commenting on Plato Phaedo. 64C: “Death is of two kinds: one is commonly recognised, when the body is disjoined from the soul; the other is typical of the philosophers, when the soul is disjoined from the body—and one kind does not at all follow from the other” (Ὁ θάνατος διπλοῦς, ὁ μὲν οὖν συνηγνωσμένος λυομένου τοῦ σώματος ἀπὸ τῆς ψυχῆς, ὁ δὲ τῶν φιλοσόφων λυομένης τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος· καὶ οὐ πάντως ὁ ἕτερος τῷ ἑτέρῳ ἔπεται); “Nature looses the body from the soul, while the soul looses itself from the body” (Sent. 8). See also Alexidze, 2015: 48–52.

<sup>113</sup>Hom. 2 in Ps. 38, 12. See Ramelli, 2013: 141–143.



up with matter. Origen and Porphyry mention, not so much matter, as passions and sins as the causes for the death of the soul.

Philo also thought that virtue is the life of the soul and vice produces the aforementioned death of the soul<sup>114</sup>, but his position concerning the possibility of an ontological death, i.e. annihilation, of the soul — which is accepted as real by John Conroy<sup>115</sup> — is somewhat more puzzling, since Philo might be thinking of a moral kind of death. Philo is clear, as pointed out above, that only piety makes a soul immortal (Opif. 154; QG 1.10; Spec. 1.345), which implies that an impious soul dies. Origen postulated the moral death of the soul, but not its ontological death, whereas Philo might have viewed the death of the soul not only as moral, but as ontological. Moreover, this issue is complicated by the possibility of some penchant on the part of Philo for the foregoing theory of metempsychosis, which would offer a way out from the ontological death of the soul through repeated transmigrations, although this is highly problematic and never explicitly professed by Philo<sup>116</sup>. If Philo stuck to the ontological death of the rational soul, this would make metempsychosis difficult, unless one thinks of a reincarnation in an animal. The charge of believing in such a doctrine was levelled against Origen, who, however, only spoke of a moral death of the soul and, as mentioned, explicitly ruled out its ontological death, which in his view would mean the defeat of the Creator<sup>117</sup>.

Another core difference between Philo and Origen (and his followers) is the above-mentioned *eschatological* orientation of their thought, which is lacking or very elusive in Philo in general<sup>118</sup>, and in particular in his doctrine of the restoration of the soul, while it is paramount in Clement, Origen,

<sup>114</sup>See Ramelli, 2014b and Ramelli, 2010; Zeller, 1995; Wasserman, 2008).

<sup>115</sup>Conroy, 2011: the notion of the death of the rational soul in Philo implies that impious and vicious people descend to the level of animals, having only their vital soul left but not their rational soul (see above, n. 100). This idea was later developed by Origen, on the moral but not ontological plane. Should Philo have embraced metempsychosis, the picture would get once again complicated.

<sup>116</sup>It may be that Philo's sojourn in Rome changed his perspective on this issue as well. The influence that this sojourn may have exerted on Philo even from the intellectual and philosophical viewpoint is emphasised by Niehoff, 2017: his trip to Rome in 38 CE was a turning point in his life. There he was exposed not only to new political circumstances but also to a new cultural and philosophical environment.

<sup>117</sup>See Ramelli, 2014b.

<sup>118</sup>See Grabbe, 2000; Eisele, 2003: 160–240. According to Eisele, Philo can be said to have an “eschatology” only up to a certain point: it is better to speak of human destiny in terms of aretology, since immortality for Philo depends on virtue. However, in case Philo should have accepted metempsychosis, even just hypothetically or esoterically, the attainment of virtue

Gregory of Nyssa, Evagrius, and other patristic supporters of the doctrine of universal restoration. Philo tends to explicitly refer eschatological pictures to the moral life of the soul, thus de-eschatologising everything; for instance, in Congr. 57, he identifies Hades with the life of the wicked person.

One further difference may lie in the *universality* of the restoration itself, which Origen, Gregory of Nyssa, Evagrius, and other Origenians upheld, but which is not present, or at least is not clear in the least, in Philo, who, as remarked above, rather spoke of the restoration of the individual soul and of Israel<sup>119</sup>. Here, however, Philo's possible interest in the theory of metempsychosis, at least on the esoteric plane and to some extent<sup>120</sup>, seems to potentially complicate the picture. For this would leave the door open for an imperfect soul, or even a morally very deficient soul, to attain restoration and the knowledge of God in a future reincarnation — although this theory in his oeuvre is far from being deployed systematically and from being fully, explicitly, or organically developed, either because this was an esoteric doctrine, or because Philo was not interested in integrating it into his anthropology, ethics, and soteriology, let alone his rather enigmatic eschatology, or even just because he was handling this possibility hypothetically (after all, as David Winston noted, this doctrine did not seem to have a very solid scriptural foundation<sup>121</sup>). If Philo did so “zetetically”, this would be an anticipation of Origen's methodology: not only did Origen work “zetetically” and heuristically in all of his philosophical theology<sup>122</sup>, but he even considered zetetically the possibility of metempsychosis in one of his first works, the Commentary on John; however, he finally seems to reject this hypothesis even in this earlier work<sup>123</sup>, and he forcefully rejected metempsychosis in his later oeuvre, as I have pointed out above. At any

could be spread over more cycles of reincarnation. The problem, as in Neoplatonism, would be what happens to the finally perfect soul: will it have to undergo reincarnation forever or not?

<sup>119</sup>See Ramelli, 2014b.

<sup>120</sup>Runia, 2019, thinks that Philo, uninterested as he was in eschatological issues, was “not strongly committed to the Pythagorean-Platonic doctrine of metempsychosis, but that he uses its language and conceptuality to illustrate the journey and fate of the soul while it is joined with the body in the *συνσφότερον* that is the human being”. See already Runia, 1986: 347–348.

<sup>121</sup>Winston, 2010: 249: “He was most reluctant to give too prominent a place to the Platonic doctrine of reincarnation and its role in providing ultimate escape from the wheel of rebirth, inasmuch as this conception was quite alien to the Biblical view”.

<sup>122</sup>A specific essay will be devoted to this. Some aspects of Origen's zetetic method will be analysed in the work on Origen in preparation.

<sup>123</sup>In C.Io. 6.7;85 Origen still presented metempsychosis as a hypothesis to be discussed, but in the end he dismisses it: John the Baptist is not Elijah's reincarnation, but an angel sent onto earth (*ibidem* 2.186).

rate, this avenue of research is worthy of further investigation, both per se and in its implications for the relation between Philo's and Origen's ideas, as well as Clement's.

Even though Origen, after discussing it as a hypothesis, did not support metempsychosis (rather supported by his "pagan" Platonic colleagues), and instead opposed to it his own doctrine of "ensomatosis"<sup>124</sup>, Philo's possible notion of allowing souls much more time beyond one single earthly life to attain perfection is not too dissimilar from Origen's idea of a long sequence of aeons that allows rational creatures to improve and attain perfection beyond their earthly life<sup>125</sup>. In both cases, the ultimate motivation seems to have been theodicy.

The main differences here between the "pagan" Platonic doctrine of metempsychosis and Origen's doctrine of ensomatosis are two (which I numbered below as 1 and 3), and it would be very interesting, if at all possible, to determine on which side Philo stood. The annihilationist hypothesis (here below, nr. 2) seems to be fundamentally incompatible not only with Origen's doctrine, as he himself made clear, but also with a consistent theory of metempsychosis.

- (1) Will rational creatures change bodies, as the "pagan" doctrine of metempsychosis presupposes, or will they keep one single body, which changes according to their moral choices and advancements or regressions (Origen's own position in his doctrine of ensomatosis)? Did Philo espouse the former view, as ancient readers denounced (as pointed out above) and as recent scholarship has suggested, and to what extent?
- (2) The issue of annihilationism: Do rational souls of evil people perish or not? Origen rejected this conclusion by arguing against the soul's *substantialis interitus*, as seen, and opted for universal healing (by the Logos) and salvation. Origen might have had Philo in mind as a possible annihilationist<sup>126</sup>. Indeed, there are many passages in Philo that can be read in this direction<sup>127</sup>. It must be noted in this

<sup>124</sup>On which see my arguments in Ramelli, 2019i.

<sup>125</sup>For Origen's view of the aeons as a room given to rational creatures for moral and spiritual improvement, see Ramelli, 2013, section on Origen.

<sup>126</sup>On Philo on the death of the soul see my analysis in Ramelli, 2010 and parallels with Paul in Ramelli, 2011d.

<sup>127</sup>Many are the passages in which Philo refers to spiritual death—a very interesting parallel to 1 Cor. 11:30. In Her. 293, Philo, using the Stoic distinction between the wise person and the fool, affirms: "According to the Legislator (*sc.* Moses), only the wise enjoys a good old age and a very long life, whereas the fool has an extremely short life (ὀλιγοχρονιώτατον δὲ τὸν φαῦλον) and is always learning to die (ἀποθνήσκειν ἄει μὲνθάνοντα), or rather *is already dead* to the life

connection that, if Philo embraced the doctrine of the death of the soul understood as ontological, this would have ruled out the possibility of metempsychosis.

- (3) Is the sequence of aeons or cosmic cycles infinite (as in “pagan” Platonism) or finite (Origen’s position)? and therefore is *apokatastasis*, with the attainment of the knowledge of God and “deification” (*theōsis*), only temporary, before another cycle and so on forever, or is it definitive and eternal, after the end of all aeons (Origen’s position)?<sup>128</sup>

The same difference with respect to the philosophy of history and *apokatastasis* will later obtain between Origen and Proclus<sup>129</sup>. The latter thought that cosmic cycles are infinite in number. Judging at least from *De aeternitate mundi* and *De Deo* or *De visione trium angelorum ad Abraham*—where it appears that Philo deemed the world created and incorruptible, not so much in itself as by divine will (Aet. 13–14; *Vis.* 7), a position that he ascribes to both Plato (Pl. Tim. 41B) and Moses—Philo would seem

according to virtue (τὴν ἀρετῆς ζωὴν ἥδη τετελευτηκότα). Like the Corinthians in 1 Cor. 11:30, and like the widow in 1 Tim. 5:6 and the addressee of Rev. 3:1–2, Philo’s fool, who acts badly, precisely because of this is always dying, or is spiritually dead. Likewise, in Fug. 55 Philo remarks that one can be apparently alive, but in fact be spiritually dead: this is the situation of immoral and foolish persons, even when they live very long; the wise and virtuous, on the contrary, live a perpetual life, even though their earthly life is very short: “Some are dead even if they are living (ζῶντες τεθνήκασι), and some live although they are dead (τεθνηκότες ζῶσι). The fools, he said, even if they keep living until the most advanced old age, are dead (νεκροῦς), in that they are deprived of the life according to virtue. The virtuous, instead, even though they are separated from the company of the body, keep living forever (ζῆν εἰσαεί), in that they have attained immortality (ἀθανάτου μοίρας ἐπιλαχόντας).” Similarly, in Det. 49, the life of the wise is said by Philo to be spiritual life, whereas the fool, characterized by κακία, is declared to be spiritually dead: “the wise person seems to be dead to corruptible life (τεθνηκέναι τὸν φθαρτὸν βίον), but lives the incorruptible one; the fool, instead, is alive to the life according to vice, but is dead to the happy life”, ζῶν τὸν ἐν κακίᾳ sc. βίον τέθνηκε τὸν εὐδαίμονα. In Praem. 79 Philo observes that one may endure for long in spiritual death, even as long as one’s earthly life lasts: “People think that death is the culmination of punishments, but at the tribunal of God this is only the very beginning. Since the crime is extraordinary, it was necessary that an extraordinary punishment be found for it. Which? To be always dying while living (ζῆν ἀποθνήσκοντα αἰεί) and, in a way, to undergo an immortal and unending death (θάνατον ἀθάνατον ὑπομένειν καὶ ἀτελεύτητον). For the kinds of death are two (θανάτου γὰρ διττὸν εἶδος): the first is to be dead sc. physical death, which is a good or an indifferent thing; the other is to continue to die (ἀποθνήσκειν, sc. spiritual death), which is an evil (κακόν), absolutely, and the more enduring, the heavier: and consider how this kind of death can endure together with the sinner for an entire life (συνδιαιωρίζει)”. This distinction of physical and spiritual death, of which the second is evil, returns in Origen, who, like Philo, also conceives of physical death as a good or indifferent thing and of spiritual death as an evil.

<sup>128</sup>See Ramelli, 2013, section on Origen, with demonstration.

<sup>129</sup>See Ramelli, 2016b.

closer to Proclus here than to Origen. According to Francesca Calabi, there can be no doubt that for Philo the world is incorruptible: “Che il mondo sia incorruttibile è per Filone indubbio ed egli lo afferma più volte con vigore” (Calabi, 2008: 25). She suggests that when Philo, on the other hand, speaks of the world’s corruptibility, this just refers to its ontological dependence on God. The issues surrounding the authenticity of *De aeternitate mundi* and its relation to the rest of Philo’s oeuvre have been studied by David T. Runia (Runia, 1981), who observed that in this treatise, Philo expounded the Peripatetic view that the world had neither beginning nor end, but what we have of this text drops at the beginning of Philo’s refutation of this view. In Vis. 7, I note, God is said to preserve the universe; even God’s consuming matter is for the sake of conservation. This is a concept that is very much stressed by Philo.

But Philo seems also to reject the cyclical recurrences highlighted by Stoics such as Chrysippus through the doctrine of periodical conflagrations. He discussed the Stoic notion of conflagration, especially in Aet. mundi 48–51 and 76–107. Thus, Philo may not have espoused a view of a succession of aeons without end, as the Stoics as well as Proclus and other Platonists did, and as Origen also envisaged, albeit in a different manner and with the tenet of the end of the world. As will be clear from a separate study, Origen’s soteriology and eschatology were inspired more by Paul than by Philo, although Philo did exert some influence on Origen even in this respect, for instance through his aforementioned notion of the apokatastasis of the soul (Ramelli, 2014b).

#### CONCLUSION

This essay has offered a specific case study within Philo’s impressive impact on Patristic thought: that of Philo’s “dialectics of apophatic theology” and his adoption of a “strategy of differentiation”, as I defined them, and their remarkable influence on Patristic thinkers. I assessed Philo’s relation to the Memra theology, the issue of the hypostatisation of the Logos, and the related issue of the “subordination” of the Logos to God, an aspect that was known to Origen but that Origen readdressed differently, pointing to the coeternity between Father and Son and to their common divinity. He was followed by the Cappadocians: especially Gregory of Nyssa attributed to the Son-Logos, as well as to the Father, the characteristics of Plotinus’ highest principle, the One.

After explaining how apophatic theology works in Philo and the role played by allegoresis in supporting this theological view on the basis of

Biblical evidence, I have devoted a full section to the analysis of the Biblical exegetical support that Philo adduced in favour of his apophatic theology. I have noted that the allegorical expressions of the necessity of apophatic theology according to Philo appear precisely in Scriptural passages which can be compared with the parallel interpretations of Origen and Gregory of Nyssa. This means that there was a strong continuity in this respect between Philo, Origen, and Gregory of Nyssa, and that the very tenets of apophaticism, like those of other philosophical and theological doctrines, were conveyed through scriptural exegesis.

I have pointed out Philo's gnoseological theocentrism and analysed his notion of the intelligible form of God and its relation to the mystical knowledge of God. I pointed out how, faced with the dialectics of apophatic theology, namely the problem of theorising (λογία) about God (θεός), who is inaccessible to human intellectual knowledge at least essentially, Philo opted for a strategy of differentiation between God's essence and God's powers and operations or activities. This strategy influenced a great deal Patristic theologians well acquainted with Philo. The last part of this investigation has addressed first the issue of the role of Platonism in Philo's apophatic theology and has proposed a comparison with other Platonic philosophers-theologians (of different religious traditions: not only Hellenistic Jews, but also Christians and "pagans") who addressed a similar issue of apophatic theology. Then, it has investigated the elusive question of Philo's eschatology and its relation to apophaticism through the restoration to God. For the Christian Platonists, indeed, from Origen onwards, apophaticism and its counterpart, mysticism, have also an eschatological dimension as anticipation of the final restoration and deification. This dimension might be lacking in Philo, or it is very elusive. I offered, therefore, some points of comparison with, and divergence from, the eschatology of Christian theologians who were inspired by Philo.

#### REFERENCES

- Afterman, A. 2013. "From Philo to Plotinus: The Emergence of Mystical Union." *Journal of Religion* 93:177–196.
- Albano, E. 2014. *I silenzi delle Sacre Scritture: limiti e possibilità di rivelazione del Logos negli scritti di Filone, Clemente e Origene* [in Italian]. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 138. Rome: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Alesso, M. 2013. "Filón como fuente de la identificación del sumo sacerdote con Jesús en Clemente Alejandrino" [in Spanish]. In *La identidad de Jesús : unidad y*

- diversidad en la época de la patrística*, ed. by Á. Hernández, S. Villalonga, and P. Ciñer, 167–198. San Juan: Universidad de Cuyo.
- Alexandre, M. 2015. “La puissance de Dieu chez Philon: lexique et thématique” [in French]. In Calabi, Munnich, and Reydams-Schils 2015, 9–35.
- Alexidze, L. 2015. “Porphyry’s Definitions of Death and Their Interpretations in Georgian and Byzantine Tradition” [in English and German]. *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 18:48–73.
- Andrade, N.J. 2018. *The Journey of Christianity to India in Late Antiquity: Networks and the Movement of Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Annas, J. 1999. *Platonic Ethics*. Ithaca: Cornell.
- Armstrong, J. 2004. “Plato on Assimilating to God.” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26:171–183.
- Artemi, E. 2015. “Moses and the Gnoseology of God, according to Gregory of Nyssa’s Interpretation In Canticum Canticorum.” *Mirabilia* 20:280–297.
- Attridge, H.W. 2017. “Stoic and Platonic Reflections on Naming in Early Christian Circles: Or, What’s in a Name?” In *From Stoicism to Platonism: The Development of Philosophy, 100 BCE–100 CE*, ed. by T. Engberg-Pedersen, 254–276. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bakker, D. 2011. “Bardaisan’s Book of the Laws of the Countries: A Computer-Assisted Linguistic Analysis.” PhD diss., Leiden University.
- Battistini, L. 2017. “Bardesane di Edessa Al crocevia dell’età e della cultura post-classica” [in Italian]. PhD diss., Dissertation University of Parma.
- Beatrice, P.F., ed. 2001. *Anonymi Monophysitae Theosophia: An Attempt to Reconstruction*. Leiden: Brill.
- Berchman, R. 2013. “Arithmos and Kosmos: Arithmology as an Exegetical Tool in the De Opificio Mundi of Philo of Alexandria.” In *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World*, ed. by T. Corrigan K. and Rasimus, 167–198. Leiden: Brill.
- Bietenhard, H. 1979. *Logos-Theologie im Rabbinat: Ein Beitrag zur Lehre vom Worte Gottes im rabbinischen Schrifttum* [in German]. 580–618. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II.19.2.
- Biriukov, D. 2016. “The topic of the universal in the thought of the Cappadocian Fathers and in the Arian debate of the 4th century AD: Philosophical and theological perspectives.” PhD diss., University of Padua.
- Birnbaum, E. 1996. *The place of Judaism in Philo’s thought: Israel, Jews, and Proselytes*. Studia Philonica Monographs 2. Atlanta: Scholars Press.
- Bittrich, U. 2013. “Die drei Formen des Weisheitserwerbs bei Philo von Alexandria und ihre Wurzeln in der aristotelischen Ethik” [in German]. In *Jüdisch-hellenistische Literatur in ihrem interkulturellen Kontext*, ed. by M. Hirschberg, 73–87. Frankfurt: Lang.
- Blowers, P. 2012. *Drama of the Divine Economy*. Oxford: Oxford University Press.

- Bonazzi, M. 2008. "Towards Transcendence: Philo and the Renewal of Platonism in the Early Imperial Age." In *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, ed. by F. Alesse, 232–251. Leiden: Brill.
- Borgen, P. 1997. *Philo of Alexandria: An Exegete for His Time*. Leiden: Brill.
- Boyarin, D. 2001. "The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John." *Harvard Theological Review* 94 (3): 243–284.
- . 2004. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Boys-Stones, G. 2018. *Platonist Philosophy 80BC to AD250: An Introduction and Collection of Sources in Translation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bradshaw, D. 1998. "The Vision of God in Philo of Alexandria." *American Catholic Philosophical Quarterly* 72:483–500.
- Brenk, F. 2014. "Philo and Plutarch on the Nature of God." *The Studia Philonica Annual* 26:79–92.
- Bruns, J. E. 1973. "Philo Christianus: The Debris of a Legend." *Harvard Theological Review* 66:141–145.
- Burns, D. 2017. "Astrological Determinism, Freewill, and Desire according to Thecla (St. Methodius, Symposium 8.15–16)." In *Women and Knowledge in Early Christianity*, ed. by U. Tervahauta and I. Miroshnikov, 206–220. Leiden and Boston: Brill.
- Busine, A. 2016. "The Theosophy of Tübingen" [in French]. In *De Sabinillus à Tyrsénos*, vol. 6 of *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, ed. by R. Goulet. 7 vols. Paris: CNRS Éditions.
- Calabi, F. 2004. "Tra Platone e la Bibbia: ontologia e teologia in Filone" [in Italian]. *Oltrecorrente* 9:47–59.
- . 2008. *God's Acting, Man's Acting: Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*. Leiden: Brill.
- Carabine, D. 1995. "A Dark Cloud: Hellenistic Influences on the Scriptural Exegesis of Clement of Alexandria and the Pseudo-Dionysius." In *Scriptural Interpretation in the Fathers*, ed. by T. Finan and V. Twomey, 61–74. Dublin: Blackrock.
- Choufrine, A. 2002. *Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background*. Patristic Studies 5. New York: Peter Lang.
- Cohen, N. 2004. "The Mystery Terminology in Philo." In *Philon und das Neue Testament*, ed. by R. Deines and K.-W. Niebuhr, 173–188. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Cohen, S. J. D. 2019. "Jewish Observance of the Sabbath in Bardaisan's Book of the Laws of Countries." Accessed Mar. 13. [http://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/10861157/Cohen\\_JewishObservance.pdf?sequence=2](http://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/10861157/Cohen_JewishObservance.pdf?sequence=2).
- Conroy, J. T. 2011. "Philo's Death of the Soul: Is This Only a Metaphor?" *The Studia Philonica Annual* 23:23–40.
- Conway-Jones, A. 2014. *Gregory of Nyssa's Tabernacle Imagery in its Jewish and Christian Contexts*. Oxford: Oxford University Press.



- Cooper, A. G. 2012. "Hope, a Mode of Faith: Aquinas, Luther and Benedict XVI on Hebrews 11:1." *Heythrop Journal* 53:182–190.
- Corrigan, K. 2018. "Christian Asceticism." In Cartwright and Marmodoro 2018, 224–244.
- Costache, D. 2016. "Stances on Sleep and Dreaming in the Athanasian Corpus." *Phronema* 31 (1): 1–24.
- Cover, M. 2014. "The Sun and the Chariot: The Republic and the Phaedrus as Sources for Rival Platonic Paradigms of Psychic Visions in Philo's Biblical Commentaries." *The Studia Philonica Annual* 26:151–167.
- Cox, R. 2007. *By the Same Word: Creation and Salvation in Hellenistic Judaism and Early Christianity*. Berlin: De Gruyter.
- Crone, P. 2012. "Daysanis." In *Encyclopedia of Islam*, ed. by K. Fleet et al., 116–118. Leiden: Brill.
- . 2017. "Pagan Arabs as God-Fearers." In *Islam and its Past : Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an*, ed. by C. Bakhos and M. Cook, 315–339. Oxford: Oxford University Press.
- Damgaard, F. 2014. "Philo's Life of Moses as 'Rewritten Bible'." In *Rewritten Bible after Fifty Years : Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes*, ed. by J. Zsengellér, 233–248. Leiden: Brill.
- Dillon, J. 1999. "Philo&the Church Fathers." *Ancient Philosophy*, no. 19: 184–186.
- Dodds, E. R. 1928. "The Parmenides of Plato and the Origins of the Neoplatonic One." *The Classical Quarterly* 22 (3–4): 129–143.
- Drijvers, H. J. W. 2014. *Bardaisan of Edessa*. With a forew. by J. W. Drijvers. Piscataway: Gorgias.
- Edwards, M. 2014. "Ilaria L. E. Ramelli, The Christian Doctrine of Apokatastasis review." *Journal of Theological Studies*, no. 2: 718–724.
- Eisele, W. 2003. *Ein unterschütterliches Reich: Die Mittelplatonische Umformung des Parusiegedankens im Hebräerbrief* [in German]. Berlin: De Gruyter.
- Elledge, C. 2013. "Resurrection and Immortality in Hellenistic Judaism." In *Hellenistic Judaism : Social and Literary Contexts for the New Testament*, ed. by S. Porter and A. Pitts, 101–133. Leiden: Brill.
- Fredriksen, P. 2018. *When Christians Were Jews: The First Generation*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Frick, P. 1999. *Divine Providence in Philo of Alexandria*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Friesen, C., D. Lincicum, and D. Runia, eds. [2019]. *The Reception of Philo of Alexandria*. Forthcoming. Oxford: Oxford University Press.
- Gibbons, K. 2015. "Moses, Statesman and Philosopher: The Philosophical Background of the Ideal of Assimilating to God and the Methodology of Clement of Alexandria's Stromateis 1." *Vigiliae Christianae* 69:157–185.
- Giulea, D. 2015. "Simpliciores, Eruditi, and the Noetic Form of God: Pre-Nicene Christology Revisited." *Harvard Theological Review* 108 (2): 263–288.

- Grabbe, L. 2000. "Eschatology in Philo and Josephus." In *Death, Life-After-Death, Resurrection and The World-to-Come in the Judaism of Antiquity*, vol. 4 of *Judaism in Late Antiquity*, ed. by A. Avery-Peck and J. Neusner, 163–185. 4 vols. Leiden: Brill.
- Graver, M. 2007. *Stoicism and Emotion*. Chicago: University of Chicago.
- Gregorius Nyssenus and R. A. Norris. 2012. *Gregory of Nyssa: Homilies on the Song of Songs*. Trans. from the Ancient Greek by R. A. Norris. Atlanta, Georgia: Society of Biblical Literature.
- Gyurkovics, M. 2016. "The Problem of 'Place' in the Prologue to John." In *Clement's Biblical Exegesis*, ed. by V. Černuskova, J. Kovacs, and J. Platova, 277–291. Leiden: Brill.
- Hägg, H. F. 2006. *Clement of Alexandria and the Beginning of Christian Apophaticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Havrda, M. 2016. *The So-Called Eighth Stromateus by Clement of Alexandria: Early Christian reception of Greek scientific methodology*. Leiden: Brill.
- Hengel, M. 1975. *Der Sohn Gottes: Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte* [in German]. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hertz, G. 2017. "Un Dieu pas même indicible" [in French]. In *Dire Dieu : Principes méthodologiques de l'écriture sur Dieu en patristique*, ed. by B. Pouderon and A. Usacheva, 89–112. Paris: Beauchesne.
- Hoek, Annewies van den. 1988. *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis: An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*. Leiden: Brill.
- . 2000. "A Descriptive Catalogue of their Relationship." *Studia Philonica*, no. 12: 44–121.
- . 2002. "Assessing Philo's Influence in Christian Alexandria: The Case of Origen." In *Shem in the Tents of Japheth : Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism*, ed. by L. J. Kugel, 223–239. Leiden: Brill.
- . 2009. "God Beyond Knowing." In *God in Early Christian Thought : Essays in Memory of Lloyd G. Patterson*, ed. by A. McGowan, B. Daley, and T. Gaden, 37–60. Leiden: Brill.
- Hoffmann, Ph. 1997. "L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec de Plotin à Damascius" [in French]. In *Dire l'évidence : Philosophie et rhétorique antiques*, ed. by C. Lévy and L. Pernot, 335–390. Paris: L'Harmattan.
- Holtz, G. 2017. *Die Wichtigkeit des Menschen und die übermacht Gottes: Studien zur Gottes-und Selbsterkenntnis bei Paulus, Philo, und in der Stoa* [in German]. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Inowlocki, S. 2004. "Eusebius of Caesarea's 'Interpretatio Christiana' of Philo's De vita contemplativa." *Harvard Theological Review* 97:305–328.
- Iozzia, D. 2015. *Aesthetic Themes in Pagan and Christian Neoplatonism: From Plotinus to Gregory of Nyssa*. London: Bloomsbury.
- Johnson, A. 2013. *Religion and Identity in Porphyry of Tyre: The Limits of Hellenism in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kaiser, O. 2015. *Philo von Alexandrien: Denkender Glaube-Eine Einführung* [in German]. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Kamesar, A. 2016. “ΔΗΛΩΣΙΣ and ΑΛΗΘΕΙΑ: The Septuagint, Philo, and Some Later Rhetorical Texts.” In *Pascha nostrum Christus : Essays in Honour of Raniero Cantalamessa*, ed. by P. F. Beatrice and B. Pouderon, 17–26. Paris: Beauchesne.
- Karamanolis, G. 2013. *The Philosophy of Early Christianity*. Durham: Acumen.
- . 2016. “Iaria L. E. Ramelli, The Christian Doctrine of Apokatastasis review.” *International Journal of the Platonic Tradition* 10 (1): 142–146.
- Klawans, J. 2012. *Josephus and the Theologies of Ancient Judaism*. Oxford: Oxford University Press.
- Kovacs, J. 1997. “Concealment and Gnostic Exegesis: Clement of Alexandria’s Interpretation of the Tabernacle.” *Studia Patristica* 31:414–437.
- . 2016. “Clement as Scriptural Exegete: Overview and History of Research.” In *Clement’s Biblical Exegesis*, ed. by V. Černuskova, J. Kovacs, and J. Platova, 1–37. Leiden: Brill.
- Lavecchia, S. 2005. “Die Ὁμοίωσις Θεῶν in Platons Philosophie” [in German]. In *Perspektiven der Philosophie*, ed. by W. Schrader, 321–394. Amsterdam: Rodopi.
- Leonhardt-Balzer, J. 2014. “Vorstellungen von der Gegenwart Gottes bei Philon von Alexandrien” [in German]. In *Das Geheimnis der Gegenwart Gottes*, ed. by E. Popkes, 103–118. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lévy, C. 2019. “Philo and the Stoic Conception of Soul.” In *Lovers of Souls ad Lovers of Bodies : Philosophical and Religious Perspectives in Late Antiquity*, ed. by S. S. Griffin and I. Ramelli. Forthcoming. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Lincicum, D. 2013. “A Preliminary Index to Philo’s Non-Biblical Citations and Allusions.” *The Studia Philonica Annual* 25:139–167.
- . 2014. “Philo’s Library.” *The Studia Philonica Annual* 26:99–114.
- Litwa, D. 2016. *Refutation of All Heresies*. Atlanta: Society of Biblical Literature Press.
- Mackie, S. 2014. “The Passion of Eve and the Ecstasy of Hannah: Sense-Perception, Passion, Mysticism, and Misogyny in Philo of Alexandria, De ebrietate, 143–152.” *Journal of Biblical Literature* 133 (1): 141–163.
- Martens, P. W. 2015. “Embodiment, Heresy, and the Hellenization of Christianity: The Descent of the Soul in Plato and Origen.” *Harvard Theological Review* 108:594–620.
- Marx-Wolf, H. 2013. “Bardesanes.” In *The Encyclopedia of Ancient History*, ed. by R. S. Bagnall, K. Brodersen, and C. B. Champion, 1047–1048. Malden, MA: Wiley / Blackwell.
- Maspero, G. 2013. *Essere e relazione: L’ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa* [in Italian]. Rome: Città Nuova.
- . 2018. *Dio Trino perché vivo* [in Italian]. Brescia: Morcelliana.

- Matsuova, E. 2010. "Allegorical Interpretation of the Pentateuch in Alexandria: Inscribing Aristobulus and Philo in a Wider Literary Context." *The Studia Philonica Annual* 22:1–52.
- Meredith, A. 2014. "Ilaria L. E. Ramelli, The Christian Doctrine of Apokatastasis review." *International Journal of the Platonic Tradition* 8 (2): 255–257.
- Merki, H. 1952. *Ἄρσις Θεῶν: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gotähnlichkeit bei Gregor von Nyssa* [in German]. Paradosis 7. Freiburg: Paulus.
- Moehring, H. 1995. "Arithmology as an Exegetical Tool in the Writings of Philo of Alexandria." In *The School of Moses*, ed. by J. P. Kenney, 141–176. Atlanta: Scholars Press.
- Moreschini, C. 2016. *Origene e Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici* [in Italian]. In collaboration with Vito Limone. Milan: Bompiani.
- Neher, M. 2004. *Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis* [in German]. Berlin: De Gruyter.
- Nemes, S. 2015. "Ilaria L. E. Ramelli, The Christian Doctrine of Apokatastasis review." *Journal of Analytic Theology* 3:226–233.
- Niehoff, M. 2017. *Philo: An Intellectual Biography*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Nikiprowetzky, V. 1973. "L'exégèse de Philon d'Alexandrie" [in French]. *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 53:309–329.
- . 1977. *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie [Comments on Scripture by Philo of Alexandria]* [in French]. Leiden: Brill.
- Noack, C. 2000. *Gottesbewusstsein: Exegetische Studien zur Soteriologie und Mystik bei Philon von Alexandrinern* [in German]. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Nuffelen, Peter van. 2011. *Rethinking the Gods: Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oort, Johannes van. 2014. "Ilaria L. E. Ramelli, The Christian Doctrine of Apokatastasis review." *Vigiliae Christianae* 64:352–353.
- . 2015. "Religion Past & Present. Encyclopedia of Theology and Religion by Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel: Review." *Vigiliae Christianae* 69 (5): 565–566.
- . 2019. "New Books on Early Christianity, New Testament Studies, Patristics, Tertullian, Beatific Vision, Apocryphal Gospels, Christianity In Asia Minor, Gregory Of Nyssa, Augustine, Jewish Christianity And Islam." *Vigiliae Christianae*, May–June–July 2019. Accessed Mar. 16, 2019. <http://www.academia.edu/37610852/>.
- Ophir, A., and I. Rosen-Zvi. 2018. *Goy: Israeli's Others and the Birth of the Gentile*. Oxford: Oxford University Press.
- Otto, J. 2018. *Philo of Alexandria and the Construction of Jewishness in Early Christian Writings*. Oxford: Oxford University Press.
- Parry, R. 2016. "Ilaria L. E. Ramelli, The Christian Doctrine of Apokatastasis review." *International Journal of Systematic Theology* 18 (3): 335–338.

- Philo. 1995. *The Works of Philo, Complete and Unabridged*. Trans. from the Ancient Greek by C. D. Yonge. With a forew. by D. M. Scholer. New Updated Edition. Peabody, Massachusetts: Hedrickson.
- Pino, T. 2017. "An Essence-Energy Distinction in Philo as the Basis for the Language of Deification." *The Journal of Theological Studies* 68 (2): 551–571.
- Platova, J. 2016. "Comprehensive Bibliography on Clement's Scriptural Interpretation." In Černuskova, Kovacs, and Platova 2016, 38–52.
- Possekkel, U. 2012. "Bardaisan and Origen on Fate and the Power of the Stars." *Journal of Early Christian Studies* 20 (4): 515–541.
- . 2018. "Bardaisan." In *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, ed. by O. Nicholson, 211–212. Oxford: Oxford University Press.
- Ramelli, I. 2019a. "Creation (Double)." Accessed May 14. [https://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-encyclopedia-of-early-christianity-online/creation-double-SIM\\_00000793](https://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-encyclopedia-of-early-christianity-online/creation-double-SIM_00000793).
- . 2006. "Origen and the Stoic Allegorical Tradition: Continuity and Innovation." *Invigilata Lucernis* 28:195–226.
- . 2007. "Origen's Interpretation of Hebrews 10:13, the Eventual Elimination of Evil, and Apokatastasis." *Augustinianum* 47:85–93.
- . 2008a. "Philosophical Allegoresis of Scripture in Philo and Its Legacy in Gregory of Nyssa." *The Studia Philonica Annual* 20:55–100.
- . 2008b. "The Universal and Eternal Validity of Jesus's High-Priestly Sacrifice. The Epistle to the Hebrews in Support of Origen's Theory of Apokatastasis." In *A Cloud of Witnesses : The Theology of Hebrews in Its Ancient Contexts*, ed. by R. J. Bauckham et al., 210–221. Library of New Testament Studies 387. London: T & T Clark.
- . 2009a. *Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation*. Piscataway: Gorgias.
- . 2009b. "Origen, Bardaisan, and the Origin of Universal Salvation." *Harvard Theological Review* 102 (2): 135–168.
- . 2010. "1 Tim 5:6 and the Notion and Terminology of Spiritual Death: Hellenistic Moral Philosophy in the Pastoral Epistles." *Aevum* 84 (1): 237–250.
- . 2011a. "Cristo-Logos in Origene: ascendenze filoniane, passaggi in Bardesane e Clemente, e negazione del subordinazionismo" [in Italian]. In *Dal Logos dei Greci e dei Romani al Logos di Dio : Ricordando Marta Sordi*, ed. by A. Valvo and Radice R., 295–317. Milan: Vita e Pensiero.
- . 2011b. "Origen's Anti-Subordinationism and Its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line." *Vigiliae Christianae* 65:21–49.
- . 2011c. "Origen's Interpretation of Violence in the Apocalypse: Destruction of Evil and Purification of Sinners." In *Ancient Christian Interpretations of "Violent Texts" in the Apocalypse*, ed. by J. Verheyden, A. Merkt, and T. Nicklas, 46–62. NTOA 92. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

- . 2011d. “Spiritual Weakness, Illness, and Death in 1 Cor 11:30.” *Journal of Biblical Literature* 130:145–163.
- . 2011e. “The Birth of the Rome-Alexandria Connection: The Early Sources on Mark and Philo, and the Petrine Tradition.” *The Studia Philonica Annual* 23:69–95.
- . 2011f. “The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato.” *International Journal of the Classical Tradition* 18 (3): 335–371.
- . 2011g. “ΚΟΙΜΩΜΕΝΟΥΣ ΑΠΟ ΤΗΣ ΛΥΠΗΣ (Luke 22,45): A Deliberate Change.” *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 102:59–76.
- . 2012a. “Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis.” *Harvard Theological Review* 105 (3): 302–350.
- . 2012b. “Philo as Origen’s Declared Model: Allegorical and Historical Exegesis of Scripture.” *Studies in Christian-Jewish Relations*, no. 7: 1–17.
- . 2012c. “Silenzio apofatico in Gregorio di Nissa: Un confronto con Plotino e un’indagine delle ascendenze origeniane” [in Italian]. In *Silenzio e Parola : Atti del XXXIX Incontro di Studiosi dell’Antichità Cristiana, 6–8 maggio 2010*, 367–388. *Studia Ephemeridis Augustinianum* 127. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
- . 2012d. “Stromateis VII and Clement’s Hints of the Theory of Apokatastasis.” In *The Seventh Book of the Stromateis : Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21–23, 2010)*, ed. by M. Havrda, V. Hušek, and J. Platova, 239–257. Leiden: Brill.
- . 2013. *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. *Vigiliae Christianae Supplements* 120. Leiden: Brill.
- . 2014a. “Evagrius Ponticus, the Origenian Ascetic (and not the Origenistic ‘Heretic’).” In *Orthodox Monasticism, Past and Present*, ed. by J. A. McGuckin, 145–205. New York: Theotokos.
- . 2014b. “Philo’s Doctrine of Apokatastasis: Philosophical Sources, Exegetical Strategies, and Patristic Aftermath.” *The Studia Philonica Annual* 26:29–55.
- . 2014c. “Plato in Origen’s and Gregory of Nyssa’s Conception of the ἀρχή and the τέλος.” In *Plato in the Third Sophistic*, ed. by R. Fowler, 211–235. Berlin: De Gruyter.
- . 2014d. “The Divine as Inaccessible Object of Knowledge in Ancient Platonism: A Common Philosophical Pattern across Religious Traditions.” *Journal of the History of Ideas* 75 (2): 167–188.
- . 2014e. “Valuing Antiquity in Antiquity by Means of Allegoresis.” In *Valuing the Past in the Greco-Roman World : Proceedings of the Penn-Leiden Colloquium on Ancient Values VII, Leiden 14–16 June 2012*, ed. by J. Ker and C. Pieper, 485–507. Leiden: Brill.

- . 2015a. *Evagrius's Kephalaia Gnostica*. Leiden and Atlanta: Brill / Society of Biblical Literature.
- . 2015b. "Patristic Exegesis: Relevance to Contemporary Biblical Hermeneutics." *Religion and Theology* 22 (1–2): 100–132.
- . 2016a. "Patristic Philosophy: A Critical Study." *The International Journal of the Platonic Tradition* 10 (1): 95–10.
- . 2016b. "Proclus of Constantinople and Apokatastasis," ed. by D. Butorac and D. Layne, 95–122. Berlin: De Gruyter.
- . 2016c. *Social Justice and the Legitimacy of Slavery: The Role of Philosophical Asceticism from Ancient Judaism to Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2016d. "The Mysteries of Scripture: Allegorical Exegesis and the Heritage of Stoicism, Philo, and Pantaeus." In *Clement's Biblical Exegesis*, ed. by V. Černuskova, J. Kovacs, and J. Platova, 80–110. Leiden: Brill.
- . 2017a. "Conway-Jones, Ann. Gregory of Nyssa's Tabernacle Imagery in Its Jewish and Christian Contexts: Review." *The Journal of Religion* 97 (1): 106–108.
- . 2017b. "Divine Power in Origen of Alexandria: Sources and Aftermath." In *Divine Powers in Late Antiquity*, ed. by A. Marmodoro and I. F. Viltanioti, 177–198. Oxford: Oxford University Press.
- . 2017c. "Prophecy in Origen: Between Scripture and Philosophy." *Journal of Early Christian History* 7 (2): 17–39.
- . 2018a. "Apokatastasis and Epektasis in Hom. in Cant.: The Relation between Two Core Doctrines in Gregory and Roots in Origen." In *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum. Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17–20 September 2014)*, ed. by G. Maspero, M. Brugarolas, and I. Vigorelli, 312–339. Supplements to *Vigiliae Christianae* 150. Leiden: Brill.
- . 2018b. "Bardaisan of Edessa, Origen, and Imperial Philosophy: A Middle Platonic Context?" *Aram* 30 (1–2): 1–26.
- . 2018c. "Mysticism in Middle and Neoplatonism." In *Constructions of Mysticism as a Universal: Roots and Interactions Across the Borders*, ed. by A. Wilke. Studies in Oriental Religions 71. Wiesbaden: Harrassowitz.
- . 2018d. "Origen." In *A History of Mind and Body in Late Antiquity*, ed. by S. Cartwright and A. Marmodoro, 245–266. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2018e. "The Role of Allegory, Allegoresis, and Metaphor in Paul and Origen." *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 14:130–157.
- . 2019b. *Bardaisan on Free Will, Fate, and Human Nature: The Book of the Laws of Countries*. Forthcoming. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2019c. "Clement's Notion of the Logos 'All Things As One': Its Alexandrian Background in Philo and its Developments in Origen and Nyssen." In *Alexandrian*

- Personae : Scholarly Culture and Religious Traditions in Ancient Alexandria (1st ct. BCE–4 ct. CE)*, ed. by Z. Pleše. Forthcoming. Tübingen: Mohr Siebeck.
- . 2019d. “La triade Ousia – Energiea – Dynamis in Gregorio di Nissa e nei Cappadoci: Paralleli filosofici e ascendenze origeniane” [in Italian]. In *La Triade nel Neoplatonismo*, ed. by G. D’Onofrio, ed. by Renato De Filippis. Forthcoming. Rome: Città Nuova.
- . 2019e. “Mystical Eschatology in Gregory and Evagrius.” In *Mystical Eschatology in Gregory of Nyssa*, ed. by G. Maspero. Leuven: Peeters.
- . 2019f. “*Philo and Paul on Soteriology and Eschatology*”. Forthcoming.
- . 2019g. “Stoic Homeric Allegoresis.” In *Brill’s Companion to the Reception of Homer from the Hellenistic Age to Late Antiquity*, ed. by C.-P. Manolea. Leiden: Brill.
- . 2019h. “The Father in the Son, the Son in the Father (John 10:38, 14:10, 17:21): Sources and Reception of Dynamic Unity in Middle and Neoplatonism, ‘Pagan’ and ‘Christian’.” In *Die Quellen der Idee der dynamischen Einheit – der reziproken Ineinseins – im Iohannesevangelium*, ed. by J. Casteigt. Forthcoming. Leuven: Peeters.
- . 2019i. “The Soul-Body Relation in Origen of Alexandria: Ensomatosis vs. Metensomatosis.” In *Proceedings of the International Congress on Early Christian Mystagogy and the Body, Utrecht University, 30 August–1 September 2017*, ed. by Paul van Geest. Forthcoming. Leuven: Peeters.
- Ramelli, I., and D. Konstan. 2010. “The Use of XAPA in the New Testament and its Background in Hellenistic Moral Philosophy.” *Exemplaria Classica* 14:185–204.
- Rappe, S. 2000. *Reading Neoplatonism: Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus, and Damascius*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Riedweg, Ch. 1987. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. [in German]. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 26. Berlin and New York: De Gruyter.
- Riel, Gert van. 2013. *Plato’s Gods*. Farnham: Ashgate.
- Rist, J. 1967. *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robertson, P. 2017. “Greco-Roman Ethical-Philosophical Influences in Bardaisan’s Book of the Laws of Countries.” *Vigiliae Christianae* 71:511–540.
- Rogers, J. 2017. “Origen in the Likeness of Philo: Eusebius of Caesarea’s Portrait of the Model Scholar.” *Studies in Christian-Jewish Relations* 12 (1): 1–13.
- Runia, D. T. 1981. “Philo’s De aeternitate mundi: The Problem of Its Interpretation.” *Vigiliae Christianae* 35 (2): 105–151.
- . 1986. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.
- . 1988. “Naming and Knowing: Themes in Philonic Theology with Special Reference to De mutatione nominum.” In *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, ed. by Roelof van den Broek, ed. by J. Mansfeld, 69–91. Leiden: Brill.



- . 1989. “Review of La philosophie de Moïse: L’Essai de reconstruction d’un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque, by Richard Goulet.” *Journal of Theological Studies* 40:588–602.
- . 1993. *Philo in Early Christian Literature*. Assen: Van Gorcum.
- . 1996. “Caesarea Maritima and the Survival of Hellenistic-Jewish Literature.” In *Caesarea Maritima : A Retrospective After Two Millennia*, ed. by A. Raban and K. G. Holum, 476–495. Leiden: Brill.
- . 1999. *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana. Uno studio d’insieme* [in Italian]. Ed. by E. Radice and I. Ramelli. Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafisica. Platonismo e filosofia patristica 14. Milano: Vita e pensiero.
- . 2001. *Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos According to Moses*. Leiden: Brill.
- . 2004. “Clement of Alexandria and the Philonic Doctrine of the Divine Power(s).” *Vigiliae Christianae* 58 (3): 256–276.
- . 2007. “The Rehabilitation of the Jackdaw. Philo of Alexandria and Ancient Philosophy.” In *Greek and Roman Philosophy 100 BC–200 AD*, ed. by R. Sorabji and R. W. Sharples, 483–500. London: Institute of Classical Studies / University of London.
- . 2011. “Philon d’Alexandrie” [in French]. In *de Paccius à Plotin*, vol. 5a of *Dictionnaire des philosophes antiques*, ed. by R. Goulet, 363–390. 7 vols. Paris: CNRS.
- . 2013. “Philo and the Gentiles.” In *Attitudes to Gentiles in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. by D. S. Sim and J. S. McLaren, 28–45. Library of New Testament Studies 499. London and New York: Bloomsbury.
- , ed. 2014. “Supplement: A Provisional Bibliography 2012–2014.” *Studia Philonica Annual* (Atlanta) 26:217–226.
- . 2015. “Philo of Alexandria on the Human Consequences of Divine Power.” In *Potere e potenze in Filone di Alessandria*, ed. by F. Calabi, O. Munnich, and G. Reydamas-Schils, 245–256. Turnhout: Brepols.
- . 2016a. “Philo in Alexandria: An Exploration.” *Vigiliae Christianae* 70:259–281.
- . 2016b. “Philon von Alexandria” [in German]. In *Pelagius – Porträt*, vol. 27 of *Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. by G. Schöllgen, 605–627. 29 vols. Stuttgart: Anton Hiersemann Verlag.
- . 2019. *Does Philo accept the doctrine of reincarnation?*. Forthcoming.
- Ryu, J. 2015. *Knowledge of God in Philo of Alexandria*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Scholten, C. 2016. “Der Abfassungszweckes sogenannten Haereticarum fabularum compendium des Theodor von Kyrrhos, 1” [in German]. *Vigiliae Christianae* 70:282–318.
- Scott, M. 2010. “Guarding the Mysteries of Salvation: The Pastoral Pedagogy of Origen’s Universalism.” *Journal of Early Christian Studies* 18 (3): 347–368.
- . 2012. *Journey Back to God: Origen on the Problem of Evil*. Oxford and New York: Oxford University Press.

- Sedley, D. 1999. "The Ideal of Godlikeness." In *Plato : Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, ed. by G. Fine, 2:309–328.
- Simkovich, M. 2017. *The Making of Jewish Universalism: From Exile to Alexandria*. Lanham: Lexington.
- Simone, Pia de. 2011. "Ricordando Marta Sordi" [in Italian]. *Augustinianum* 51 (2011): 233–243.
- Spiedel, M. 2012. "Making Use of History beyond the Euphrates." In *Mara bar Serapion in Context*, ed. by A. Merz and T. Tieleman, 11–41. Leiden: Brill.
- Stang, Ch. 2012. "Writing." In *Cambridge Companion to Christian Mysticism*, ed. by A. Hollywood and P. Beckman, 252–263. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sterling, G. E. 2019. "Review of Sami Yli-Karjanmaa, Reincarnation in Philo of Alexandria." Accessed Mar. 8. <http://www.bookreviews.org>.
- . 2006. "The First Theologian: The Originality of Philo of Alexandria." In *Renewing the Tradition : FS for James Thompson*, ed. by M. W. Hamilton, T. Olbricht, and J. Petterson, 145–162. Pasadena: Wipf & Stock.
- . 2017. "Jeremiah as Mystagogue: Jeremiah in Philo of Alexandria." In *Jeremiah's Scriptures*, ed. by K. Schmidt and H. Najman, 417–430. Leiden: Brill.
- Tarrant, H. 1996. "Logos and the Development of Middle Platonism." In vol. 1 of *The Philosophy of Logos*, ed. by K. I. Boudouris, 197–204. 2 vols. Athens: International Center for Greek Philosophy / Culture.
- Tarrant, H., et al., eds. 2018. "Origen to Evagrius." In *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, 271–291. Leiden: Brill.
- Taylor, J. 2003. *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria: Philo's Therapeutae Reconsidered*. Oxford: Oxford University Press.
- Terian, A. 2016. "Philonis De visione trium angelorum ad Abraham: A New Translation of the Mistitled De Deo." In *Studies in Philo in Honor of David Runia*, ed. by G. E. Sterling, 77–107. The Studia Philonica Annual 28. Atlanta: Society of Biblical Literature Press.
- Termini, C. 2000. *Le potenze di Dio: Studio su δυνάμεις in Filone* [in Italian]. Rome: Augustinianum.
- Thesleff, H. 1994. "Notes on Eros in Middle Platonism." *Actos* 28:115–128.
- Tobin, Th. 2016. "Reconfiguring Eschatological Imagery: The Examples of Philo of Alexandria and Paul of Tarsus." In *Studies in Philo in Honor of David Runia*, ed. by G. E. Sterling, 351–374. The Studia Philonica Annual 28. Atlanta: Society of Biblical Literature Press.
- Trigg, J. 1997. "Receiving the Alpha: Negative Theology in Clement of Alexandria and its Possible Implications." *Studia Patristica*, no. 31: 540–555.
- Tzamalikos, P. 2007. *Origen: Philosophy of History and Eschatology*. Leiden: Brill.
- Wasserman, E. 2008. *The Death of the Soul in Romans 7*. Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament 2.256. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weisser, S. 2017. "Knowing God by Analogy: Philo of Alexandria against the Stoic God." *The Studia Philonica Annual* 29:33–60.

- Wet, Chris De. 2015. "Ilaria L. E. Ramelli, The Christian Doctrine of Apokatastasis review." *Journal of Early Christian History* 5 (2): 1–3.
- . 2017. *The Unbound God: Slavery and the Formation of Early Christian Thought*. Oxford: Routledge.
- Whittaker, J. 1969. "Neopythagoreanism and Negative Theology." *Symbolae Osloenses* 44:109–125.
- . 1973. "Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute." *Symbolae Osloenses* 48:77–86.
- Winston, D. 1985. *The Logos as Mystical Theology in Philo of Alexandria*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- . 1992. "Philo's Conception of the Divine Nature." In *Neoplatonism and Jewish Thought*, ed. by L. E. Goodman, 21–42. Studies in Neoplatonism 7. Albany: State University of New York Press.
- . 2002. "Philo and the Wisdom of Solomon on Creation, Revelation, and Providence." In *Shem in the Tents of Japheth : Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism*, ed. by L. J. Kugel, 109–130. Leiden: Brill.
- . 2010. "Philo of Alexandria." In *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, ed. by L. P. Gerson, 235–257. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wischmeyer, O., ed. 2016. *Handbuch der Bibelhermeneutiken* [in German]. Berlin: De Gruyter.
- Yli-Karjanmaa, S. 2015. *Reincarnation in Philo of Alexandria*. Studia Philonica Monographs 7. Atlanta: Society of Biblical Literature Press.
- . 2017. "The New Life of the Good Souls in Josephus: Resurrection or Reincarnation?" *Journal for the Study of Judaism* 48:506–530.
- Yoshiko Reed, A. 2009. "The Construction and Subversion of Patriarchal Perfection: Abraham and Exemplarity in Philo, Josephus, and the Testament of Abraham." *Journal for the Study of Judaism* 40:185–212.
- Zeller, D. 1995. "The Life and Death of the Soul in Philo of Alexandria." *The Studia Philonica Annual* 7:19–56.

---

Ramelli I. L. E. [Рамелли И.] Philo's Dialectics of Apophatic Theology, His Strategy of Differentiation and His Impact on Patristic Exegesis and Theology [Филон Александрийский: диалектика апофатического богословия, стратегия различения и влияние на патристическую экзегезу и богословие] // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2019. — Т. III, № 1. — С. 36–92.

---

### ИЛАРИЯ РАМЕЛЛИ

PhD, Dr. hab. mult., полный профессор теологии, зав. кафедры им. Кевина Бритта (Католический университет св. Сврдца, Папский университет св. Фомы Аквинского); старший научный сотрудник (Оксфордский университет, Даремский университет, Католический университет Америки, Центр Макса Вевера)

## ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ: ДИАЛЕКТИКА АПОФАТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ, СТРАТЕГИЯ РАЗЛИЧЕНИЯ И ВЛИЯНИЕ НА ПАТРИСТИЧЕСКУЮ ЭКЗЕГЕЗУ И БОГОСЛОВИЕ

**Аннотация:** В этой статье рассматривается влияние идей Филона Александрийского на патристическую мысль. Автор показывает, во-первых, что «диалектика апофатической теологии» Филона повлияла на позднейшие богословские системы, в первую очередь в том, что касается «стратегии различения» непознаваемой божественной сущности и познаваемых божественной энергий. Для Филона эти энергии были связаны с понятием Логоса, или Премудрости. При этом Логос у Филона, по всей видимости, не гипостазирован и понимается как «умопостигаемый космос» в духе среднего платонизма. В то же время апофатическая теология Филона всегда опирается на аллегорическую интерпретацию Писания. Рассмотрев как платонические, так и иудейские корни понятия Логос у Филона, автор переходит к анализу этого понятия у Климента Александрийского, Оригена и Григория Нисского. Эти авторы, в духе филонова апофатического богословия, также подчеркивают непознаваемость божественной сущности. Гносеологический теоцентризм Филона определяет то, что получило в литературе название «религиозной психологии»: поскольку сам человеческий разум — это дар Бога, то вся жизнь должна быть посвящена богочитанию в беспрестанном усилии Его познать. Это создает определенное напряжение между познанием Бога как целью человеческой жизни и тем фактом, что сущность Бога непознаваемая для людей. В силу этого Филон, следуя избранной им «стратегии различения», описывает процесс познания в «мистериальных» терминах. Хотя христианские платоники следуют за ним в этом отношении, в их сочинениях мистицизм приобретает отчетливое эсхатологическое измерение, которое у Филона либо отсутствует, либо плохо артикулировано.

**Ключевые слова:** Филон Александрийский, диалектика апофатического богословия, Григорий Нисский, Ориген, христианский платонизм, средний платонизм, умопостигаемый космос, стратегия различения.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-36-92.

GEORGIANA HUIAN (ALBU)\*

## EXPRESSING THE TRANSCENDENCE\*\*

THE BEGINNINGS OF THE NEGATIVE THEOLOGY  
IN THE WRITINGS OF PLOTINUS

**Abstract:** Plotinus chooses to unveil the transcendent character of his principle and must find to this purpose an appropriate manner of speech. The *Enneads* contain various descriptions of this search; they both practice and justify the constant use of negations. The aim is to prevent diminishing the superiority of the One by fixing it in certain determinations. Nevertheless, the language is granted a certain space of manifestation, within which the Nameless can receive names or superlative descriptions. Such «intervals» of verbalization show the discursive oscillation of the soul striving for the last unity, even though it is only beyond the margins of such intervals that the wordless encounter with the One may occur. Besides fundamental ontological options, a novel reply to classical difficulties underlie the formulations of what we might call Plotinus' articulation of the *via negativa*. Formless and infinite, the principle must not contain the particularities it finds. A new logic of generation doubles the emphasis of the absolute otherness of the One. All along this inquiry, we shall see how the «negative» or «apophatic» approach of the Divine institutes its language and finds its legitimacy in the works of Plotinus. Thus the ineffable transcendence leaves echoes in the modulations of our language.

**Keywords:** Plotinus, Transcendence, the One, the Divine, Principle, Negative Theology, Apophaticism, Negation, Abstraction.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-93-120.

When trying to speak about transcendence, any systematical thinking reaches the borders of the inexpressible. Our language must then experience its limits, but also discover its deepest potentialities, feel at the same its frailty and its latent powers, while involved in a subtle dynamics of negativity and positivity.

This paper is meant to be an investigation in the modalities of expressing the transcendence of the ultimate principle in the *Enneads* of Plotinus.

\*Georgiana Huian (Albu), PhD in Philosophy, PhD in Orthodox Theology; Assistant Professor at the Institute of Old Catholic Theology, Faculty of Theology, University of Bern, georgiana.huian@theol.unibe.ch.

\*\*© Georgiana Huian (Albu). © Philosophy. Journal of the Higher School of Economics. This article originates in a paper presented in a colloquium dedicated to Plotinus which took place at the Faculty of Philosophy, University of Bucharest on 12 November 2005. I present here a revised version of the paper, taking into account recent bibliographical references. I thank both of my reviewers for their assessment and one of them particularly for the very valuable suggestions of improvement. I also thank the editors for accepting to publish this article.

The structure of Plotinus' discourse, in speaking about the principle, bears similarities to the Christian tradition of the *via negativa*. At first glance, the use of a terminology involving phrases as “negative theology” or “apophatic theology” may seem inappropriate (even an anachronism) with regard to the father of Neo-Platonism, since the Christian theological tradition of apophaticism is generally connected with Dionysius the Areopagite as its initiator<sup>1</sup>. However, the language and negativity and beyondness tries to find its proper path already with Presocratic thinkers, and apophaticism is *in nuce* contained in Parmenides' theory of being and in the Pythagorean approach to the Monad (Frenkian, 1943)<sup>2</sup>. Plato himself sets another founding stone of the negative approach to the divine with his statements on the Good in *Republic* 509b and on the One in the first hypothesis of *Parmenides*, which will become very influential for later Platonic thinkers<sup>3</sup>. Moreover, in a largely philosophical sense “apophatic theology” could mean the ascent to an always higher level of being with the help of a movement of abstraction (ἀφαίρεσις), during which all determinations, including the thought of the divine, the absolute, or the last principle, must be transcended<sup>4</sup>. According to Plotinus, it is precisely this type of ascent which is needed in order to arrive at the pure simplicity of the One. The method of taking away, only for letting the unspeakable perfection of God come into view, is expressed not only in Platonism, but also later on in Dionysius the Areopagite and Meister Eckhart through the metaphor of the sculptor<sup>5</sup>.

<sup>1</sup>See the mentioning of “apophatic teachings” or “negative theologies” (in plural!) in the title of the third chapter of *De mystica theologia*. It is remarkable that the expression is “singular” (unique) in the *Dyonisian Corpus* and that it is uncertain that this undertitle is authored by Dionysius (Westerkamp, 2006: 11).

<sup>2</sup>For the Presocratic influence on Plotinus, including on his account of the One and on the apophaticism: Stamatellos, 2007.

<sup>3</sup>See the classical article of Dodds, 1928. Also: Rist, 1962; Jackson, 1967; and for new insights Gerson, 2016.

<sup>4</sup>Speaking about the transcendence in Middle Platonism brings about this connection between the process of negation (ἀφαίρεσις) and the movement of abstraction (ἀπόφασις). See the use of *aphairesis* in *Didaskalikos*, x, 5f, — a work attributed for a long time to Albinus, but considered in more recent research to be authored by Alcinous (Whittaker, 1974; Alcinous, Dillon, 1993). This will also have effects on the terminological choices of Plotinus. “The implication of all these statements is that both Albinus and Plotinus use the term *aphairesis* in the technical sense of Aristotle's *apophasis*” (Wolfson, 1952: 121). For a detailed discussion of the relationship of the two terms see Hochstaffl, 1976: 74–75.

<sup>5</sup>The metaphor also connects with the turn to interiority and with the process of perfecting the inner statue (Plot. Enn.: I, 6, 9; Greg. Naz. Or. 27, 7, 1–5). See commentaries on this platonic *topos* and its resignification in Gregory of Nazianzus in Vasiliu, 2017: 49–52. For the use of the metaphor of the sculpture in Dionysius (Pseudo-Dionysius), see Ps. Dion. De div. 2,

It can be also argued, with good philological, intellectual and religious contextualization, that “theology” stands for “theory of principles” in the philosophical context of Antiquity and especially after Aristotle<sup>6</sup>. Even earlier, Plato considers that the last ontological foundation of being has a divine nature<sup>7</sup>. It is by means of such observations that the use of the term “theology” can be legitimated with regard to Plotinus, whereas “negative theology” points to a programmatic attempt to delimit the absolute, the principle or the final source of being through the negation of all positive determinations (Halfwassen, 2004: 43).

Linked to the idea of the inaccessibility of the divine, the method of the negative theology leaves a remarkable imprint on variations of Platonism, pertaining to Hellenistic Judaism, and to “pagan” as well as Christian Platonism. It can, therefore, be found in various authors such as Philo of Alexandria — representing the Hellenistic Judaism, — Plotinus, Iamblichus, Proclus, Damascius — standing for the philosophical or “pagan” Platonism, — or Origen, Gregory of Nyssa, Gregory of Nazianzus and Dionysius the Areopagite — accounting for a Platonism “baptized” and transfigured in Christian framework<sup>8</sup>.

The role of language in the *Enneads* becomes decisive for the negative or apophatic approach. A classification of modes of negation can be linked with explanatory or discursive intentions or with the cathartic-mystical or anagogical dynamics of the soul (Jugrin, 2014)<sup>9</sup>. Apophatic strategies

1025a–b, and the study of Jones, 1996. For the shaping of the inner statue in Meister Eckhart, while turning it back towards its divine archetype, see the article Hedley, 2018.

<sup>6</sup>For this sense of negative theology in a relationship with the principle in Neoplatonic thinking, see for example Hochstaffl, 1976: 76 ff. (“Prinzipientheoretische Bedeutung des neuplatonischen Begriffs negativer Theologie”).

<sup>7</sup>Krämer observes that the One is already by Plato qualified as θεός (Pl. Leg. 716c4) and θεῖον (Pl. Theaet. 176e4). Considering the One, together with the “indefinite duality”, as principles of being, Krämer notes that we can already see in Plato the founder of the negative theology (Krämer, 1959). This conclusion may be also sustained, when one takes into consideration the negative dialectic practiced in the first hypothesis of Pl. Parm. 137c–142a and grant it with the ontological meaning of treating about the absolute principle. For a different analysis of Plato’s approaches to “God” and “the divine” in general, see the contributions in volume *Platon und das Göttliche* 2010.

<sup>8</sup>For an overarching comparison with examples in Philo of Alexandria, Plotinus, Origen of Alexandria and Gregory of Nyssa, see Ramelli, 2014. For a development of the negative theology, see: Armstrong, 1977; Carabine, 1995; *On What Cannot Be Said* 2007; Franke, 2014.

<sup>9</sup>The role of abstraction is highlighted in its ascensional and dynamical dimension, not only as epistemological device: “Abstraction means the abandonment of one notion for a more subtle one: it marks an ascension, a step forward” (Jugrin, 2014: 89).

such as the apology, the apophatic marker (οἶον), the apophatic pact regarding an agreement on the incorrect use of names, are correlated with an infinite regress in the *aporia*, away from a reference that is continuously refused, because all terms that are stated about the One fail to accomplish a referential function (Sells, 1985). A philosophical evaluation of a negation or abstraction in Plotinus cannot be cut from considerations regarding ancient religious practices, such as the purification methods of the mysteries, where the soul is freed from anything alien to its true nature or the role of silence depicting a unifying potential in contrast to the multiplicity of language (Mortley, 1975). Negation can be also a sign of a more profound questioning of the assumptions of the Greek ontology, inviting a critical reflection on the unbridgeable character of the “gulf” which appears between the phenomenal world and its principle or ground (Franke, 2006). Epistemological questions, metaphysic claims and religious (contemplative or mystical) attitudes are therefore necessarily touched by any investigation of “the negative theology” in Plotinus.

#### 1. DIFFERENT MIRRORS<sup>10</sup> FOR THE TRANSCENDENT ONE

The consequent thinking of the uniqueness of the principle is systematically connected with the idea of its absolute transcendence. This is one of the main ontological options in the three-hypostases-system of Plotinus; it mobilizes a large repertoire of linguistic means to suspend the referential and reinforce the symbolic function of language<sup>11</sup>. Undoubtedly the mirroring of transcendence in language cannot raise such claims as to exactness or precision, because language itself is unable to grasp the overwhelming superiority of the One. A multiplicity of linguistic subtleties will be required in the act of searching for better ways to suggest the transcendence. Human thinking and language strive to approximate the ineffable, to open perspectives and

<sup>10</sup>For the role of the mirrors and reflections in Plotinus, with reference to Plato’s understanding of mirrors or mirroring images, see Clark, 2016: 86–107. Cited “Enneads” in relationship to a mirroring or reflection effect include: Plot. Enn. v, 2, 1 (each of the three hypostases creates an image in the immediate inferior one); Plot. Enn. II, 3, 18, 17 (the phenomenal cosmos as an image); Plot. Enn. I, 1, 8, 17 (the “scattering of the soul” in the cosmos as “in a hall of mirrors”). By mirrors I consider here the linguistic patterns — although ultimately inadequate — used to reflect the transcendence — no mirror in Antiquity was perfectly polished so as to render a truthful image of the reflected object.

<sup>11</sup>See Sells, 1985: 62–64. Sells explains that for Plotinus the symbol does not stay for a “pre-referential signification” (ibid.: 62). The movement is that of spiralling back away from reference, in what becomes ingression into a symbolic language that plays on *coincidentia oppositorum* and performs “the dynamics of disontology” (ibid.: 64).



insights into its most compact and simple fullness. Plotinus is in quest of that light of words to which the light of the One could be transparent, as a supreme brightness that stands over any form of being.

The most evident approach to the idea of transcendence is to be read in the descriptions of the One as simply “beyond everything”: ἐπέκεινα πάντων<sup>12</sup>. This character of *being beyond* is made visible through other expressions: the One is “above” (ὑπέρ) or “before” (πρό) or “different from” (ἕτερον) that determination, which is to be denied of the principle. Such revealing of the transcendence is visible when the first one is considered to be “before and above everything” and “different from everything” (Plot. Enn. V, 4, 1, 5–13); or simply “above everything” (Plot. Enn. V, 5, 13, 33). The same ontological priority and superiority to any form of being are systematically textitized in Plot. Enn. III 8, 10, 28–31.

Moreover, the One is absolutely simple: παντή ἀπλοῦν (Plot. Enn. V, 3, 11, 27). It allows no form of multiplicity and no inner ontological structure. For any structure or configuration supposes a composition in which parts can be identified, which would contradict the simple nature of the One. The One is therefore primarily deprived of any determination because any determination entails a difference, and any difference indicates a plurality of (at least) conceptually separable features. For the same reason, it would be nonsensical to speak of relations in the One, for relating involves several elements, and their numerical differentiation.

Consequently, the One lacks determinations both from an epistemic and an ontological perspective: it is at the same time indeterminate *for us* and *in itself* beyond any determination. Hence the notion of the Absolute as “pure simplicity” does not mean another determination or the most appropriate attribute; it constitutes rather the absolute negation of all determinations. It symbolizes a way of overcoming the limits of language in order to point towards the unspeakable and unthinkable superiority of the One.

The transcendence or the pure simplicity of the One is unveiled by means of a negative dialectic, and for this purpose Plotinus recurs to Plato’s authority, finding his model in the first hypothesis of *Parmenides*. Accordingly, his “henology” becomes fundamentally negative in form and content. The One is not being, nor does it represent a form of being (ἀφελῶν τὸ εἶναι: Plot. Enn. III, 8, 10, 31; οὐδε τὸ εἶναι: Plot. Enn. VI, 9, 2, 46–47), it is

<sup>12</sup>Plot. Enn. V, 1, 6, 13; V, 3, 13, 2; V, 4, 2, 39. The passages in Greek are cited following Harder’s bilingual edition. I have also used the following Romanian editions: Plotin, Cornea, 2003–2009; Plotin, Baumgarten, 2003–2007.

not substance or essence (μη οὐσία: Plot. Enn. III, 8, 10, 30), not existence (πρὸ ὑποστάσεως: Plot. Enn. VI, 8, 10, 37), not *energeia*, not life, not thought, not self-consciousness, not intellect, neither knowledge nor knowable, even not unity (in “Parmenides” the attribute of being one is also denied of the One), because it is beyond everything (Halfwassen, 1992: 13). In Plot. Enn. VI, 9, 3, 41–45, the One is not something particular (οὔτε τι), not “qualified” (οὔτε ποιόν), not “quantitative” (οὔτε ποσόν), neither intellect nor soul (οὔτε νοῦν οὔτε ψυχήν), neither “in movement” nor “at rest” (οὐδέ κινούμενον οὐδέ ἔστώς), neither “in place” nor “in time” (οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ), but prior to all form, movement and rest, as these concepts introduce multiplicity. The argument also states that the One “is in itself and by itself a single form” and indeed rather formless<sup>13</sup>. Exceeding everything, the One cannot be identified with particular instantiations of being.

The consequences of this negative dialectic can be analyzed on three levels. Ontologically the Absolute cannot be a certain thing; it cannot be something; it must be prior to any certain “something”, to any individuated and identifiable form of being: πρὸ τοῦ τι (Plot. Enn. V, 3, 12, 51). From an epistemic point of view, it is impossible to have a representation or a notion of the principle, because there isn’t any essence or nature, which could be approached through dialectical methods or suddenly achieved in an intuitive act. Consequently there is no thinking or knowledge of the One (Plot. Enn. V, 3, 13–14). Thirdly, as far as language is concerned, the One must remain unspeakable, ἄρητον<sup>14</sup>, since the twofold structure of predication is essentially inappropriate to disclose any pure simplicity. Naming is also unsuitable — on the one hand, because it tries to grasp the One in something determined and inferior to it, on the other hand, because the name could introduce a duality by assuming the role of an individualized counterpart of the named entity.

The One is no particular being to which a certain name would correspond: strictly speaking, it is absolutely nameless: “This marvel of the One, which is not existent, so that ‘one’ may not here also have to be predicated of something else, which is truth has no fitting name” (Plot. Enn. VI, 9, 5, 30–33; Plotinus, Armstrong, 1988: 321). A name can be accepted under the specification that it is no more than an approximation, a suggestion,

<sup>13</sup>Plot. Enn. VI, 9, 3; Plotinus, 1966–1990. 313–315. (Citations from English editions are indicated through mentioning the translator’s name.)

<sup>14</sup>Plot. Enn. V, 3, 13, 1s. Plato, *The seventh letter*, 341c (I do not enter here in debates about the authenticity of the seventh letter).

a shade that does not exhaust the light of the ultimate source. “The One” is only analogically spoken of the principle, not in the literal sense, not as an attribute: “But if we must give it a name, ‘one’ would be an appropriate ordinary way of speaking of it, not in the sense of something else and then one; this is difficult to know for this reason” (Plot. Enn. VI, 9, 5; *ibid.*).

To suggest the ineffability of the One, Plotinus uses also other terms in *alpha privativum* such as ἀμορφον, ἀνείδειον (formless), ἀνόητον (unthinkable), ἄπειρον (infinite) (Plot. Enn. VI, 9, 6, 10–11), ἄοριστον (indefinite) (Plot. Enn. VI, 9, 7). Let us focus here on the infinite or unlimited One: “And it must be understood as infinite not because its size and number cannot be measured or counted (οὐ τῷ ἄδιεξιτήτῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ) but because its power cannot be comprehended (ἀλλὰ τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως). For when you think of him as Intellect or God, he is more; and when you unify him in your thought, here also the degree of unity by which he transcends your thought is more than you imagined it to be; for he is by himself without any incidental attributes” (Plot. Enn. VI, 9, 6; *ibid.*: 322–323). The arguments for the One’s infinity relate to its being intraversable (ἄδιεξιτήτῳ)<sup>15</sup> and incomprehensible (ἀπεριλήπτῳ), but most particularly to its power (Sweeney, 1957)<sup>16</sup>.

We cannot attach infinity as a name or attribute to the transcendent One, as it is not in itself infinite; rather infinity emerges from his eternal δύναμις understood as power or activity. In this sense matter as ἄπειρον can be said to originate in the limitless (of the power) of the One: “For in the intelligible world, too, the matter is the unlimited, and it would be produced from the unlimitedness or the power or the everlastingness of the One; unlimitedness is not in the One, but the One produces it”<sup>17</sup>.

## 2. TRANSCENDING BEING

That the One transcends being seems to be the paradigmatic representation of the pure transcendence. Halfwassen considers that this is “the most precise and comprehensive expression for the pure transcendence of the Absolute” (Halfwassen, 2004: 46–47), because being is not only a determination among other determinations, which must be denied of the One. Being is first

<sup>15</sup>See Ar. Phys. III.204a1–7, 207–b29; Ar. Met. K.1066a35–b1. Cf. Plot. Enn. II, 4, 7, 15.

<sup>16</sup>This part of the investigation proves that infinity depends on the δύναμις of the One. Also: Armstrong, 1954–1955).

<sup>17</sup>Plot. Enn.: II, 4, 15; Plotinus, Armstrong, 1966: 144–145: Ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ἡ ὕλη τὸ ἄπειρον καὶ εἶη ἂν γεννηθῆν ἐκ τῆς τοῦ ἐνός ἀπειρίας ἢ δυνάμεως ἢ τοῦ αἰεί, οὐκ οὕσης ἐν ἐκείνῳ ἀπειρίας ἀλλὰ ποιούντος. For the relationship between the infinity of matter and the infinity of the One, see Sweeney, 1957: 718.

of all the basis of all other determinations and secondly being illustrates the quintessence of all determinations. In the first case, something can be attributed to a specific nature, a certain constitution, if it is and as far as it is. For the second sense of being, we have to understand *ousia* as the fullness of the essence, as the totality of all determinations, above which nothing richer can be thought. *Ousia* is the last perfection of being, its completeness.

In this way, we are offered two keys to interpret the much discussed transcendence over being (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), inspired by Plato's *Republic* (509b), and repeated by Plotinus as a musical motif<sup>18</sup>. On the one hand, we speak about transcending every possible determination of being. This meaning is implied in the One's founding function. The One as principle of all determinations cannot be itself determined, limited by a certain determination. But something that possesses no determination and has no properties defining its own essence, is eventually not a being. This argument has the following presupposition: being determined is a necessary condition of possibility in order for something to be — a supposition which involves a certain understanding of being as determined being, characterized by a distinguishable and specifiable essence. Under this presupposition, it follows that the One, because of lacking any determination, cannot prove the character of being and cannot be referred to as being.

Similarly, the transcendent principle is necessarily formless (ἀνείδεον): as a principle it cannot be a certain thing, which could be identified or indicated among other beings. Plotinus explains that “beyond being” simply means “not this”<sup>19</sup>. The one is therefore elevated above the particularity, relativity, and finitude of already individuated beings.

On the other hand, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας can mean “beyond totality”. Being (οὐσία) is that whole, where nothing is missing: no thinkable determination, no thinkable degree or variation of being. It contains the characteristics of all possible essences, of all individual beings. In fact, *ousia* may be here conceived as the richest and largest horizon of being, as the universal *essence* in its entirety. This whole is not identical with the One or “the First One”, as the tradition of the Academy used to call the first principle. Nevertheless, as the second after the First One, the whole can be considered the first unity

<sup>18</sup>Plot. Enn. V, 4, 1; V, 5, 6; IV, 8, 8, VI, 8, 19. It will be also mentioned by Procl. In Plat. Theol. II, 12, 114. See for commentary Hochstaffl, 1976: 76.

<sup>19</sup>τὸ γὰρ ἐπέκεινα ὄντος οὐ τόδε λέγει — οὐ γὰρ τίθησιν — οὐδὲ ὄνομα αὐτοῦ λέγει, ἀλλὰ φέρει μόνον τὸ οὐ τοῦτο (Plot. Enn. V, 5, 6, 11–12).

possessing being (“the being One”). Hence the Absolute must transcend *ousia* as being unity and quintessence of being.

The Absolute must also transcend the whole made up of the Principle and Being, this last and largest Totality, as well as the act of thinking together the Principle and Being in such an ultimate whole. The Absolute transcends essentially every horizon of totality, even the totalities which try to contain the principle itself (Halfwassen, 2004: 48). Such statements may seem at first glance paradoxical, but we should recall that the One is always more than what we may think of it or associate with it as a principle. Even if it cannot play the role of a trivial characteristic, being a principle does not exhaust the One. Ultimately, the One remains beyond our conception and representations of the principle. This nameless “it”, bringing everything to life and sustaining all things in being, remains beyond its own identification with “the Principle” as a second term or as a reified instance<sup>20</sup>.

It is true that we cannot avoid describing the One as a principle: “The One must be an originating principle and, consequently, must exist before all things if they are to originate from it”<sup>21</sup>. The relationship between the One and the whole of Being is depicted in terms of a primordial causality, without which nothing could be brought to being out of nothingness: “What then, is the One? It is what makes all things possible. Without it nothing would exist, neither Being, nor the Intelligence, nor the highest life, nor anything else” (Plot. Enn. III, 8, 10, 1–2, trans. O’Brian). Plotinus conceives the One as offering the answer to the question: “Why is there something rather than nothing?”<sup>22</sup> and resorts to it to explain the bare possibility of being. Even the most elevated forms of being find their *raison d’être* in the One and not in themselves.

The distinctive character of Plotinian statements about transcendence consists of the close interdependence between their extraordinary semantic richness and their formal negativity. Following this reciprocal conditioning, one might suspect that the Absolute comes very close to nothingness<sup>23</sup>. But

<sup>20</sup>A consistent negative theology wouldn’t hesitate to name it “Over-principle”, suggesting the fact that it has this foundational function only as far as we conceive it in relation to our world.

<sup>21</sup>Plot. Enn. III, 8, 9, 50–51 (trans. O’Brian). Alongside with Armstrong’s version, I use alternatively the following English translation: Plotinus, O’Brian, 1964.

<sup>22</sup>This is considered to be the fundamental question of metaphysics (Heidegger, Fried & Polt, 1959: 7–8).

<sup>23</sup>In this sense, the rigorous and radical apophatic stance leaves the question of the existence of the One beyond all delimitations and predications open. The transcendent negativity “can never be propositionally distinguished from mere negativity or nothingness” (Sells, 1985: 62).

the principle requires such a total and radical negation precisely because it represents a fullness that overflows abundantly over any forms of being: “The principle is certainly none of the things of which it is the source. It is such that nothing can be predicated of it, not being, not substance, not life, because it is superior to all these things”<sup>24</sup>. Our language can be “purified” from inappropriate assertions, but humans cannot say something positively about the One: “For we say what it is not, but we do not say what it is” (Plot. Enn. V, 3, 14; Plotinus, Armstrong, 1984: 121).

### 3. NOTHINGNESS AND BEYOND. THE CHALLENGE OF NAMING

In this way, Plotinus announces the understanding of the One as *nothing*—not as abstract emptiness (Beierwaltes, 1988: 53), not as a space void of any possibilities and perspectives, but as fullness, as surplus over every thinkable completeness, remaining free of all difference. Being nothing of all underlines the priority of the One, which by its status cannot be actualized in a concrete distinguishable being, identical with itself and different from others by the force of a certain essence. So this vigorous negation is used to outline the most intensive reality, the plenitude that exceeds even the totality of being, because it represents the cause, the spring of being. The categories of thought and speech are worthless in expressing this plenitude: it is not being, because it has no certain form, it is neither a certain quality nor a certain quantity, neither Intellect, nor Soul, it is not moved, neither does it stay still, it cannot be situated in space or time, and it has no configuration (Plot. Enn. VI, 9, 3, 38–45). In this “negative” description, three of the μέγιστα τῶν γενῶν of Plato’s *Sophist* (being, movement, state) and many Aristotelian categories (such as quality, quantity, space and time) are denied of the One. Therefore, the last principle finds no adequate placement inside the systematical borderlines of ontological discourse.

The “nothing” of the Source is not the wasteland of uncreativity, the vain nothingness, not-being in a privative, depreciative sense. It is rather a sign of the powerlessness of any conceptual network or construction — no matter how close to the fundamentals it may be situated – to convey the excess that

<sup>24</sup>Plot. Enn. III 8, 10, 28–31, trans. O’Brian: ἢ ἔστι μέω [τὸ] μηδὲν τούτων ὧν ἔστιν ἀρχή, τοιοῦτο μέντοι, οἷον, μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου, μὴ θωτος, μὴ οὐσίας, μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι.

inhabits the One<sup>25</sup>. Advancing towards the “formless” raises in the soul the fear of nothingness, as the soul cannot meet a delimited object to grasp<sup>26</sup>.

Even the affirmative statements — for example, the identification of the ineffable *ἐκείνο* with the One, the Principle, the Origin, the Divinity, or the Good — are to be understood as approximate denominations (designations) of the all-transcending instance. They must be interpreted, in the light of the corrective function of negations, as no accurate or suitable names of the principle. Although we name it out of the necessity to point towards it or to underline its effects in relation to our world, no name is capable of transmitting its eminence. So the differently named is actually “nameless”, and here Plotinian writings meet once again the apophatic spirit in which Dionysius speaks about the divine names<sup>27</sup>.

The paradox of naming the Nameless can be glanced in the fact that, as long as we think and speak of “that one” as of a principle, we have not yet transcended the tendency of anchoring our thinking, or more exactly, the object of our thought, in a certain determination. Every reference to it, unless realized through demonstratives, seems to imply an inadequate naming of the one beyond any name — no matter how general or how metaphorical this designation may be. In Plot. *Enn.* VI, 9, 3, Plotinus observes that when we call it principle, we don’t predicate anything at all that characterizes the One, but we say something about us. This idea is sustained by the observation of the self-sufficiency of the One, while it is us that receive something from it. Thus when we try to speak of it, we speak of what we apprehend of this gift. Strictly speaking, it should not even be called “this” or “that”. The soul should instead circle around it and try to interpret the way it is affected by the principle and not stay too much far from it<sup>28</sup>.

<sup>25</sup>This closeness between the ineffability of the One and the “nothing” that suspends our speech pointing to the complete “beyondness” is developed to its last consequences by Damascius: “But if the One is the cause of all things and the container of all things, in what manner can we ascend beyond it? The danger is that we shall simply be stepping into the void and aspiring to that which is nothing of all. For that which is not even One, in nothing in the strictest sense. Whence, after all, [do we know] that there is anything beyond the One?” (Damascius, *Ahbel-Rappe*, 2010: 69).

<sup>26</sup>Plot. *Enn.* VI, 9, 3: “But in proportion as the soul goes towards the formless since it is utterly unable to comprehend it because it is not delimited and, so to speak, stamped by a richly varied stamp, it slides away and is afraid that it may have nothing at all” (Plotinus, *Armstrong*, 1988: 311).

<sup>27</sup>Ps. *Dion. De div.:* I, 6–8, 4–9.

<sup>28</sup>Plot. *Enn.* VI, 9, 3: “For to say that it is the cause is not to predicate something incidental of it but of us, because we have something from it while that one is in Itself; but one who speaks precisely should not say ‘that’ or ‘is’; but we run round it outside, in a way, and we want

Still the words — faced with their failure — should not paralyze. They cannot grasp the absolute, but they are granted the “condition of the interval”, where there is always infinite space to come closer to the unspeakable one. And there are also privileged names, such as “the One” or “the Good”<sup>29</sup>, which can be allowed with the awareness of their inaccuracy, of their incomplete semantic reach, although they approach the principle in the highest grade. Besides, Plotinus identifies a certain metaphoric language, certain images that illustrate better what it is to be said about the One (such as the metaphor of light, of the circle, of the spring etc). Symbolic language also plays an important role, as the interpretation of the name Apollo as denial of multiplicity (“not many”) in connection to the Pythagorean tradition<sup>30</sup>.

Language is given a realm of positive exercise, of affirmative expression, but this is only under the title of approximation, in the context of a total impossibility of ultimate and unique grasping of the transcendence. And such attempts lose their legitimacy when they do not constitute themselves inside the frontiers set by the negative theology when they grow under the illusion of being able to come to the end of the interval, to that first one — always escaping them. Even after choosing one of the most appropriate names to the One, Plotinus sets the discursive flow under the interdiction of adding something else: “After one has pronounced this word ‘Good’, one should ascribe nothing further to it because any addition, of whatever sort, will make it less than it really is. Not even thought should be attributed to it. To do that will be to introduce a difference and thus make a duality of intellection and goodness” (Plot. Enn. III, 8, 11, trans. O’Brian). No other determination, except the name, should further contribute to the specification of the principle, because it would contribute to the diminishing of its superiority too. Here the role of negativity is again at work. We can conclude that *via negativa* is fundamental firstly because it demarcates the domain of validity of the positive approach, and secondly because it alternates with it.

The most precise statement about the One concerns its absolute difference to the realm of the speakable, of being. In this sense the One can be said to be Non-Being in the sense of Over-Being, nothing of all, beyond being,

to explain our experiences of it, sometimes near and sometimes falling away in our perplexities about it” (Plotinus, Armstrong, 1988: 315). The circular movement around the One confesses the limits of human intellection and the impossibility of cognitive grasp: Plot. Enn. V, 3, 13–14 and Ramelli, 2014: 174.

<sup>29</sup>The same in Procl. In Plat. Theol. II, 6.

<sup>30</sup>Plot. Enn. V, 5, 32, 6. See also commentaries in Sells, 1985: 50 and Mortley, 1975: 372.



thought, language. Superlative particles like ὑπέρ are signs of this absolute distinction and therefore become seals of the transcendence. Sometimes Plotinus proceeds to other positive designations of the One, that speak in superlative of its perfection and power: “the most complete of all” (Plot. Enn. V, 4, 1, 24), “the most powerful of all things” (Plot. Enn. V, 4, 1, 25), “the most complete, the first Good” (Plot. Enn. V, 4, 1, 34–36). Such expressions of eminence appear in the paradigm of the good: the “Over-good” (Plot. Enn. VI, 9, 6, 40), “the Good above all Goods” (Plot. Enn. VI, 9, 6, 58), “the cause of the goods” (Plot. Enn. VI, 9, 9, 2). Under the caution imposed by negations, these qualifications are to be taken as an attempt to make the superiority of the One conceivable for us. They mean not to ignore the absolute tautological existence of the One, but to give analogical indications of the overwhelming transcendence and its beneficial effects.

The abstraction, when operated with mathematical concepts, shows that the One is sizeless and partless but also underlines the abundance of power that lies in the One: the One is the greatest of all things because it has the power to generate all. “One must be understood in a larger sense than that in which a unity and a point are unified. For there the soul takes away size and multiplicity of a number and comes to a stop at the smallest and rests in thought on something which is partless but was in something divisible and is in something else; but what is not in something else or in the divisible is not partless (ἀμερές) either in the same way as the smallest; for it is the greatest (μέγιστον) of all things, not in size but in power, so that its sizelessness (ἀμέγεθες) also is a matter of power (δυνάμει)” (Plot. Enn. VI, 9, 6; Plotinus, Armstrong, 1988: 323).

#### 4. BEYOND WORDS: SILENCE AND INTERPRETATION

The search for an adequate mode of speech is a problem inherent to the *Enneads*, either explicitly treated or implicitly exemplified in the way Plotinus himself structures his message. Such a search leads to the conclusion that words are helpful only within certain limits, which introduces the great theme of silence. The refusal to speak about the highest principle is not the result of temporary fallibility of the language, or of the provisional lack of adequate concepts, which are to be later found or created. Neither does it stay for an esoteric option, not to communicate the central thoughts of teaching — as in the case of the Pythagoreans or even of Plato, who has supposedly only orally transmitted the core of his doctrine about the

principles<sup>31</sup>. The negative attitude towards expressing something precise about the principle speaks in the *Enneads* about an essential incapacity of language.

Along with the echoes of negative theology, Plotinus is remarkable for the subsequent appreciation of silence<sup>32</sup>. Silence is not a theoretical choice, not a prohibition imposed by a certain school of thinking, its initiation code or teaching practices<sup>33</sup>, but the manifestation of the awareness that the principle in itself eludes language. The *Enneads* mention the “departure in silence” (Plot. Enn. VI, 8, 39, 11) and the “contemplation” in silence (Plot. Enn. III, 8, 3, 3–14; IV, 3, 18, 9–24; V, 1, 4, 38 ff.; VI, 7, 34, 28–32). Silence can also be a sort of “theophany” of the Divine—the One is not transmissible in words<sup>34</sup>. Only the personal experience, when the soul retreats in its interiority, constitutes the way in which we could reach the transcendence. Having built the consciousness of the limited role of language, the negative theology invites the human being to that silence in which he / she can find the mystical way to the One and live the illuminating instant of the union between the self and the One. Furthermore, negative theology finds another justification in this proposal of abandoning the strict cognitive research and looking for access to another kind of experience<sup>35</sup>.

However, this search for an adequate form of speech can have other implications too. One can read here not a tendency to embrace silence as a consequence of the failure of language to touch the eminent transcendence, but the sign of a different task-setting. Plotinus would give here the guidelines of a hermeneutical process, in which we become aware both of the limits of our understanding and of the necessity of an endless interpretation, in order to approximate the sense of the One, the sense emerging from the

<sup>31</sup>The theory of Plato’s “unwritten doctrines” (ἀγραφα δόγματα) is sustained by the Tübingen School of Plato studies, who tries to reconstruct Plato’s esoteric teaching about the principles: the One and the Indefinite Dyad. Important representatives of this paradigm of Plato’s interpretation are: Hans Joachim Krämer, Konrad Gaiser, and Thomas Alexander Szlezák.

<sup>32</sup>See the recent publication of Nicholas Banner (Banner, 2018). He touches, among other topics, the development of the idea of transcendence in Middle Platonist writers (ibid.: 147–174), but also the “poetics of transcendence in Plotinus” (ibid.: 211–240).

<sup>33</sup>See the practice of silence in the traditional religion and mysteries rituals (Mortley, 1975: 366).

<sup>34</sup>For σιγή as religious attitude and the ascent to the One, see Trouillard, 1961. I. Ramelli identifies the One with silence: the one itself is “silence... after removing all difference” (Ramelli, 2014: 178).

<sup>35</sup>Plotinus recommends to express our longing for the One in soundless prayers or to wait still for it, preparing the meeting with it, and then to worship it silently (Plot. Enn. v, 1, 6; v, 5, 8; VI, 8, 11). Cf. Müller, 1918: 67.

One in all beings. The controversial and much discussed phrase “the One is beyond being” could subsequently mean more than simply establishing a place for the last hypostasis. The sentence concerns not so much the ontological organization of the system. It regards a plenitude of meaning, a surplus of sense which is constitutive of the postulation of the One. Such a line of interpretation proposes Schroeder in “The hermeneutics of Unity in Plotinus”. He pleads for approaching the question of the One’s transcendence from “a more broadly hermeneutical perspective” instead of the traditional viewpoint, which he classifies as a “narrow ontological perspective” (Schroeder, 2004: 108).

Of course, the classical way of understanding the sentence remains valid. We may take into consideration the historical context and the sources that inspired Plotinus: Plato’s *Republic*, especially the passage 509b, where the Good is distinguished as ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, the first hypothesis of *Parmenides*, supposedly Plato’s unwritten doctrine (as it was preserved among the members of the Academy and is attested by Speusippus and Aristotle), Neo-Pythagorean teaching. Certainly, their importance is anything but negligible; they deserve in themselves special attention and deeper analysis and are indispensable in the study of any Neoplatonic author. But identifying the historical sources which made it possible for Plotinus to insist on the idea of transcendence doesn’t already mean that the message of the Plotinus’ original thought has been deciphered. We gain a contextual situation, the “genetic” conditions of possibility, but not necessarily also the last key to the new layer of meaning which Plotinus conferred to the One’s transcendence.

“The One is beyond being”—the limited human nature, the individual soul are warned against the predisposition to reify the One. Plotinus means here no direct qualification of the One, but describes what the One is not, implicitly preparing the mystical union with it. This anticipation of the mystical path does not deprive the statement of any ontological content; nevertheless, it opens a new horizon, where the human relation with the One plays the central role.

Thus it seems plausible to argue that the “negative theology” of Plotinus is not confined to underlining the superiority of the principle to the second hypostasis, the Intellect, which stands for the whole realm of genuine being. The *Enneads* speak also of a fundamental “incommensurability of the One and the Intellect” (ibid.: 109), which immediately leads to and sustains the incommensurability of the One with all the levels of being. The One maintains itself in such a state, that it is never exhausted in the levels that result from it, and this maintenance shows that the relation of

similitude One-Being is not symmetrical. The One preserves always a “rest” (in a superlative sense), an excess which is no more transmissible to being and which makes the fundamental *difference* between the One and other forms of Being. This non-reciprocal relationship of “communication”, in the sense that the One does not communicate itself totally and unaltered in being, is another aspect of the One’s inaccessible status, of its transcendence. The “rest” or “excess” is not to be understood in terms of subject or substrate functioning as a “remainder” behind an activity but as a source of power (δύναμις) nourishing an overflowing and everlasting activity fused with its subject (Sells, 1985: 57).

If already “the Plotinian Form is not a stable ontological point of reference, but a self-emptying and cathartic abyss” (Schroeder, 2004: 110), the One must bear in an even higher grade these characteristics, and must at once transcend them in its superiority. The understanding of the One as elevated over the realm of Forms, which constitute the Being, can lead to the hermeneutical meaning of its transcendence.

The interpretation of ἐπέκεινα τῆς οὐσίας as superiority to the Forms drives us back to the concept of Form. If we understand Plotinus in a strict platonic continuity than we might think of the Form as a perfectly determined, definable and knowable model. Εἶδος would be a well-outlined παράδειγμα, bringing order to the sensible things in which it is *present*, accessible in dialectic. The Form is then to be conceived as a “fixed [...], stable entity and guarantor of epistemic security, ontic perdurance and ethical continuity” (ibid.: 120). That the One is beyond being avowed the fact that the One transcends such Forms. Between these well individualized entities and the principle (as abyss, both as attracting fullness and frightening emptiness) one must acknowledge the opening of an “ontic abyss”. This deep gap, this separation cannot be bridged through language. The limitation of speech, as well as the limitation of thinking, allows not even a faded glimpse in the second term of the separation. We only have the negative determinations as precautions and the analogies as suggestions<sup>36</sup>.

However, Plotinus’s understanding of the Form is different from Plato’s. His notion of εἶδος ἀνείδεον, formless Form, opens a spectrum of potentiality

<sup>36</sup>Such ways are mentioned in Plot. Enn. VI, 7, 36, 6–7. Supposedly the medieval triad: negation, analogy and eminence are derived from this description of the possible approaches to the One. About the similarities and the possible derivation, see Aubenque, 1981: 71 apud. Schroeder, 2004: 110. The methods of the *via negationis*, *via analogiae* and *via eminentiae* are identified in Plato, as well as in Middle- and Neo-Platonic authors in Hochstaffl, 1976: 189.

which acquires concreteness at the touch of the visible universe which needs to be formed; it overflows in a variety of beings as it in-forms them. Schroeder explains it as a “see of unfathomed possibility, realized in shifting and variegated hues in the prism of sensible reality, rather than a fixed paradigm repeatedly realized in predictable patterns of reification” (Schroeder, 2004: 120). This flexibility of the Form which comes to light during the bare activity involved in the process of the self-giving of the Form — which is more than the platonic presence of the same Form in a series of sensible objects — changes in the first place the ontological configuration of the Form: it is now formless. In addition, the status of the Form in relation to the human soul will be also modified. Thus the Form is rather an object of heuristic knowledge than one of fixed knowledge, as Schroeder points out.

The soul’s relationship with εἶδος ἀνείδεον oscillates between longing for union and stepping back in prudent distance. Human beings are bound to remain in such an interval which never admits of fixation in certain points; the human constitution imposes such an endless movement, but also facilitates progress within this movement. So the endless oscillation is not a monotonous experience since it should be integrated in the larger movement of ascent, lead to spiritual development, bring us nearer to the transcendent pole. To fulfill this noble vocation, the soul may choose from a multiplicity of ways, there is no given oneness of the favorable way. And the so instituted multitude of possible ways, the variety of courses of interpretation, “will debouch into that final surplus of meaning never exhausted by acts of interpretation. Interpretation seeks the elusive unity of its object. The final, mysterious and irreducible unity of the One that will always drive us back again to the concept of meaning” (ibid.).

Interesting as it may seem, the new hermeneutical perspective cannot but make explicit some aspects of the One’s transcendence. First of all, speaking in terms of interpretation, trajectories and courses of interpretation, we are constrained to speak of an object of interpretation. In this context, it is not at all evident how the distinction subject — object can be transcended, which would be an essential step in order to guarantee for the incomprehensibility (“beyondness”) of the principle as such.

Secondly, the process of interpretation, and consequently “the spiritual and intellectual growth” (ibid.) which characterizes the human relationship with the Forms remain strictly related to the discursive level. It is true that the human soul can prepare the encounter with the transcendence of the principle taking as a starting point its “negative experiencing” of the One on this level. As we have already seen, we can become aware that the One transcends our

language, our linguistically mediated understanding, our discursive thinking. Moreover, we might also note that our interpretations require a higher unity that is never *contained* in them as individual attempts. Thus it is right to say that the One's transcendence represents also this semantic plenitude or overabundance, being a fundament and a condition of possibility for the multiplicity of possible interpretations. The metaphysical process of emanation from the One is considered to be an overflow producing in the first instance the *other* capable of contemplating the One, more precisely the *Noûs*. This emanation can be understood as "overflow of meaning" (Sells, 1985: 60–62) and is connected with the generative *dunamis*<sup>37</sup>.

However, to reduce this transcendence only to an indefinite "surplus of meaning" or to this nodal point of all interpretations (although immanent to none of them, and not even to their collection) seems rather a hazardous, limitative step. From this hermeneutical approach, we may gain a new understanding of the One's transcendence, but there is no reason to believe that this meaning exclusively constitutes the last, most comprehensive word about the so meaningful ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. The One stays beyond the pure setting of an ideal and infinite source for the realm of interpretation during our striving to reach the Forms. It must be more than something stated out of methodological necessity; its reality is not to be made dependable on our attempts of interpretation, in search of a last indescribable unity.

Indisputable remains though that this intangible transcendence guarantees the meaningfulness and coherence of different trajectories of interpretation, that the human efforts on this discursive level converge to unveil the existence of a higher unity. But the transcendence of the principle surpasses what one might deduce about it taking as starting point the human experience, and even more specifically, the human experience on a discursive level. Getting to the deeper senses of the One sometimes requires a silent return to the interiority, which can bring about a qualitative leap in the mystical experience. Besides, the language of the negative theology, which reaches its climax in the emphasis of transcending being, articulates at the same time fundamental ontological aspects. The rejection of all determinations is underpinned by considerations regarding the whole Plotinian system,

<sup>37</sup>Plot. Enn. v, 1, 7: "The One is the productive power of all things" (Plotinus, Armstrong, 1984: 35).

and result from a constant endeavor to avoid, solve or at least mild the ontological difficulties of the prominent predecessors.

##### 5. TWO MODELS OF FOUNDATION AND THE LEGITIMACY OF NEGATION

Sometimes the structures of the negative discourse are hard to distinguish from the pure negative ontological qualifications. Denying a determination of the One in negative sentences and refusing to attribute it a certain feature by the use of  $\alpha$  *privativum* are kindred strategies. They both meet in the intention of obtaining true statements that would get closer to the superiority of the One. So it is not an accidental interference between the two modalities, but a superposition of two ways that endow negativity with an eminent value. In this way, the negative theology is intimately related to the search for a new language and logic that would allow solving some ontological difficulties in thinking the principle.

For instance, the relation of the principle with the Forms, its generating the multiplicity of individual forms of being, its universal founding role can be set under the magnifying glass of analysis. We are led to the conclusion that negative theology is factually required in order to formulate an answer to these problems. In addition, the recourse to apophatic structures is systematically grounded in the actual response to ontological *aporiai*, in the new conception of some aspects concerning the principle. In his efforts to re-conceptualize the principle, Plotinus comes to exercise *de facto* the *via negativa* while unfolding his theme. But also the content of his unfolded conception proves the necessity of consistent negations and invites to a *de jure* use of the negative theology. The Plotinian discourse becomes in so far paradigmatic, as it unites both the actual performance and the argumentation for the normative recommendation of the negative theology.

An example for the practice of negativity in thinking about the principle is the qualification of the One as “without form” (Plot. Enn. VI, 7, 32, 8–10) or of the Good — which is an alternative name for the principle — as “without the figure (configuration) and form” (Plot. Enn. VI, 7, 17, 39–41). In order to avoid the problem of the infinite regress in search of the Form of Forms, Plotinus must find a way to deny the possibility of the conceivability of a higher instance responsible for the configuration of the principle itself. And he does so by thinking the principle as “deprived of all eidetic content” (D’Anaconda Costa, 1992: 70), as formless ( $\alpha\nu\epsilon\iota\delta\epsilon\iota\omicron\nu$ ). Thus is stopped the eventual search of a principle of the principle, which would grant the similarity between the principle and the multitude of Forms. This new conception of the Principle offers a solution to the controversial

platonic difficulty known as “the third man argument”, sketched also in the first part of *Parmenides*.

The negative theology is also employed and sustained as methodical procedure when Plotinus treats the question of the generation and ontological foundation of particulars. How is it possible that the originating principle of all things<sup>38</sup> does not possess what it will give, generate, found? The relation of foundation — as giving — between the principle and the other things shouldn't be considered according to the pattern of an act of giving between two things belonging to the visible universe. This relation falls probably under a “logic of the incorporeal”, which offers other horizons of possibility and conceivability, other areas of ontological manifestation than the “logic of the corporeal”<sup>39</sup>.

The logic of generation admits of such a contra-intuitive process: the principle gives what it doesn't have. Plotinus stresses that the donor must be thought as superior, and what is given as inferior (Plot. Enn. VI, 7, 17, 3–6). So it is not necessary to say that the giver possesses what it is about to give, since the donor and the gift are situated on different ontological levels<sup>40</sup>. On the other hand, the One is a universal principle, as far as all existing things receive their unity from the One. Every individuality, every cohesion of whole repeats in a reduced form the original compactness and simplicity of the One.

In this way, the possibility of an ontological foundation is explained using two different models of causation: causation through generation of something inferior, which cannot be possessed by the principle itself, and causation through the participation of a resemblance<sup>41</sup>. The last model applies only in as much as the One is conceived as founding the unity of all things: the

<sup>38</sup>Since “It is by the One that all beings are beings” (Plot. Enn. VI, 9, 1, 1; Plotinus, Armstrong, 1988: 303).

<sup>39</sup>See Cornea, 2003: 85. The two logics are presented as mutually contradicting themselves. The logic of the incorporeal stays in evident contrast with the logic of the corporeal. It is mentioned the paradox of giving something without losing it, but not the paradox of giving something without previously owning it.

<sup>40</sup>The same topic tackled in Plot. Enn. V, 3, 15: “But how does he give them? By having them, or by not having them? But he did he give what he doesn't have? But if he has them, he is not simple; if he does not have them, how does the multiplicity come from him? [...] Now what comes from him could not be the same as himself” (Plotinus, Armstrong, 1984: 123). This links to the problem of the asymmetrical relations between the One and the phenomenal world: the world is like the one because generated from it, but the One is not like the phenomenal world. For the analysis of asymmetrical relation see Kordig, 1982.

<sup>41</sup>Cf. D'Anaconda Costa, 1992: 108.



principle operates in this case like a Form. The process of founding succeeds with the transmission of an essential feature— thanks to this given feature, a similarity is preserved between the principle and the formed entities.

But if we think of the principle as generating multiple, determined, various and complex things, we have no alternative than to recur to the first model. The One cannot possess multiplicity, complexity, various determinations, configuration, or constitution as such. Otherwise, it would contradict its own way of existence<sup>42</sup>, it would diminish the superiority of its foundational role, it couldn't continue to be what it actually is. In this way, the entire variety of formal determinations, the whole spectrum of specificity which can be encountered in our world need no more jeopardize the simplicity of the One. The plurality of particularities may come *from* the principle, without finding themselves *in* it. The first principle remains free of all form, ἄμορφον and ἀνείδεον<sup>43</sup>.

Once again, we observe that this model of foundation (which is at once a model of causality) resolves not only some classical problems of the Platonic theory<sup>44</sup>, but opens the way to negative theology. The One— and not the dynamics of becoming, neither the intervention of matter— can be the genuine source of a multiplicity of determinations which it doesn't, in turn, possess. All these determinations can and must be denied of the One. Plotinus formulates here not only an ingenious response to ontological problems but makes a deciding point concerning the evaluation and choice of the discursive structures which refer to the One. Although they originate in the One, the determinations do not maculate the indeterminacy of the Principle, because they are not in it. Conceiving the principle as formless, Plotinus reconciles its transcendence with its founding function, without compromising the transcendence as transcendence and without definitively

<sup>42</sup>I consider very valuable the remark of Andrei Cornea that Plotinus distinguishes between related existence (reality) and unrelated existence (pure existence): see Cornea, 2003: 103. The One has no being in the sense that it is not real, but it has existence as pure, unrelated existence.

<sup>43</sup>Cristina D'Anaconda Costa notes that the two models of causality do not oppose to one another. "The two schemes do not refer in fact to the same generating action, but respectively to the production of the multiplicity as far as it participates to the unity and as far as it remains different from the unity. And the One of Plotinus accomplishes the two tasks at once" (D'Anaconda Costa, 1992: 109). She also explains further that the principle can be conceived as producing the determinations it doesn't possess because it is thought as the causal δύναμις of these determinations. To this prime δύναμις, as to the Platonic principle ἀνπιρόθετον, ends any regression in the chain of founding instances, of principles (ibid.: 111–113).

<sup>44</sup>Such as the relationship of causality Form-thing examined in Pl. Parm. 132a–e.

isolating the principle from the intelligible and visible worlds, whose being it exceedingly grants.

Hence there is no further ontological problem in refusing to ascribe to the One the determinations, the universal essences or the particular features it so paradoxically produces. On the one hand, negations are therefore necessary to preserve the absolute difference between the One and the things it founds, difference visible in the inconceivability and inexpressibility of the One. On the other hand, negations are as well allowed when the relation of a foundation, or generation between the One and the other beings is at issue. While the *discontinuity* between the One and the rest of the system demands of the discursive negativity, the *continuity* between them also permits it. From both perspectives, negative theology is legitimate in its own role and in its patterns of speech.

## 6. BEYOND THE PLOTINIAN TRANSCENDENCE

The way opened by Plotinus with his negative theology will have great influence on the coming thinkers. Proclus and Dionysius the Areopagite— to take but two names— develop and refine the *via negativa*, alternating it with *via eminentiae*<sup>45</sup>. These two ways are most of the times indistinct in Plotinus or in any case, he draws no programmatic distinction between them. The accumulation of negations speaks about the priority, the superiority, the surplus, the excess of being and the elusive unity of meaning. The One is not being because it transcends being: being as a determined “something” and being as a totality of possible determinations, being as individuality and as universality, being as a particular distinct “this” and being as the substratum of possible attributes or ontological qualifications.

Since there is nothing to limit, to determine, to imprint a form, a certain nature or constitution, the One is infinite, indeterminate, formless, and indefinable. Plotinus stresses the infinity and indeterminacy which are related to the highest reality, to its unspeakable perfection, which constitutes a novelty for the Greek thought. The tradition used to confine itself to thinking endlessness and indetermination in their deficient sense and ignored their eminent potential. Truly inexpressible and nameless, the One can irradiate its power, its founding role, and its beneficial effects in language. For this reason, we can establish a hierarchy of names or discuss their

<sup>45</sup>For instance, Procl. In Parm. 1108, 16–25. Hochstaffl notes: “the negations are not to be understood as privative, but in the sense of the eminence of the Original One (*Ur-Einen*)” (Hochstaffl, 1976: 77).

appropriateness, or even try to approach the One through analogical or figurative thinking. On the other hand, not even the adjectives with negative connotation cannot be considered appropriate for the One, as long as they can be taken for predicates. The One is just itself, un-related and un-relatable, and except this tautology nothing more detailed (not even in a negative form) could be said about it<sup>46</sup>.

In relation to the Plotinian re-evaluation of the role of language can be raised the question, whether Plotinus makes himself responsible of repudiating the *logos*<sup>47</sup>, of becoming *misologos*<sup>48</sup>, in spite of the Platonic critical standpoint toward such a position. Shestov considers Plotinus to have betrayed the essential idea of his master, to have lost his trust in the glorified reason and intelligence (Shestov, 1996: 13, 15; Chestov, 1956: 178–216), in their capacity to attain the science of the highest principles and to transmit them to the others. He also considers that Plotinus despises the reason, that he realizes the uselessness of science and intellectual intuition in order to understand the last unity, and that he is in possession of some revealed truths. Certainly, Plotinus limits the applicability of language, which cannot properly convey the last reality, but he also invites us to infinite interpretation beside mystical silence, knowing that the dynamic of human souls allows no lasting communion with the One. Reason and language can and should asymptotically approach the infinite principle, they constitute the “intervals” in which we experience our oscillation towards the principle. In this context, it would be rather unilateral and exaggerated to speak of Plotinus as disdaining the *logos* and engaging himself in an irrational metaphysics — out of an unrestrained enthusiasm for “revealed truths”.

The negative theology and the metaphors of eminence accompany the sinuous cathartic ascent of the soul. But the role of negations is also to forbid all determinations, to prevent any limitation and to let the transcendence of the One light up in its purity. This transcendence must shine not only in surpassing being, but also in remaining formless or in founding individual determinations without possessing them. As far as the ways to reach this transcendence are concerned, inter-subjectivity is counterbalanced by successive excursions in the inner self. The transcendence itself has a paradox

<sup>46</sup>See Cornea, 2003: 109.

<sup>47</sup>Trouillard, 1961 also questions the radical distancing form classical intellectualism, but highlights the role of philosophy in the approach to the One. Kenney underlines a broader impact in systematic theology, stating that “negative theology can be an integral part of definitional dogmatism” (Kenney, 1993: 450).

<sup>48</sup>*Misologos*: Driven by hatred of rational arguments, an attitude criticised in Pl. Phaed. 89d.

manifestation; therefore, the absolute difference of the unspeakable one is doubled by its generous diffusion in the All, without reducing its own richness. Both the inaccessible and the self-giving light enjoy the paths of negativity<sup>49</sup>. There can be no direct sight of the intangible brightness; but the human soul gains the richest experience in continuously approaching it.

#### ABBREVIATIONS

- Ar. Met. Aristotle. 1924. *Aristotle's Metaphysics* [in Ancient Greek and English]. Ed. by W. D. Ross. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Ar. Phys. Aristoteles. 1950. *Aristotelis Physica* [in Latin and Ancient Greek]. Ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Greg. Naz. Or. Gregorius Nazianzenus. 1992. *Funebris oratio* [in Greek and French]. In *Discours 42-43*, trans. from the Greek by J. Bernardi. Sources chrétiennes 384. Paris: Les éditions du Cerf.
- Pl. Leg. Plato. 1907. *Leges* [in Latin and Ancient Greek]. In vol. 5 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Pl. Parm. Plato. 1926. *Parmenides* [in Ancient Greek and English]. In *Cratylus. Parmenides. Greater Hippias. Lesser Hippias*, trans. from the Ancient Greek by H. N. Fowler. Loeb Classical Library 167. Harvard: Harvard University Press.
- Pl. Parm. Plato. 1902. *Parmenides* [in Ancient Greek and Latin]. In *Tetralogiae III-IV*, vol. 2 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Pl. Phaed. Plato. 1904. *Phaedo* [in Ancient Greek]. In *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*, ed. by H. N. Fowler. Cambridge, MA.
- Pl. Theaet. Plato. 1921. *Theaetetus* [in Ancient Greek and English]. In *Theaetetus. Sophist*, trans. from the Ancient Greek by H. N. Fowler. Loeb Classical Library 123. Cambridge (MA): Harvard University Press.

<sup>49</sup>The ascent to the heights of the vision allows access to light itself (Plot. Enn. VI, 7, 38, 36), in a moment of identification of the one who sees with the light surpassing measure and quality (Plot. Enn. I, 6, 1, 9). In such moments the soul sees the formless light in itself (Plot. Enn. V, 5, 32, 7). Otherwise, the coming and disappearance of the vision are of a sudden nature and one has to wait for them as for sunrise (Plot. Enn. V, 5, 32, 10). See also Mortley, 1975: 370-372.

- Plot. Enn. Plotin. 1956–1971. *Plotins Schriften* [in Ancient Greek and German]. Ed. by R. Harder. 6 vols. Hamburg: Felix Meiner.
- Procl. In Parm. Proclus. 2007. *Procli in Platonis Parmenidem Commentaria: Libros I–III et Indices continens* [in Ancient Greek and Latin]. Ed. by C. Steel and L. van Campe. Oxford: Clarendon Press.
- Procl. In Plat. Theol. Proclus. 1974. [in French]. Vol. 2 of *Théologie platonicienne*, comp. L. G. Westerink and H. D. Saffrey, trans. from the Ancient Greek and from the French by L. G. Westerink and H. D. Saffrey. 6 vols. Collection Budé 230. Paris: Les Belles Lettres.
- Ps. Dion. De div. Pseudo-Dionysius Areopagita. 1988. *Die Namen Gottes [De divinis nominibus]* [in German and Ancient Greek]. Ed. by B. R. Suchla. Bibliothek der griechischen Literatur 26. Stuttgart: Hiersemann.

## REFERENCES

- Alcinous. 1993. *The Handbook of Platonism*. Comm. by J. Dillon. Trans. from the Ancient Greek, with a forew., by J. Dillon. Oxford: Clarendon Press.
- Armstrong, A. H. 1954–1955. “Plotinus’s Doctrine of the Infinite and Christian Thought.” *The Downside Review* 73 (231): 47–58.
- . 1977. “Negative Theology.” *The Downside Review* 95 (320): 176–189.
- Aubenque, P. 1981. “Néoplatonisme et analogie de l’être” [in French]. In *Néoplatonisme : Mélanges offerts à Jean Trouillard*, 64–76. Cahiers de Fontenay, 19–22. Fontenay-aux-Roses: Ecole normale supérieure.
- Banner, N. 2018. *Philosophic Silence and the “One” in Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beierwaltes, W. 1988. *Platonismus im Christentum* [in German]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Carabine, D. 1995. “A Dark Cloud: Hellenistic Influences on the Scriptural Exegesis of Clement of Alexandria and the Pseudo-Dionysius.” In *Scriptural Interpretation in the Fathers*, ed. by T. Finan and V. Twomey, 61–74. Dublin: Blackrock.
- Chestov, L. 1956. “Discours exaspérés. Les extases de Plotin” [in French]. *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger* 146:178–216.
- Clark, S. R. L. 2016. *Plotinus: Myth, Metaphor, and Philosophical Practice*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Cornea, A. 2003. “Lămuriri preliminare și interpretare la filosofia lui Plotin [Preliminary Clarifications and Interpretation to the Philosophy of Plotinus]” [in Romanian]. In vol. 1 of *Opere I–III [Works I–III]*, by Plotin, trans. from the Ancient Greek by A. Cornea, 77–82. 3 vols. București: Humanitas.

- D'Anaconda Costa, C. 1992. "ΑΜΟΡΦΟΝ ΚΑΙ ΑΝΕΙΔΕΟΝ. Causalité des Formes et causalité de l'Un chez Plotin" [in French]. *Revue de Philosophie Ancienne* 10 (1): 69–113.
- Damascius. 2010. *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*. Trans. from the Ancient Greek by S. Ahbel-Rappe. New York: Oxford University Press.
- Dodds, E. R. 1928. "The Parmenides of Plato and the Origins of the Neoplatonic One." *The Classical Quarterly* 22 (3–4): 129–143.
- Franke, W. 2006. "Apothesis and the Turn of Philosophy to Religion: From Neoplatonic Negative Theology to Postmodern Negation of Theology." *International Journal for Philosophy of Religion* 60 (1–3): 61–76.
- , ed. 2007. *Classic Formulations*. Vol. 1 of *On What Cannot Be Said : Apophatic Discourses in Philosophy, Religion, Literature, and the Arts*. 2 vols. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- . 2014. *A Philosophy of the Unsayable*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Frenkian, A. M. 1943. "Les origines de la théologie négative de Parménide à Plotin" [in French and Romanian]. *Revista Clasică Paris/București* XV:11–50.
- Gerson, L. P. 2016. "The 'Neoplatonic' Interpretation of Plato's Parmenides." *The International Journal of the Platonic Tradition* 10 (1): 65–94.
- Halfwassen, J. 1992. *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin* [in German]. Stuttgart: Teubner.
- . 2004. *Plotin und der Neuplatonismus* [in German]. München: Beck.
- Hedley, D. 2018. "Bild, Bildung and the 'romance of the soul': Reflections upon the image of Meister Eckhart." *Educational Philosophy and Theory* 50 (6–7): 614–620.
- Heidegger, M. 1959. *Introduction to Metaphysics*. Trans. from the German by G. Fried and R. Polt. New Haven and London: Yale University Press.
- Hochstaffl, J. 1976. *Negative Theologie: Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs* [in German]. München: Kösel.
- Jackson, B. D. 1967. "Plotinus and the Parmenides." *Journal of the History of Philosophy* 5 (4): 315–327.
- Jones, J. N. 1996. "Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology." *The Harvard Theological Review* 89 (4): 355–371.
- Jugrin, D. 2014. "The Taxonomy of Negation in Plotinus." *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Philosophia* 59 (2): 73–90.
- Kennedy, J. P. 1993. "The Critical Value of Negative Theology." *The Harvard Theological Review* 86 (4): 439–453.
- Koch, D., I. Männlein-Robert, and N. Weidtmann, eds. 2010. *Platon und das Göttliche* [in German]. Tübingen: Attempto-Verlag.
- Kordig, C. R. 1982. "The Mathematics of Mysticism." In *The Structure of Being : A Neoplatonic Approach*, ed. by R. B. Harris, 114–121. Norfolk, Virginia: International Society for Neoplatonic Studies.

- Krämer, H. J. 1959. *Arete bei Platon und Aristoteles* [in German]. Heidelberg: Winter.
- Mortley, R. 1975. "Negative Theology and Abstraction in Plotinus." *The American Journal of Philology* 96 (4): 363–377.
- Müller, H. F. 1918. "Dionysios. Proklos. Plotinos. Ein historischer Beitrag zur Neuplatonischer Philosophie" [in German]. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen* 20 (3–4): 1–36.
- Plotin. 1956–1971. *Plotins Schriften* [in Ancient Greek and German]. Ed. by R. Harder. 6 vols. Hamburg: Felix Meiner.
- . 2003–2007. *Enneade I–II; III–V; VI* [in Ancient Greek and Romanian]. Trans. by A. Baumgarten et al. With a forew. by V. Muscă. 3 vols. Bilingual edition. București: Iri.
- . 2003–2009. *Opere I–III [Works I–III]* [in Romanian]. Trans. from the Ancient Greek by A. Cornea. 3 vols. București: Humanitas.
- Plotinus. 1964. *The Essential Plotinus: Representative Treaties from the Enneads*. Trans. from the Ancient Greek by E. O'Brian. New York: New American Library.
- . 1966. [in English and Ancient Greek]. Vol. 2 of *Enneads*, ed. and trans. by A. H. Armstrong. 7 vols. Loeb Classical Library 441. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1984. [in English and Ancient Greek]. Vol. 5 of *Enneads*, ed. and trans. by A. H. Armstrong. 7 vols. Loeb Classical Library 444. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1988. [in English and Ancient Greek]. Vol. 7 of *Enneads*, ed. and trans. by A. H. Armstrong. 7 vols. Loeb Classical Library 468. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Pseudo-Dionysius Areopagita. 1988. *Die Namen Gottes [De divinis nominibus]* [in German and Ancient Greek]. Ed. by B. R. Suchla. Bibliothek der griechischen Literatur 26. Stuttgart: Hiersemann.
- Ramelli, I. L. E. 2014. "The Divine as Inaccessible Object of Knowledge in Ancient Platonism: A Common Philosophical Pattern across Religious Traditions." *Journal of the History of Ideas* 75 (2): 167–188.
- Rist, J. M. 1962. "The Neoplatonic One and Plato's Parmenides." *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 93:389–401.
- Schroeder, F. M. 2004. "The Hermeneutics of Unity in Plotinus." In *Pensées de l'«Un» dans l'histoire de la philosophie : Études en hommage au professeur Werner Beierwaltes*, ed. by J. M. Narbonne and A. Reckermann, 108–122. Paris: J. Vrin / Saint-Nicolas / Les Presses de l'Université Laval.
- Sells, M. 1985. "Apophysis in Plotinus: A Critical Approach." *The Harvard Theological Review* 78 (1–2): 47–65.
- Shestov, L. 1996. *Extazele lui Plotin [The Extases of Plotinus]* [in Romanian]. Trans. from the French by N. Ionel. Iași: Fides.
- Stamatellos, G. 2007. *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*. Ithaca: State University of New York Press.

- Sweeney, L. 1957. "Infinity in Plotinus: Part Two — Infinity and Power." *Gregorianum* 38 (4): 713–732.
- Trouillard, J. 1961. "Valeur critique de la mystique plotinienne" [in French]. *Revue Philosophique de Louvain* 59:431–444.
- Vasilu, A. 2017. *Eikōn. Imaginea în discursul celor trei Părinți Cappadocieni [Eikōn. The Image in the Discourse of the Three Cappadocians]* [in Romanian]. Iași: Doxologia.
- Westerkamp, D. 2006. *Via Negativa: Sprache Und Methode Der Negativen Theologie* [in German]. München: Wilhelm Fink.
- Whittaker, J. 1974. "Parisinus Graecus 1962 and the Writings of Albinus." *Phoenix* 28:320–354, 450–456.
- Wolfson, H. A. 1952. "Albinus and Plotinus on the Divine Attributes." *Harvard Theological Review* 45 (2): 115–130.

.....

Huian (Albu) G. [Хайан (Альбу) Дж.] Expressing the Transcendence : the Beginnings of the Negative Theology in the Writings of Plotinus [Выражая трансцендентное : начала негативной теологии в сочинениях Плотина] // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2019. — Т. III, № 1. — С. 93–120.

.....

ДЖОРДЖИАНА ХАЙАН (АЛЬБУ)

PhD, доцент; ИНСТИТУТ СТАРОКАТОЛИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ, ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ,  
БЕРНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ (ШВЕЙЦАРИЯ)

## ВЫРАЖАЯ ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ

### НАЧАЛА НЕГАТИВНОЙ ТЕОЛОГИИ В СОЧИНЕНИЯХ ПЛОТИНА

**Аннотация:** Трансцендентный характер начала у Плотина требует особого языкового выражения. Поиск подходящего языка отражен в «Эннеадах», где не только постоянно употребляются отрицания, но и обосновывается их использование. Задача таких отрицаний — оградить превосходство Единого от умаления в конкретных определениях. Тем не менее, язык предполагает некоторую степень фиксации, в силу которой Безымянное может быть названо или описано. Такие «зазоры» вербализации свидетельствуют о дискурсивном колебании души, стремящейся к предельному единству, хотя молчаливая встреча с Единым происходит лишь вне этих «зазоров». За осмыслением *via negativa* у Плотина скрывается его новаторское решение классических проблем онтологии платонизма. Лишенные формы и предела, начало не должно содержать ничего из того, что оно порождает. Новая логика порождения усиливает акцент на абсолютной инаковости Единого. Мы видим, что «негативный», или «апофатический» подход к Божеству определяет язык «Эннеад» и находит там свое обоснование. Невыразимая трансцендентность отзывается в вариациях человеческой речи.

**Ключевые слова:** Плотин, трансцендентность, Единое, Божество, начало, апофатическое богословие, отрицание, абстракция.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-93-120.



АННА ГРЮНЕРТ\*

## ЗРИТЕЛЬНАЯ ЛЕКСИКА В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ ПОЗНАНИЯ ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО\*\*

НА ПРИМЕРЕ ЦИКЛА «БЕСЕДЫ НА ШЕСТОДНЕВ»

**Аннотация:** В данной статье рассматриваются отдельные случаи употребления Василием Великим (329/30–379) лексики, связанной со зрением, в контексте учения о познании в цикле «Беседы на Шестоднев», посвященном подробной экзегезе первой главы книги Бытия. Во-первых, в связи с выделением зрения как лучшего из человеческих чувств подтверждается предположение, что на «Шестоднев» Василия Великого оказал влияние текст «О сотворении мира согласно Моисею» Филона Александрийского. Во-вторых, особое внимание уделено значению слова и философского понятия *θεωρία* (созерцание), осмысление которого восходит к платоновской и аристотелевской традициям. Мы предлагаем выделить, с одной стороны, созерцание, являющееся этапом на духовно-философском пути Моисея, автора священного текста, что вписывается в русло философско-биографических текстов поздней античности, посвященных, например, Пифагору. С другой стороны, описываются те места, где семантика *θεωρία* претерпевает изменения, занимая важное место в контексте естественной теологии, которая лежит в основе педагогической концепции текста. Наконец, автор указывает те места, в которых можно усмотреть христианскую интерпретацию избранных мест из корпуса Платона (диалоги «Тимей» и «Государство»), где метафорически используются слова из семантического поля, касающегося зрения.

**Ключевые слова:** Василий Великий, гносеология, зрение, созерцание, экзегеза, Платон, Филон Александрийский.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-121-144.

В поздней античности первая Книга Бытия занимала очень важное место, в том числе «в силу того, что символы веры, утвержденные на соборах в Никее (325 г.) и Константинополе (381 г.), начинались с объявления Бога Творцом всего сущего» (Sandwell, 2011: 540). Посвященные ей экзегетические тексты имели часто катехизаторскую или полемическую направленность<sup>1</sup>. У нас есть в том числе свидетельство

\*Грюнерт Анна, студент магистратуры, богословский факультет, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва), gruna7@gmail.com.

\*\*© Грюнерт, А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

<sup>1</sup>Так, Феофил Антиохийский, автор «Послания к Автолику», текста также посвященного экзегезе первых стихов Книги Бытия, обращается во вступлении к язычнику (Theoph. Ad Autol. 1). Василий Великий, по своему собственному указанию, произнес

Бл. Августина, который советует начинать обучение вере с первых строк Книги Бытия (Aug. De catech. rud. 3.6).

В данной статье перед нами стоит задача рассмотреть, какое место в «Девяти гомилиях на Шестоднев»<sup>2</sup>, посвященных подробной экзегезе стихов Быт. 1.1.–1.25, Василий Великий уделяет органу зрения, какие лексические инструменты он для этого употребляет и на какую философскую традицию опирается. Данная задача предполагает также изучение того, каким образом визуальная лексика используется в контекстах, связанных с авторской и учительской ролью Моисея, как сказал Ж. Пепэн (Pépin, 1955: 117), «эпического историка» книги Бытия. Наш анализ будет касаться использования «зрительной метафоры» в местах, касающихся познания материального мира и духовных реалий.

«Шестоднев», будучи одним из первых<sup>3</sup> полностью дошедших до нас христианских текстов, посвященных описанию возникновения Вселенной, уже в IV в. получил очень большое признание<sup>4</sup>. Хотя важность изучения гносеологического аспекта в «Шестодневе» уже была обозначена (Михайлов, 2010: 93; Sandwell, 2011: 564), однако значение зрительной лексики в этом контексте специально не изучалось. Наконец, уместно рассмотреть некоторые параллели между «Шестодневом» и трактатом Филона Александрийского «О сотворении мира согласно Моисею». В самом деле, Филон, как уже было замечено (Hertz, 2015), орган зрения ставит выше органа слуха. Между тем, хотя «О сотворении мира» в целом и признается одним из источников «Шестоднева», эта связь еще довольно мало изучена и не всегда обоснованно считается малоперспективной (Bas. Hex. (SC). 51; Runia, 1993: 241; Basilius Caesariensis, 1997: 88).

Соотнося разум (ὁ λόγος) со зрением, Василий Великий ставит зрение выше разума, так как последний «предоставляет суждение глазам» (τοῖς ὀφθαλμοῖς παραπέμπει τὴν κρίσιν), «не имея возможности выразить все

свои гомилии в великопостный период (Bas. Hex. (SC). 8.8.35), который в древней Церкви посвящался оглашению катехуменов. Аудитория его состояла как из образованных людей, так и из простых тружеников (Gr. Nyss. In Hex. 65a).

<sup>2</sup>Далее «Шестоднев». Цитаты на греческом будут приводиться по изданию С. Жиэ (Bas. Hex. (SC)). Перевод цитируемых мест выполнен нами. При приведении цитат древних авторов переводы также принадлежат нам, если нет соответствующих оговорок.

<sup>3</sup>О недошедших до нас текстах см. вступление к изданию «Шестоднева», выпущенному в серии *Sources chrétiennes* (Bas. Hex. (SC). 49), а также монографию Ф. Роббинса (Robbins, 1912).

<sup>4</sup>О влиянии «Шестоднева» на Григория Богослова, Григория Нисского и Амвросия Медиоланского см. *ibid.*: 53–63.

то, о чем поначалу ему засвидетельствовало чувство» (Bas. Hex. (SC). 2.7.37: οὕτως οὐδὲν ἔχων εἶπεῖν τοσοῦτον, ὅσον ἡ αἴσθησις μαρτυρεῖ προλαβοῦσα). Чувство (ἡ αἴσθησις) здесь непосредственно отождествляется со зрением. Отдельные параллели к подобному представлению можно увидеть в гомилии на «Внемли себе» Василия Великого, которая, как уже было замечено, тематически близка к «Шестодневу», завершение которого могло представлять для нее «канву» (Василий Великий, Алиева, 2016: 10). Во-первых, мы встречаем мысль о том, что глаза у человека занимают высшее положение: «Глаза, например, заняли лучшую дозорную вышку, чтобы никакая часть тела их не заграждала» (Bas. Att. 36.16<sup>5</sup>). Во-вторых, в этой гомилии есть перечисление всех человеческих чувств (Bas. Att. 36.16), где зрение занимает первое место. В отношении последнего надо заметить, что подобные перечисления встречаются у авторов до Василия Великого, например у Платона и, что важно отметить, в «De officio mundi» Филона Александрийского<sup>6</sup>.

Однако в «Шестодневе» такое особое выделение органа зрения среди всех прочих чувств не является последовательным. Таким образом, мы можем привести два места, в которых высказывается точка зрения, совершенно противоположная указанной мысли. Во-первых, в той же второй гомилии автор говорит: «есть то, чего нельзя видеть плотскими глазами» (ὁ μὴ πέφυκεν ὀφθαλμοῖς σαρκὸς καθορᾶσθαι), как, например, наша мысль (Bas. Hex. (SC). 2.1.39). Во-вторых, в шестой гомилии, посвященной сотворению небесных светил, приводится наблюдение, что Луну надо измерять не глазом (ὀφθαλμῶ), но рассудком (λογισμῶ), который «при раскрытии истины гораздо вернее глаз» (Bas. Hex. (SC). 6.11.27: πολλῶ τῶν ὀφθαλμῶν ἀκριβέστερός ἐστι πρὸς ἀληθείας εὔρεσιν).

Каким образом можно объяснить такие, на первый взгляд, непоследовательности? Не претендуя на исчерпывающее решение вопроса, ограничимся несколькими замечаниями. С одной стороны, в тексте остались отпечатки устной формы, которая лежит в основании создания проповеди, и следы которой мы можем усмотреть в самом тексте<sup>7</sup>. С другой стороны, Василий Великий подбирал формулировки и строил образы так, чтобы текст был прежде всего назидательным.

<sup>5</sup>Русский перевод гомилии Василия Великого на «Внемли себе» дается по Василий Великий, Алиева, 2016.

<sup>6</sup>Platon, 1923: 156b, Ph. De ofif. 62, 165, Bas. Att. 36.16.

<sup>7</sup>Василий Великий указывает, что первая, третья и восьмая гомилии были произнесены утром, в то время как вторая, четвертая, седьмая и девятая относятся к вечернему времени.

На место Bas. Hex. (SC). 2.7.37, которое мы приводили выше, стоит также обратить внимание в связи с текстом Филона Александрийского «О сотворении мира согласно Моисею». В последнем тексте зрение как один из органов чувств, которыми наделен человек, получает у автора очень высокую оценку, будучи несколько раз названным «наилучшим из чувств»<sup>8</sup>. Приведем здесь несколько примеров:

- (1) В контексте повествования о сотворении света на четвертый день свет, наилучшее из всего существующего (τῶν ὄντων ἄριστον τὸ φῶς), делается орудием зрения, наилучшего из чувств: εἰδῶς τε ὅτι τῶν ὄντων ἄριστον τὸ φῶς ἐστίν, ὄργανον αὐτὸ τῆς ἀρίστης τῶν αἰσθήσεων ὁράσεως ἀπέφανεν (Ph. De opif. 53).
- (2) Когда Филон старается доказать священное свойство числа «семь», он перечисляет семь признаков, различаемых наилучшим из всех чувств: τὰ δὲ διὰ τῆς ἀρίστης τῶν αἰσθήσεων ὄψεως κρινόμενα μετέχει τοῦ ἀριθμοῦ κατὰ γένος (Ph. De opif. 120).
- (3) Величие человека и сродство человека Солнцу, Луне и прочим светилам осуществляется через зрение — главное из всех чувств: διὰ τῆς ἡγεμονικωτάτης τῶν αἰσθήσεων ὄψεως ἡλίω καὶ σελήνῃ καὶ ἐκάστῳ τῶν ἄλλων ἀστέρων πλανήτων καὶ ἀπλανῶν συνεγγιζῶν (Ph. De opif. 147).

Филон, хотя в одних местах и превозносит зрение над всеми прочими чувствами<sup>9</sup>, однако, подобно Василию Великому, в других местах того же текста он оговаривается и подмечает некоторые ограничения, свойственные зрению как одному из пяти чувств. Во-первых, каждому чувству отводится определенный предмет (Ph. De opif. 62: ἐξαιρέτους ὕλας) или критерий (κρίτηριον ἴδιον), которым для зрения является цвет (χρώματα) или же — разнообразие форм и цветов (ἐπὶ χρωμάτων μὲν καὶ σχημάτων ποικιλίας). Во-вторых, говоря о зрении, Филон все-таки подмечает, что у некоторых людей оно может быть более или менее сильным: <sup>10</sup>.

Отдельно обращаясь к теме познания, Филон выстраивает очень стройную параллель. То место, которое занимает ум (νοῦς) в душе (ἐν

<sup>8</sup>На лексическом уровне это выражено последовательным употреблением превосходной степени прилагательного (ἀρίστης / ἀρίστης / ἡγεμονικωτάτης) с конструкцией *genitivus partitivus* (τῶν αἰσθήσεων).

<sup>9</sup>В двух присутствующих в тексте перечислениях (Ph. De opif. 62, 165) чувства выстраиваются в одном и том же порядке: зрение, слух, вкус, обоняние, (осязание).

<sup>10</sup>«Ибо горизонт есть кажущееся нам в зависимости от того, насколько каждый имеет хорошее или плохое зрение, ибо чувство то в большей, то в меньшей степени ограничивает видение его линии» (Филон, Вдовиченко, 2000: 112: ὁ γὰρ ὀρίζων πάθος ἐστὶν ἡμέτερον, ὡς ἂν ὀξυωπίας ἔχη τις ἢ τοῦναντίον, ἀποτεμνομένης τῆς αἰσθήσεως τότε μὲν ἐλάττω τότε δὲ μείζω περιγραφήν).

ψυχῆ) в отношении познания умопостигаемого (τὰ νοητά), око (ὀφθαλμός) в теле (ἐν σώματι) занимает в отношении чувственного (τὰ αἰσθητά). Ум прибегает к знанию (ἐπιστήμη) для распознавания бестелесного (εἰς τὸ γνωρίσαι τὰ ἀσώματα), а око прибегает к свету (φῶς) для восприятия телесного (Ph. De orif. 53: εἰς τὴν τῶν σωμάτων ἀντίληψιν). При этом, по выражению Филона, ум и око «видят» (βλέπει γὰρ ἑκάτερος).

Результатом этого «двойного зрения» является философия — величайшее благо для людей, как подчеркивает Филон. При этом в качестве конкретного приложения этой философии (τὸ φιλοσοφίας γένος) в отношении зрения Филон приводит пример занятия, сродного астрономии, т. е. наблюдению за звездами (Ph. De orif. 54). В другом месте Филон обозначает философию как «созерцание небесных предметов» (Ph. De orif. 77: ἡ θεωρία τῶν κατ' οὐρανόν), которое (ἀφ' ἧς πληχθεῖς ὁ νοῦς ἔρωτα καὶ πόθον ἔσχε τῆς τούτων ἐπιστήμης) при этом имеет нравственное измерение. Во-первых, оно учит человека добродетельно жить (τὸ εὖ ζῆν), а, во-вторых, обеспечивает ему бессмертие: ὅθεν (т. е. из созерцания неба) τὸ φιλοσοφίας ἀνεβλάστησε γένος, ὅφ' οὗ καίτοι θνητὸς ὢν ἄνθρωπος ἀπαθανάτιζεται<sup>11</sup>. К теме философии как созерцания небесного и теме нравственного измерения философского созерцания мы вернемся немного ниже.

Кроме того, при описании философского исследования (ζήτησις) Филон выделяет два этапа, которые он обозначает через два понятия зрения: ἡ ὄρασις и τὸ θεωρεῖν (Ph. De orif. 54). Переход от первого этапа ко второму происходит через неутолимую жажду созерцания (ἡ ἀπληστία τοῦ θεωρεῖν), которую обретает душа, питающаяся зрелищами (τὰ θεάματα), предоставляемых ей зрением (ἡ ὄρασις). Таким образом, зрение, будучи привязано к восприятию материального, представляет собой чувственный этап, необходимый для перехода к высшей ступени созерцания.

При рассмотрении в «Шестоднев» всех контекстов, где употребляется слово θεωρία, прослеживается определенная закономерность. В большинстве случаев (8 из 11)<sup>12</sup> объектом созерцания ясно выступает сотворенный мир<sup>13</sup> в контексте того, что можно было бы назвать естественной

<sup>11</sup> «Возник род философии, благодаря которому человек, хотя и смертный, становится бессмертным» (Филон, Вдовиченко, 2000: 68).

<sup>12</sup>О месте Vas. Hex. (SC). 1.1.33, который в эту группу не входит, мы скажем ниже.

<sup>13</sup>Мы принимаем здесь во внимание те места, где слово θεωρία, вероятнее всего, используется в значении созерцания. Однако у данного слова могут наблюдаться и другие употребления.

теологией<sup>14</sup>, то есть поиском богопознания на основании чувственного опыта<sup>15</sup>. Таким образом, объектом созерцания становятся чувственные объекты, как видно из следующих примеров: πρὸς τὴν θεωρίαν τῶν προκειμένων ἡμῶν τῇ αἰσθήσει (Bas. Hex. (SC). 1.8.13), εἰς τὴν θεωρίαν τῆς ἐξεργασμένης αὐτὰ τέχνης (Bas. Hex. (SC). 5.3.27), εἰς θεωρίαν τοῦ περὶ τὴν κτίσιν θαύματος (Bas. Hex. (SC). 7.6.28), ἐπὶ τὴν θεωρίαν τῆς κτίσεως (Bas. Hex. (SC). 9.5.1). Созерцание становится следовательно одним из приемов, используемых на пути к богопознанию посредством чувственного опыта.

Данное наблюдение довольно хорошо, как нам кажется, вписывается в общую концепцию «Шестоднева». Некоторые исследователи предлагают видеть цель написания этого текста не в том, чтобы по-новому изложить космологию, опираясь на библейский текст, или показать расхождения между Книгой Бытия и древними космологиями философов и поэтов, но чтобы «понять текст буквально [...] с тем, чтобы дать читателю возможность присвоить себе не слова, но знание, которое позволяет воспринять то, что сам текст касается нашей жизни» (Vasiliiu, 2010: 262).

Об этой педагогической функции естественной теологии, а также о ее значимом месте в композиции текста, мы находим прямое свидетельство в «Апологии на Шестоднев» Григория Нисского: «...все они имели нужду в такой речи, которая понятным наставлением (μετὰ τινος εὐλήπτου ψυχαγωγίας) посредством видимой твари (διὰ τῆς φανομένης κτίσεως), и того, что в ней хорошего, руководила бы к познанию Сотворившего все (πρὸς τὴν τοῦ πεποιηκότος τὰ πάντα γνῶσιν)» (Gr. Nyss. In Hex. 65.16–19). Таким образом, обращение к естественной теологии являлось не только сознательным выбором богословско-экзегетического метода, но педагогическим приемом, мотивированным определенной коммуникативной ситуацией<sup>16</sup>.

При этом естественная теология, в своем определении не прибегающая к помощи божественного откровения, в концепции Василия Великого

<sup>14</sup>См. упоминания «чувственного созерцания» в следующих местах «Шестоднева»: Bas. Hex. (SC). 1.7.14; 5.3.27; 5.7.6; 6.1.9; 6.1.15; 6.11.23; 7.6.28; 9.5.1.

<sup>15</sup>См. о присутствии естественной теологии в «Шестоднев»: Шохин, 2013.

<sup>16</sup>Заметим, Климент Александрийский, говоря о философии Моисея (ἡ μὲν οὖν κατὰ Μωυσέα φιλοσοφία), относит к ее этической части (τῆς ἠθικῆς πραγμатеίας) историческое (τὸ ἱστορικόν) и законодательное (τὸ νομοθετικόν) содержание книг Моисея (см. Clem. Strom. 1.28.176). Таким образом, хотя говорить о существовании традиции этического восприятия книги Бытия довольно сложно, однако некоторую нравственную направленность в ее толковании отметить можно.

как раз в этом отношении приобретает некоторую особенность. По мысли каппадокийца, богопознание через естественную теологию вытекает из чтения богооткровенного текста, составленного пророком. Последнее видно, например, в следующем фрагменте: «Поэтому премудрый Моисей, желая показать, что мир является художественным произведением, подлежащим созерцанию всякого (πᾶσιν εἰς θεωρίαν), так что через него познается премудрость его Творца (τὴν τοῦ ποιήσαντος αὐτὸν σοφίαν ἐπιγνώσκεισθαι), не другое какое-нибудь выражение употребил о мире, но сказал: „в начале сотворил“» (Bas. Hex. (SC). 1.7.12–1.7.17). Таким образом, сакральный текст, представляющий божественное откровение, становится также источником опыта.

Во вступлении к шестой гомилии также отводится важное место созерцанию чувственного и зрительной лексике<sup>17</sup>. В этом месте Василий Великий снова указывает на созерцание чувственного как на основную цель текста, написанного Моисеем на основе того, что было преподано ему «явно» (ἐν εἴδει): исследование устройства космоса (εἰς τὴν τοῦ κόσμου σύστασιν ἐξέτασις) и созерцание всего существующего (θεωρία τοῦ παντός) доступно только через знание, которое Бог преподавал Моисею «явно» (Bas. Hex. (SC). 6.1.6–6.1.11). При этом читателю, исследующему «великие и сверхъестественные зрелища» (τὸν τῶν μεγάλων καὶ ὑπερφύων θεαμάτων ἐξέτασίν), следует иметь «предрасположенность к созерцанию» (τινας ἀφορμὰς πρὸς τὴν θεωρίαν), объектом которого является творение. Другой необходимой подготовкой к созерцанию должен быть «натренированный ум» (μὴ ἀγύμναστος [...] τὸν νοῦν) «для постижения предмета, находящегося перед ним» (πρὸς τὴν τῶν προκειμένων ἡμῶν κατανόησιν). Последнее условие обращено к «любителям рассматривать великое» (τοὺς τῶν μεγάλων φιλοθεάμονας), причем в качестве основы, на которой происходит созерцание, т. е. конечная деятельность ума, снова указывается учение, легшее в основу текста Священного Писания. Последнее обозначается ссылкой на место Числ. 12.8, о котором мы будем говорить ниже в контексте «философской биографии» Моисея: Бог обращался к нему явно, а не через иносказания (ἐν εἴδει λαλήσας πρὸς αὐτὸν, καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων).

О деятельной направленности созерцания нам также говорит атлетическая метафорика данного фрагмента. Призыв к необходимому

<sup>17</sup>Это же место особо выделяет А. Василиу за то, что оно ясно показывает тот род педагогических приемов, к которым прибегал Василий Великий (Vasiliiu, 2010: 44).

состоянию созерцания сопоставляется автором с тем, что «зритель атлетических игр» (τὸν ἀθλητῶν θεατῆν) должен быть не только «зрителем» (θεατῆς), но и «участником» (ἀγωνιστής) атлетических игр (Bas. Hex. (SC). 6.1.5). Последнее сопоставление и то, что Василий Великий называет своих слушателей платоновским выражением «любители рассматривать великое» (τοὺς τῶν μεγάλων φιλοθεάμονας), позволяет предположить, что Василий Великий в этом месте вступает в полемику с тем, как Платон обращается со зрительными образами в «Государстве».

Составное прилагательное φιλοθεάμων (любитель смотреть) встречается довольно редко. Оно, вероятно, было образовано Платоном, который первый использует это слово в пятой книге «Государства» (Pl. Resp. 475d). Что касается употребления этого прилагательного в «Государстве», то мы можем усмотреть некоторую неуверенность касательно того, действительно ли стоит этим словом обозначать деятельность философов. На вопрос, кем являются истинные философы (Pl. Resp. 475e), Сократ отвечает, что истинные философы — те, кто любят созерцать истину (τοὺς δὲ ἀληθινούς, ἔφη, τίνας λέγεις; Τοὺς τῆς ἀληθείας, ἦν δ' ἐγώ, φιλοθεάμονας). Однако немного далее Сократ в нескольких местах (Pl. Resp. 475d, 476a, 476b, 479a) противопоставляет истинных философов любителям зрелищ, которые обозначаются тем же эпитетом φιλοθεάμων, придавая, таким образом, этому слову отрицательную коннотацию. После Платона в период второй софистики этому слову придавалось то положительное<sup>18</sup>, то отрицательное значение. Филон Александрийский использует его в значении «любителей созерцания»<sup>19</sup>. То, что рассматриваемое место из «Шестоднева» является единственным, где автор при слове φιλοθεάμων опускает присутствующий в Pl. Resp. 475e платоновский *genitivus objecti* τῆς ἀληθείας, по нашему мнению, подтверждает стремление Василия Великого следовать платоновской традиции. В двух прочих местах корпуса Василия Великого автор также использует либо этот *genitivus objecti* (Bas. SS. 18.47.6), либо очень близкое сочетание τοῦ ἀληθινοῦ κάλλους (Bas. In Psalm. 29.401.47).

Протрепетическая направленность «Шестоднева» сочетается также со зрительной образностью в тех контекстах, где речь идет о нравственном учении и о восприятии невидимого. Например, показывая систему отношений между Богом, праведным и грешным человеком (Bas. Hex. (SC). 6.1.51–62) и стараясь дать представление о красоте

<sup>18</sup>См.: Plu. De curios. 517d1; Plu. Quaest. conviv. 673b6.

<sup>19</sup>См.: Philo, Colson & Whitaker, 1929b: 85.1; Philo, Colson & Whitaker, 1930. 124.5.



невидимого (τὰ ἄορατα), автор выстраивает следующую систему образов: Бог, как умопостигаемая сущность, сопоставляется с Солнцем (ср. Pl. Resp. 508c), которое в свою очередь сравнивается с неким «сверкающим оком, озаряющим творение» (τις ὀφθαλμὸς διαυγῆς ἐμπρέπων τῇ κτίσει), «зрение которого не может насытить» человека (ἀκόρεστος τοῦτου ἢ θεῶ). При этом слепец наказывается тем, что не видит солнце, в то время как грешник наказывается тем, что не может созерцать Бога (Bas. Hex. (SC). 1.6.61–62: εἰ τυφλῶ ζημία τοῦτον μὴ βλέπειν, ποταπή ζημία τῷ ἀμαρτωλῷ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς στερηθῆναι).

В «Протрептике» Аристотеля, который, возможно, находился в поле зрения автора (см. ниже) мы встречаем похожую мысль. Человек «по природе преследует явное и доступное познанию (τὸ φανερόν καὶ τὸ γνωστόν); по этой причине нам следует, прежде всего, в качестве достойного основания полагать зрение солнца и света (τὸν ἥλιον ἰδεῖν καὶ τὸ φῶς), которые [...] нужно почитать с особой тщательностью» (Ar. Prottr. 102.3–5). «Зрение солнца» представляется, таким образом, неким естественным для человека «духовным упражнением»<sup>20</sup>.

Однако, заметим, данная образность у Василия Великого опять же, как и в случае употребления понятия θεωρία, возникает в педагогическом контексте там, где ему необходимо дать читателю определенное наставление. В «Шестодневе» мы можем обнаружить и более «простые» места, где «невидимое» определяется как то, что «не может восприниматься телесными очами» (Bas. Hex. (SC). 2.1.39: τὸ μὲν, ὃ μὴ πέφυκεν ὀφθαλμοῖς σαρκὸς καθορᾶσθαι).

Сравнение добродетельного человека с грешником на основе «зрения» — «незрения» возникает и девятой гомилии, однако на этот раз текст строится на аллюзии на «Тимей» (Bas. Hex. (SC). 9.2.35–37): достоинство добродетельного человека выражается в том, что его взор направлен ввысь, к небу (ἢ σὴ κεφαλὴ πρὸς οὐρανὸν διανέστηκεν· οἱ ὀφθαλμοί σου τὰ ἄνω βλέπουσιν), в то время как грешник, предавшийся плотским страстям (τοῖς πάθεσι τῆς σαρκὸς) сравнивается с животными (τοῖς κτήνεσι τοῖς ἀνοήτοις, καὶ ὡμοιώθης αὐτοῖς), голова которых склонена к земле, а взор обращен к чреву (ἢ κεφαλὴ αὐτῶν ἐπὶ γῆν προσένευκεν, ἐπὶ γαστέρα βλέπει, καὶ τὸ ταύτης ἡδὺ ἐκ παντὸς τρόπου διώκει). В «Тимее» прямохождение человека связано с разумностью, в то время как склоненность к земле у животных является следствием отсутствия у них разума

<sup>20</sup>См.: Адо, Воробьев, 2005: 266.

(Pl. Tim. 90a2–a4)<sup>21</sup>. Для того, чтобы устремиться от земли к небу, нужно упражнять разумный «главнейший вид души» (Pl. Tim. 90a5–7: *περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδους*). Таким образом, то, что является разумом в «Тимее», в построении Василия Великого становится тем, что можно было бы назвать добродетелью. Добавим, что в гомилии на слова «Внемли себе» (Bas. Att. 12–15)<sup>22</sup>, приводится подобная мысль и также с опорой на «Тимей» и, вероятно, «Аликивиад»<sup>23</sup> (Pl. Alc. 133c1–2). Однако противопоставление «добродетельный человек» — «грешник» в этой гомилии опускается. Зрение, подобно разуму, присущее человеку от природы, здесь является проводником «близости к небу», «богопознания», в то время как в «Шестодневе» оно является результатом добродетели.

Созерцание также занимает важное место в «духовной биографии» пророка Моисея, изложенной в Bas. Hex. (SC). 1.1.18–1.1.46. Последний фрагмент, как нам представляется, вписывается в русло довольно распространенной в I–IV вв. традиции биографических текстов. Действительно, в поздней античности существовал определенный вид философской биографической литературы, которая часто имела целью обратиться к читателю с увещанием к добродетельной жизни через повествование о началах и передаче определенного божественного знания авторитетным философом (Urbano, 2013: 81)<sup>24</sup>. Зачастую в качестве авторитетной личности в подобных повествованиях нехристианские авторы, как например Порфирий (II–III вв.) или Ямвлих (II–III вв.), избирали Пифагора. Текст Порфирия нам известен под названием «Жизнь Пифагора» (*Vita Pythagorae*), а произведение Ямвлиха носит название «О пифагоровой жизни» (*De vita Pythagorica*). Христианские и иудейские писатели, как Филон Александрийский или Григорий Нисский, в отдельных житийно-биографических текстах противопоставляли Пифагору фигуру пророка Моисея<sup>25</sup> (оба оставили тексты «О жизни

<sup>21</sup>См.: Василий Великий, Алиева, 2016: 12.

<sup>22</sup>«Ведь четвероногие все склоняются к брюху, а у человека зрение обращено к небу, чтобы не проводил он жизнь, угождая чреву и тем страстям, что ниже чрева, но был всецело устремлен к горнему странствию» (пер. О.В. Алиевой).

<sup>23</sup>См.: там же: 33.

<sup>24</sup>Фелдман дает таким текстам название «подобнобиографических» текстов (Feldman, 1993: 233: *hagiographic-like lives*).

<sup>25</sup>Григорий Нисский прямо не называет Моисея философом, однако о Моисее у Филона Александрийского такое понимание мы можем увидеть (см.: Litwa, 2014: 9). Подобное указание мы также находим в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия (Иосиф Флавий, Генкель, 2002: 1.25).

Моисея» (*De vita Mosis*)). Задачей подобных повествований было показать древность и состоятельность той или иной философской традиции через представление определенного образца для подражания. При этом общее построение нарратива и лексика в них часто в каких-то аспектах совпадали, поскольку все перечисленные авторы принадлежали к одной и той же грекоязычной интеллектуальной культуре поздней античности. В частности, это видно на примере использования понятия *θεωρία*. Во всех трех указанных текстах оно является важной составляющей образа жизни или религиозного образования, которое дают своим ученикам Пифагор и Моисей. Пифагор, согласно повествованию Порфирия, научил одного из своих любимых учеников наряду со священнослужением (*τά τε περί ἱερουργίας*) и иными видами почитания богов (*Πορφ. VP. 14.5: τὰς ἄλλας εἰς θεοῦς θρησκείας*) созерцанию небес (*τὴν μετέωρον θεωρίαν*). Ямвлих в своей «Пифагоровой жизни», подчеркивая, что Пифагор первый стал называть себя философом (*Iambl. VP. 12.58.1*), говорит о том, что наиболее чистый и философский образ жизни тот, который посвящен созерцанию прекрасного (*Iambl. VP. 12.58.1: τὸν ἀποδεξάμενον τὴν τῶν καλλίστων θεωρίαν*).

Итак, первая гомилия на «Шестоднев» дает описание образования и воспитания, которые получил Моисей (*Bas. Hex. (SC). 1.1.18–1.1.46*). Василий Великий выделяет здесь три этапа: египетский<sup>26</sup>, когда он получает воспитание при дворе фараона<sup>27</sup>, а затем образование у египетских мудрецов<sup>28</sup>; эфиопский, в течении которого он сорок лет (*ἐν τεσσαράκοντα ὄλοις ἔτεσιν*)<sup>29</sup> в пустыне<sup>30</sup> всецело предавался «созерцанию сущего» (*Bas. Hex. (SC). 1.1.33: τῇ θεωρίᾳ τῶν ὄντων ἀποσχολάσας*); наконец, синайский<sup>31</sup>, который соответствует восхождению Моисея на гору Синай. Привлекает внимание то, как автор в отношении второго и третьего периода описывает духовный рост пророка.

<sup>26</sup>В «Жизни Моисея» египетский период жизни пророка не выделяется в отдельный этап, но знаменует, согласно Бланшару, то «время, когда душа была в плену у ложных представлений о Боге» (*Blanchard, 2004: 328*).

<sup>27</sup>См. Исх. 2.10.

<sup>28</sup>Данный биографический элемент отсутствует в книге Исхода, но несколько раз встречается у авторов, живших до Василия Великого. См. *Philo, Colson, 1929. 1.5; Clem. Strom. 1.23*.

<sup>29</sup>Эта деталь в Писании не встречается. О ее происхождении в раввинистической традиции см. *Harl, 1967: 407*.

<sup>30</sup>См. Исх. 2.15–4.20

<sup>31</sup>Исх. 13.1–Втор. 34.12.

В описании эфиопского периода автор использует слово *θεωρία*, которое в Писании в этом значении никогда не встречается<sup>32</sup>. Причем, если мы обратимся к книге Исхода, речь не только не идет о уединении, но из текста можно было бы даже предположить, что в жизни Моисея происходит довольно много событий: он женится на Сепфоре, дочери Иофора, от которой у него рождается ребенок (Исх. 2.21–2.22), и у своего тестя пасет овец (Исх. 3.1). Какое тогда место из Писания имеет в виду Василий Великий? Точно ответить на этот вопрос сложно, тем более, что помимо указанных событий в этом месте текста происходит только диалог между Богом и Моисеем (Исх. 3.4–Исх. 4.17), причем в этот момент Моисей отворачивает лицо, так как боится взглянуть на Бога (Исх. 3.6: εὐλαβείτο γὰρ κατεμβλέψαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ). Сочетание «созерцание сущего» (*contemplation des réalités*), согласно комментарию С. Жиэ к этому месту, традиционно обозначает гнозис<sup>33</sup> и восходит к платоновской традиции, однако это замечание не объясняет, почему именно так Василий Великий решил описать данный период жизни Моисея. В этом фрагменте, как нам кажется, автор хочет соотнести Моисея с определенной традицией философской и биографической литературы, о которой мы упомянули выше.

Обращаясь к синайскому периоду, Василий Великий подчеркивает: Моисей видел Бога, как может видеть человек (εἶδε Θεὸν ὡς ἀνθρώπων ἰδεῖν δυνατόν). При этом данное пояснение представляется автором как «свидетельство самого Бога» (κατὰ τὴν μαρτυρίαν αὐτῆν τοῦ Θεοῦ), которое Василий Великий находит в книге Чисел (Числ. 12.6–8), приводя цитату из Септуагинты: «если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении (ἐν ὁράματι) во сне говорю (ἐν ὕπνῳ λαλήσω) с ним; но не так с рабом Моим Моисеем, — он верен во всем дому Моему: устами к устам говорю Я с ним, и явно (ἐν εἶδει), а не в гаданиях (δι' αἰνυμάτων)»<sup>34</sup>. Исходя из текста приведенной цитаты, Василий Великий находит противопоставление всех прочих пророков и Моисея, как высшего образца, в терминах непосредственного зрения (ἐν εἶδει), которого удостоился Моисей, и опосредованного зрения (ἐν ὁράματι, ἐν ὕπνῳ, δι' αἰνυμάτων), которое стало достоянием всех прочих пророков. Словосочетание (ἐν εἶδει) автор в том же месте раскрывает как

<sup>32</sup>В Новом и Ветхом Завете слово *θεωρία* встречается лишь 5 раз в значении «путешествия» (Machab. II 5.26.2; Machab. III 5.24.2; Daniel. 5.7.4), «видения» (Machab. II, 15.2.1) и «зрелища» (Luc. 23.48.2).

<sup>33</sup>См. то же словосочетание в корпусе Василия Великого: Bas. Enn. in Is. 6.48.

<sup>34</sup>Приводится синодальный перевод.

«непосредственное зрение лицом к лицу» (αὐτοπρόσωπος θέα). Указание на этот исключительный для человека дар (ὡς ἀνθρώπῳ ἰδεῖν δυνατόν), которое является авторским пояснением Василия Великого, позволяет ему особенно выделить пророка и сообщить ему роль учителя, который обладает сокровенным знанием. Действительно, хотя лицезрение Бога остается исключительным достоянием Моисея, есть некое другое учение, которое устно передается от Бога Моисею и от Моисея читателю (Bas. Hex. (SC). 1.1.41: ἐξ ὧν ἤκουσε παρὰ τοῦ Θεοῦ διαλέγεται ἡμῖν). Таким образом, вступление к «Шестодневу» выстроено так, что пророк Моисей указывается как «автор летописи» (Bas. Hex. (SC). 1.1.17: ὁ τὴν συγγραφὴν ταύτην καταβάλλόμενος) которому читатель должен с доверием внимать как обладателю сакрального знания.

При сопоставлении лексики эфиопского и синайского периодов мы наблюдаем, что ступенчатость духовного пути выражается сначала термином θεωρία, а затем глаголом «видеть» (ὁράω). Этим приемом Василий Великий, как можно предположить, старается передать большую «доступность», открывшуюся пророку на момент синайского периода. Данный прием можно отнести к приемам образного языка, основанного на чувственном восприятии. Последний, по замечанию А. Василиу, являет собой характерную черту языка каппадокийцев, которые стремились ответить «на новый вызов, заключающийся в том, чтобы думать, формулировать и показывать взаимоотношение между Богом и миром» (Vasiliiu, 2010: 14–15).

В случае «Жизни Моисея» Григория Нисского мы также встречаем идею трехчастного деления духовного пути пророка, однако автор представляет этот путь по-разному. По замечанию П. Бланшара, мы находим в данном тексте три «богоявленческих символа» (symboles théophaniques), которые символизируют три духовных пути или ряд восхождений, соответствующих духовному росту (Blanchard, 2004: 327). Этими тремя ступенями являются: возгорание неопалимой купины, которая может символизировать отказ от чувственного через уход Моисея в пустыню; облачный столб, который ведет народ из Египта ради встречи с Богом и восхождение на гору Синай, где Моисей беседует с Богом «уста к устам». Таким образом, египетский период Григорием Нисским опускается, а синайский занимает последнее место.

Изабель де Андиа, комментируя описание «духовной биографии» Моисея в «Гомилиях на Песнь Песней» (Gr. Nyss. In Cant. 6.354.11–6.356.16), также выделяет три этапа: очищение (уход от мира и философствование в пустыне); озарение (озарение неопалимой купиной и подъем в огне

на вершину горы); божественный завет (вступление в облако) (Андиа, Каратеев, 2012: 26). Конечной целью этих этапов становится стремление видеть Бога лицом к лицу (там же). Кроме того, египетский период, как мы видим, снова опускается.

Первый этап имеет у Григория Нисского очистительную функцию. Таким образом, в «Жизни Моисея» «тот, кто собирается приступить к созерцанию Сущего (τὸν μέλλοντα προσβαίνειν τῇ τῶν ὄντων θεωρίᾳ), должен полностью очиститься, чтобы быть незапятнанным и непричастным к скверне душой и телом, смыв грязь и с того и с другого» (Greg. Nyss. De vita Mos. 2.154.5–6). В контексте этого места созерцание становится знанием (γνώσις), к которому следует подготовиться очищением. Объектом созерцания является трансцендентная природа (Greg. Nyss. De vita Mos. 2.153.17–18: τῇ τῆς ὑπερκειμένης φύσεως θεωρίᾳ). Последнее, вероятно, означает либо высшее знание, открывающее путь к богопознанию, либо само богопознание, что можно предположить из соседствующего выражения: «чтобы чистыми предстать перед тем, кто видит скрытое» (καθαροὶ καὶ τῷ τὸ κρυπτόν ὀρῶντι φανεῖσθαι). По замечанию Ж. Даниэлу, «вся цель духовной жизни заключалась для Григория Нисского в том, чтобы отойти от космической иллюзии, возвыситься и войти в мир сущностей» (Daniélou, 1944: 150).

Однако сложно сделать вывод о значении сочетания θεωρία τῶν ὄντων в Vas. Hex. (SC). 1.1.33, опираясь только на это место. С одной стороны, Василий Великий и Григорий Нисский здесь описывают одним и тем же выражением разные моменты «духовной биографии» пророка Моисея, поскольку во втором случае речь идет о видении неопалимой купины (Исх. 3.2–14). С другой стороны, значение этого сочетания в «Жизни Моисея» и в целом в корпусе Григория Нисского довольно неустойчиво. В «Жизни Моисея» оно приобретает в том числе значение созерцания тварного мира, которое приводит к богопознанию: «Удивительное устройство небес [...] проповедует в видимых явлениях великую славу Божию» (Greg. Nyss. De vita Mos. 2.168.3–5). Слава Божья называется «громогласной трубой учения» (τῆς διδασκαλίας σάλπιγξ μεγάλωφωνος), звук которой, означает «созерцание сущего, приводящее к познанию Божественной силы» (Greg. Nyss. De vita Mos. 2.169.3–4: λέγω δὴ τὴν ἐκ τῆς θεωρίας τῶν ὄντων γινωμένην πρὸς τὴν τῆς θείας δυνάμεως γνώσιν). При этом автор снова делает акцент на том, что созерцание доступно лишь человеку, достигшему чистоты.

В большинстве остальных мест θεωρία, хотя и употребляется в значении «знания, постижения», однако Григорий Нисский толкует его

по-разному, делая объектом созерцания не постижение сущностей, но представляя θεωρία как «духовное толкование» земных реалий и земного знания (Desnickij, 2014: 101). Например, толкуя стих Исх. 17.11, относящийся к повествованию о борьбе евреев с Амаликом, воздетые руки Моисея, при которых евреи одерживают победу, согласно Григорию Нисскому, обозначают τὴν διὰ τῶν ὑψηλοτέρων νοημάτων θεωρίαν τοῦ νόμου (Greg. Nyss. De vita Mos. 149.5), что мы предлагаем перевести как «понимание закона через возвышенные мысли»<sup>35</sup>.

Что касается выражения θεωρία τῶν ὄντων, то, например, в «Апологии на Шестоднев» автор придает ему значение «понимания определенных понятий»: «А я, хотя высокое слово нашего учителя [Василия Великого] соглашается с подобным мнением, попрошу читателей не оскорбляться, если, обращая внимание на то, что последует, я полностью поработаю себя предложенному выше (τοῖς προκαθημένοις) в понимании сущностей (ἐν τῇ θεωρίᾳ τῶν ὄντων)» (Gr. Nyss. In Hex. 89.31–35).

Однако о какой философской традиции понимания «созерцания» мы здесь имеем право говорить? С одной стороны, как мы уже сказали, в сочетании τῇ θεωρίᾳ τῶν ὄντων мы можем видеть отголоски платоновской традиции. Однако Василий Великий может быть косвенно связан через Климента Александрийского с перипатетической традицией, где «созерцание» занимает очень важное место. Как уже отметил П. Адо (Адо, Гайдамак, 1999: 90–91), Аристотель выделяет особый вид философского блаженства, которое сопутствует созерцательной жизни (θεωρία), т. е. жизни, всецело посвященной духовному усилию. В своем «Протрептике» Аристотель говорит о созерцании как цели человеческой жизни (Ar. Protr. 66: τὸ κυριώτατον τέλος), вкладывая часть высказываний, касающихся теоретической и практической сторон созерцания, в уста Пифагора. Последний говорит о том, что человек был сотворен Богом, чтобы познавать и созерцать (Ar. Protr. 20: ἐπὶ τὸ γυνῶναι τε καὶ θεωρῆσαι πᾶς ἄνθρωπος ὑπὸ τοῦ θεοῦ συνέστηκεν). Себя самого Пифагор у Аристотеля называет созерцателем природы (θεωρὸν ἔφασκεν εἶναι τῆς φύσεως), уточняя еще раз, что ради именно этого занятия он «пришел в жизнь» (Ar. Protr. 18: ἕνεκα παρεληλυθέναι εἰς τὸν βίον).

<sup>35</sup>См. данное место в переводе А. С. Десницкого (Gr. Nyss. In Hex. 2.43): «Когда Моисей в результате продолжительных упражнений (διὰ τε τῆς μακρᾶς ἐπιμελείας), а также после явления ему на горе Света (τῆς ἐν τῷ ὑψεῖ γενομένης φωταγωγίας) поднялся на более высокую ступень развития своей души (πρὸς τὸ μείζον τῶν τῆς ψυχῆς κατορθωμάτων)».

По мнению Дж. Лаззати (Lazzati, 1938: 26), «Протрептик» Аристотеля мог оказать влияние на «Строматы» в той степени, в какой в этом тексте о созерцании вечного и неизменного (*ἀίδιον καὶ ἀναλλοίωτον*) говорится как о цели мудреца (*τέλος τοῦ σοφοῦ ἢ θεωρία*). Для христианина оно осуществляется в познании пророческого откровения, которое охватывает настоящее, прошедшее и будущее (Clem. Strom. 6.7.61.2.1–3.5: τὴν προφητικὴν φωνήν, δι' ἧς τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα, ὅπως ἔχει τε καὶ ἔσχει καὶ ἔξει, παραλαμβάνει). Кроме того, Климент в этом же тексте указывает на то, что христиане имеют право называться сыновьями Божиими, в том числе потому что они созерцают сущности (Clem. Strom. 2.17. 77.4.4: τὴν τῶν ὄντων θεωρίαν ἐγνωκέναι).

Следует также заметить, что этимологически *θεωρία*, означающее «священное посольство», с глаголом *ὄρώ* не связано (Chantraine, 1974: 433). Толкование этого понятия начало приближаться к тому, что мы сейчас назвали бы «созерцанием», начиная с Платона. В 6-ой книге «Государства», говоря об истинном философе, которому не свойственна мелочность (*σικρολογία*), Платон одной из его отличительных черт называет «возвышенность мысли и охват мысленным взором целокупного времени и бытия»<sup>36</sup><sup>37</sup>. Согласно А.-Ж. Фестужьеру (Festugière, 1936: 59–60), «божественная красота» (*beauté divine*) переходит от чувственного мира к миру умопостигаемому. Из видимого состояния она переходит в невидимое. Учение (*doctrine*) происходит из опыта, поскольку «реальность объекта познания связана с реальностью первого объекта, который мы увидели» (*ibid.*: 6). Именно об этом «переходе» речь, вероятно, и идет в концепции Платона. Представление о *θεωρία* как о метафоре «зрения умопостигаемого» развилось немного позже.

В нашем исследовании мы постарались выделить те места «Шестоднева», где в описании процесса познания особенно четко проступает зрительная составляющая. Однако следует заметить, что в некоторых местах Василий Великий говорит о превосходстве разума над зрением. Рассмотрению данного противоречия, возможно, имеет смысл в дальнейшем уделить более пристальное внимание.

Мы исходили из того, что начало первой главы Бытия, экзегетическому исследованию которой посвящен «Шестоднев», должно было иметь важное педагогическое значение. Последний подход, учитывающий аудиторию и контекст, в котором создавался текст, возможно,

<sup>36</sup>Перевод А. Н. Егунова Платон, Егунов, 1994.

<sup>37</sup>Pl. Resp. 486a: διανοία μεγαλοπρέπεια καὶ θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας.



представляет в целом актуальную перспективу для исследования раннехристианских гомилий.

Зрение и созерцание занимают, как мы заметили, важное место в системе трактата Филона Александрийского «О сотворении мира согласно Моисею», что могло в какой-то степени быть перенято Василием Великим. Это наблюдение также имеет значение для исследования христианской рецепции Филона Александрийского.

Текст Филона не был единственным источником «Шестоднева». В отношении некоторых выражений и образов, как, например, прилагательного φιλοθεῖων, сравнения Бога как высшего Блага с Солнцем и определения добродетельного человека как человека устремившего свой взор к небу мы встречаем определенное христианское переосмысление мест из платоновского корпуса («Государство», «Тимей»). Этот аспект нашего исследования вписывается в ту область изучения «Шестоднева», где на материале этого текста рассматривается встреча античного наследия и христианской мысли.

Особое внимание привлекло употребление понятия θεωρία (созерцание), которое Василий Великий делает важным этапом на пути богопознания. Через созерцание тварного мира человек приближается к Богу. При этом предметом опыта является также текст Священного Писания, который описывает тварный мир. Если в тексте Филона созерцание является зрением небесного и следующим этапом после зрения земной реальности (ὄρασις), то в «Шестоднев» этого деления нет, а слово ὄρασις почти не употребляется. В целом, естественная теология представляет собой в этом тексте важную составляющую богословия Василия Великого. Ее место в наследии Василия Великого и христианской экзегетике IV в. может в дальнейшем стать интересным полем для более подробного исследования.

Кроме того, созерцание занимает важное место в духовной биографии пророка Моисея, параллели чему мы встречаем, с одной стороны, в «Жизни Моисея» Григория Нисского, а, с другой стороны, в философских биографиях Пифагора и Ямвлиха. В «Шестоднев» созерцание представляет собой ступень, которая предшествует для Моисея непосредственному зрению Бога. Эта деталь, описывающая богопознание, которое достигает пророк Моисей, подкрепляет наше основное наблюдение о значимости зрительной лексики для «Шестоднева». Она может дать повод более внимательно рассмотреть, каким образом в последующие века в греческой экзегетической традиции будет описываться духовная биография Моисея.

## СОКРАЩЕНИЯ

- Ar. Protr. *Aristoteles*. Protrepticus // Exhortation à la philosophie / trad. de grec ancien par S. van der Meer. — Paris : Les Belles Lettres, 2011. — (Collection Fragments ; 11).
- Aug. De catech. rud. *Augustinus*. On the Catechism of the Uninstructed // Nicene and Post-Nicene Fathers. In 8 vols. Vol. 3. On the Holy Trinity; Doctrinal Treatises; Moral Treatises / ed. by P. D. D. Schaff ; trans. from the Latin by S. D. F. Salmond. — Edinburgh, Grand Rapids, Michigan : T & T Clark, Eerdmans, 1887. — P. 613–680. — Series 1.
- Bas. Att. *Basile de Césarée*. L'homélie de Basile de Césarée sur le mot « Observe-toi toi-même » / sous la dir. de S. Rudberg. — 1962.
- Bas. Enn. in Is. *San Basilio*. Enarratio in prophetam Isaiam // Comento al profeta Isaia. In 2 voll. Vol. 2 / a cura di P. Trevisan. — Società Editrice Internazionale, 1939. — (Corona patrum Salesiana ; 4–5).
- Bas. Hex. (SC) *Basilius Magnus*. Homiliae in hexaemeron // Homélie sur l'Héxaméron / trad. du grec par S. Giet. — Paris : Les éditions du Cerf, 1968. — (Sources chrétiennes ; 26).
- Bas. In Psalm. *Basilius Magnus*. Homiliae in Psalmos / Ed. J.-P. Migne. — Paris, 1888. — (Patrologia Latina ; 30).
- 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).
- Clem. Strom. *Clément d'Alexandrie*. Les Stromates // Les Stromates / trad. du grec par M. Caster. — Paris : Les éditions du Cerf, 2006. — (Sources chrétiennes ; 30).
- Gr. Nyss. In Cant. *Gregorius Nyssenus*. In Canticum canticorum homiliae xv // Gregorii Episcopi Nysseni opera omnia / ed. by J.-P. Migne. — Paris, 1863a. — P. 756–1120. — (Patrologia Graeca ; 44).
- Gr. Nyss. In Hex. *Gregorius Nyssenus*. Apologia in Hexaemeron // Gregorii Episcopi Nysseni opera omnia / ed. by J.-P. Migne. — Paris, 1863b. — P. 61–124. — (Patrologia Graeca ; 44).

- Greg. Nyss. De vita Mos. *Gregorius Nyssenus*. La Vie de Moïse selon Grégoire de Nysse / trad. de grec ancien par M. Corbin. — Paris : Les éditions du Cerf, 2008.
- Iambl. VP *Jamblichus*. La vie de Pythagore / trad. de grec ancien par L. Brisson, P. Segonds. — Paris : Les Belles Lettres, 2011. — (La roue à livres ; 29).
- Ph. De opif. *Philo*. On the Creation // On the Creation. Allegorical Interpretation of Genesis 2 and 3 / trans. from the Ancient Greek by F. H. Colson, G. H. Whitaker. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1929a. — P. 414–446. — (Loeb Classical Library ; 226).
- Pl. Alc. *Plato*. Alcibiades // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 2. Tetralogiae III–IV / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1902.
- Pl. 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).
- Pl. Tim. *Platon*. Timée // Œuvres complètes de Platon. T. 10. Timée. Critias / trad. de grec ancien par A. Rivaud. — Paris : Les Belles Lettres, 1925. — P. 1–209. — (Collection Budé, série grecque ; 10).
- Plu. De curios. *Plutarque*. De la curiosité // Œuvres morales de Plutarque. En 16 t. T. 7. Partie 1. La Vertu peut-elle s'enseigner ? — De la vertu morale — Du contrôle de la colère — De la tranquillité de l'âme — De l'amour fraternel — De l'amour de la progéniture et autres traités / sous la dir. de J. Defradas ; trad. du latin par J. Dumortier. — Paris : Les Belles Lettres, 1975. — (Collection Budé ; 7).
- Plu. Quaest. conviv. *Plutarque*. Œuvres morales de Plutarque. En 16 t. T. 9. Partie 3. Traité 46 / trad. de grec ancien par F. Frazier, J. Sirinelli. — Paris : Les Belles Lettres, 1996. — (Collection Budé ; 9).
- Porph. VP *Porphyrius*. Vie de Pythagore // Vie de Pythagore. Lettre à Marcella / trad. de grec ancien par E. Des Places. — Paris : Les Belles Lettres, 1982. — (Collection Budé, série grecque ; 285).

Theoph. Ad Autol.

*Theophilus Antiochenus*. Trois livres à Autolycus / trad. de grec ancien par J. Sender. — Paris : Les éditions du Cerf, 1948. — (Sources Chrétiennes ; 20).

#### ИСТОЧНИКИ

*Василий Великий*. На слова: Внемли себе / под ред. О. В. Алиевой. — М. : Греко-лат. кабинет Ю. А. Шичалина, 2016.

*Иосиф Флавий*. Собрание сочинений. Т. 1. Иудейские древности. Кн. 1–12 / пер. с древнегреч. Г. Г. Генкеля. — М. : АСТ, Ладомир, 2002.

*Платон*. Государство / пер. с древнегреч. А. Н. Егунова // Собрание сочинений. В 4 т. Т. 3 / под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1994.

#### 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.

*Андиа И. де.* Восточные и западные мистики / пер. с фр. Д. Каратеева. — М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2012.

*Михайлов П. Б.* Василий Великий о познании Бога // Альфа и Омега. — 2010. — Т. 58, № 2. — С. 92–103.

*Шохин В. К.* Естественная теология. — 2013. — URL: <http://www.pravenc.ru/text/190259.html> (дата обр. 24 авг. 2018).

*Blanchard P.* La «Vie de Moïse» et la théognosie selon Grégoire de Nysse // Du visible à l'intelligible : Lumière et ténèbres de l'Antiquité à la Renaissance / sous la dir. de C. Trottmann, A. Vasiliu. — Paris : H. Blanchard, 2004. — P. 327–340.

*Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Т. 3. — Paris : Klincksieck, 1974.

*Daniélou J.* Platonisme et théologie mystique : Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. — Paris : Aubier, 1944.

*Desnickij A.* Le tappe spirituali nella Vita di Mosè : Un'interpretazione biblico-patristica // Le età della vita spirituale : Atti del XXI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa Bose, 4–7 settembre 2013 / a cura di L. Cremaschi, L. D'Ayala Valva. — Magnano, Biella : Qiqajon, Comunità di Bose, 2014. — P. 97–112.

*Feldman L. H.* Jew and Gentile in the Ancient World : Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian. — Princeton : Princeton University Press, 1993.

*Festugière A. J.* Contemplation et vie contemplative selon Platon. — Paris : Vrin, 1936. — (Bibliothèque de Philosophie du Saulchoir ; 2).

*Harl M.* Les trois quarantaines de la vie de Moïse : schéma idéal de la vie du moine-évêque chez les Pères Cappadociens // Revue des Études Grecques. — 1967. — Т. 80. — P. 407–412.

- Hertz G.* L'ouïe, «ce sens aveugle»: le statut de l'ouïe dans la vie pratique et religieuse chez Philon d'Alexandrie // *Pallas*. — 2015. — Т. 98. — P. 155–181.
- Lazzati G.* L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani. — Milano : Vita e Pensiero, 1938. — (Scienze filologiche ; 26).
- Litwa D. M.* The Deification of Moses in Philo of Alexandria // *The Studia Philonica Annual*. — 2014. — Vol. 26. — P. 1–27.
- Pépin J.* Le «challenge» Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens // *Revue des Sciences Religieuses*. — 1955. — Т. 29, n° 2. — P. 105–122.
- Platon.* Œuvres complètes de Platon. Т. 8. Partie 2. Théétète / trad. de grec ancien par A. Diès. — Paris : Les Belles Lettres, 1923. — (Collection Budé, série grecque ; 8).
- Robbins F. E.* The Hexaemeral Literature : A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis. — Chicago, IL : University of Chicago Press, 1912.
- Runia D. T.* Philo in Early Christian Literature. — Assen : Van Gorcum, 1993.
- Sandwell I.* How to Teach Genesis 1.1–19 : John Chrysostom and Basil of Caesarea on the Creation of the World // *Journal of Early Christian Studies*. — 2011. — Vol. 19, no. 4. — P. 539–564.
- Urbano A.* The Philosophical Life : Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity. — Washington, D.C. : The Catholic University of America Press, 2013.
- Vasiliiu A.* Eikôn : L'image dans le discours des trois Cappadociens. — Paris : Presses Universitaires de France, 2010.

---

Grynert, A. [Grünert, A.] 2019. “Zritel'naya leksika v kontekste filosofii poznaniya Vasiliya Velikogo [The Visual Vocabulary in the Context of St. Basil's Epistemology]: na primere tsikla 'Besedy na Shestodnev' [the Case of the Hexaemeron]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (1), 121–144.

---

ANNA GRÜNERT

MA STUDENT AT ST. TIKHON'S ORTHODOX UNIVERSITY, MOSCOW

## THE VISUAL VOCABULARY IN THE CONTEXT OF ST. BASIL'S EPISTEMOLOGY

### THE CASE OF THE HEXAEMERON

**Abstract:** This article examines some cases when Basil of Caesarea (329/30–379) uses vocabulary related to the vision in the epistemological context in his Hexaemeron. First, in connection to the proclamation of the vision as the best human sense we confirm the hypothesis that Philo's of Alexandria text *On the Creation of the Cosmos According to Moses* influenced Basil's *Hexaemeron*. Second, a special attention is given to the meaning of the word and philosophical concept of θεωρία (contemplation), the interpretation of which goes

back to the Plato's and Aristotle's traditions. The author suggests to single out, on the one hand, a kind of contemplation which becomes a stage in the spiritual and philosophical trajectory of Moses. This fits into the tradition of philosophical and biographical texts of the late antiquity dedicated to Pythagoras, for example. On the other hand, there are also descriptions of contexts where the semantic of θεωρία changes taking an important place in the concept of natural theology, which forms the basis of Basil's pedagogy in this text. Finally, the author points out those passages where one can see a Christian interpretation of selected places from the corpus of Plato (the *Timaeus* and the *Republic*) making use of words from the lexical field of the vision.

**Keywords:** Basil of Caesarea, Epistemology, Vision, Contemplation, Exegesis, Plato, Philo of Alexandria.

**DOI:** 10.17323/2587-8719-2019-3-1-121-144.

#### 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.
- Andia, I. de. 2012. *Vostochnyye i zapadnyye mistiki [Mystiques d'Orient et d'Occident]* [in Russian]. Trans. from the French by D. Karateyev. Moskva [Moscow]: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.
- Aristoteles. 2011. *Protrepticus* [in French]. In *Exhortation à la philosophie [Exhortation to Philosophy]*, trans. from the Ancient Greek by Sophie van der Meer. Collection Fragments 11. Paris: Les Belles Lettres.
- Augustinus. 1887. *On the Catechism of the Uninstructed*. In *On the Holy Trinity; Doctrinal Treatises; Moral Treatises*, vol. 3 of *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. by P. D. D. Schaff, trans. from the Latin by S. D. F. Salmond, 613–680. 8 vols. Series 1. Edinburgh and Grand Rapids, Michigan: T & T Clark / Eerdmans.
- Basile de Césarée. 1962. *L'homélie de Basile de Césarée sur le mot "Observe-toi toi-même" [Attende tibi ipsi]* [in Greek and French]. Ed. by S. Rudberg.
- Basilus Caesariensis. 1997. *Homilien zum Hexaemeron* [in Ancient Greek and German]. Ed. by S. Y. Rudberg and E. A. de Mendieta. Berlin and Boston: De Gruyter.
- Basilus Magnus. 1888. *Homiliae in Psalmos* [in Ancient Greek and Latin]. Ed. by J.-P. Migne. Patrologia Latina 30. Paris.
- . 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.
- . 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.
- Blanchard, P. 2004. "La 'Vie de Moïse' et la théognosie selon Grégoire de Nysse" [in French]. In *Du visible à l'intelligible : Lumière et ténèbres de l'Antiquité à la Renaissance*, ed. by C. Trottmann and A. Vasiliu, 327–340. Paris: H. Blanchard.
- Chantraine, P. 1974. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* [in French]. Vol. 3. Paris: Klincksieck.
- Clément d'Alexandrie [Clemens Alexandrinus]. 2006. *Les Stromates [Stromata]* [in Ancient Greek and French]. In *Les Stromates*, trans. from the Greek by M. Caster. Sources chrétiennes 30. Paris: Les éditions du Cerf.

- Daniélou, J. 1944. *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* [in French]. Paris: Aubier.
- Desnickij, A. 2014. "Le tappe spirituali nella Vita di Mosè: Un'interpretazione biblico-patristica" [in Italian]. In *Le età della vita spirituale : Atti del XXI Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa Bose, 4-7 settembre 2013*, ed. by L. Cremaschi and L. D'Ayala Valva, 97–112. Magnano, Biella: Qiqajon, Comunità di Bose.
- Feldman, L. H. 1993. *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton: Princeton University Press.
- Festugière, A. J. 1936. *Contemplation et vie contemplative selon Platon* [in French]. Bibliothèque de Philosophie du Saulchoir 2. Paris: Vrin.
- Filon Aleksandriyskiy. 2000. *O sotvorenii mira [De opificio mundi]* [in Russian]. In *Tolkovaniya Vetkhogo Zaveta*, trans. from the Ancient Greek by A. V. Vdovichenko, V. Ye. Vitkovskogo, and M. G. Vitkovskoy, with a forew. by Ye. D. Matusova. Moskva [Moscow]: Greko-latinskii kabinet Yu. A. Shichalina.
- Gregorius Nyssenus. 1863a. *Apologia in Hexaemeron* [in Greek]. In *Gregorii Episcopi Nysseni opera omnia*, ed. by J.-P. Migne, 61–124. Patrologia Graeca 44. Paris.
- . 1863b. In *Canticum canticorum homiliae xv* [in Greek]. In *Gregorii Episcopi Nysseni opera omnia*, ed. by J.-P. Migne, 756–1120. Patrologia Graeca 44. Paris.
- . 2008. *La Vie de Moïse selon Grégoire de Nysse [De vita Mosis]* [in French]. Trans. from the Ancient Greek by M. Corbin. Paris: Les éditions du Cerf.
- Harl, M. 1967. "Les trois quarantaines de la vie de Moïse: schéma idéal de la vie du moine-évêque chez les Pères Cappadociens" [in French]. *Revue des Études Grecques* 80:407–412.
- Hertz, G. 2015. "L'ouïe, 'ce sens aveugle': le statut de l'ouïe dans la vie pratique et religieuse chez Philon d'Alexandrie" [in French]. *Pallas* 98:155–181.
- Iosif Flaviy [Josephus Flavius]. 2002. *Iudeyskiye drevnosti. Kn. 1–12 [Antiquities of the Jews. Books 1–12]* [in Russian]. Vol. 1 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, trans. from the Ancient Greek by G. G. Genkel'. Moskva [Moscow]: AST / Ladimir.
- Jamblichus. 2011. *La vie de Pythagore [De vita Pythagorae]* [in French and Ancient Greek]. Trans. from the Ancient Greek by L. Brisson and P. Segonds. La roue à livres 29. Paris: Les Belles Lettres.
- Lazzati, G. 1938. *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani* [in Italian]. Scienze filologiche 26. Milano: Vita e Pensiero.
- Litwa, D. M. 2014. "The Deification of Moses in Philo of Alexandria." *The Studia Philonica Annual* 26:1–27.
- Mikhaylov, P. B. 2010. "Vasilii Velikiy o poznanii Boga [Basil the Great on the Knowledge of God]" [in Russian]. *Al'fa i Omega* 58 (2): 92–103.
- Pépin, J. 1955. "Le 'challenge' Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens" [in French]. *Revue des Sciences Religieuses* 29 (2): 105–122.
- Philo. 1929a. *On the Cherubim [De Cherubim]* [in English and Ancient Greek]. In *On the Cherubim. The Sacrifices of Abel and Cain. The Worse Attacks the Better. On the Posterity and Exile of Cain. On the Giants*, trans. from the Ancient Greek by F. H. Colson and G. H. Whitaker, 8–87. Loeb Classical Library 227. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1929b. *On the Creation [De opificio mundi]* [in English and Ancient Greek]. In *On the Creation. Allegorical Interpretation of Genesis 2 and 3*, trans. from the Ancient Greek by F. H. Colson and G. H. Whitaker, 414–446. Loeb Classical Library 226. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- . 1930. *On Drunkenness [De ebrietate]*. In *On the Unchangeableness of God. On Husbandry. Concerning Noah's Work As a Planter. On Drunkenness. On Sobriety*,

- trans. from the Ancient Greek by F. H. Colson and G. H. Whitaker, 318–437. Loeb Classical Library 247. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Platon. 1902. *Alcibiades* [in Ancient Greek and Latin]. In *Tetralogiae III–IV*, vol. 2 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- . 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.
- Platon. 1923. *Théétète [Theaetetus]* [in Ancient Greek and French]. Vol. 8, bk. 2 of *Œuvres complètes de Platon*, trans. from the Ancient Greek by A. Diès. Collection Budé, série grecque 8. Paris: Les Belles Lettres.
- . 1925. *Timée [Timaeus]* [in Ancient Greek and French]. In *Timée. Critias*, vol. 10 of *Œuvres complètes de Platon*, trans. from the Ancient Greek by A. Rivaud, 1–209. Collection Budé, série grecque 10. Paris: Les Belles Lettres.
- Platon [Plato]. 1994. *Gosudarstvo [Republic]* [in Russian]. In vol. 3 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. F. Losev, V. F. Asmuv, and A. A. Takho-Godi, trans. from the Ancient Greek by A. N. Yegunov. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Plutarque [Plutarchus]. 1975. *De la suriosité* [in French and Ancient Greek]. In *La Vertu peut-elle s'enseigner? — De la vertu morale — Du contrôle de la colère — De la tranquillité de l'âme — De l'amour fraternel — De l'amour de la progéniture et autres traités*, vol. 7, bk. 1 of *Œuvres morales de Plutarque*, ed. by J. Defradas, trans. from the Latin by J. Dumortier. 16 vols. Collection Budé 7. Paris: Les Belles Lettres.
- . 1996. *Traité 46 [Quaestiones conviviales]* [in French and Ancient Greek]. Vol. 9, bk. 3 of *Œuvres morales de Plutarque*, trans. from the Ancient Greek by F. Frazier and J. Sirinelli. 16 vols. Collection Budé 9. Paris: Les Belles Lettres.
- Porphyrus. 1982. *Vie de Pythagore [Vita Pythagorae]* [in French and Ancient Greek]. In *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, trans. from the Ancient Greek by E. Des Places. Collection Budé, série grecque 285. Paris: Les Belles Lettres.
- Robbins, F. E. 1912. *The Hexaemeral Literature: A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Runia, D. T. 1993. *Philo in Early Christian Literature*. Assen: Van Gorcum.
- San Basilio. 1939. *Enarratio in prophetam Isaiam* [in Italian and Ancient Greek]. In vol. 2 of *Commento al profeta Isaia*, ed. by P. Trevisan. 2 vols. Corona patrum Salesiana, 4–5. Società Editrice Internazionale.
- Sandwell, I. 2011. "How to Teach Genesis 1.1–19: John Chrysostom and Basil of Caesarea on the Creation of the World." *Journal of Early Christian Studies* 19 (4): 539–564.
- Shokhin, V. K. 2013. "Yestestvennaya teologiya [Natural Theology]" [in Russian]. Accessed Aug. 24, 2018. <http://www.pravenc.ru/text/190259.html>.
- Theophilus Antiochenus. 1948. *Trois livres à Autolyce [Ad Autolycum]* [in French and Ancient Greek]. Trans. from the Ancient Greek by J. Sender. Sources Shrétiennes 20. Paris: Les éditions du Cerf.
- Urbano, A. 2013. *The Philosophical Life: Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Vasilij Velikiy [Basilius Magnus]. 2016. *Na slova: Vnemli sebe [Attende tibi ipsi]* [in Ancient Greek and Russian]. Ed. by O. V. Aliyeva. Moskva [Moscow]: Greko-lat. kabinet Yu. A. Shichalina.
- Vasiliiu, A. 2010. *Eikón: L'image dans le discours des trois Cappadociens* [in French]. Paris: Presses Universitaires de France.



МАРИЯ ВАРЛАМОВА\*

## МАТЕРИЯ КАК ПРОТЯЖЕННОСТЬ В КОММЕНТАРИИ СИМПЛИКИЯ НА «ФИЗИКУ» АРИСТОТЕЛЯ\*\*

**Аннотация:** В первой половине VI в. н. э. Иоанн Филопон и Симпликий параллельно формулируют определение первой материи как неограниченной протяженности. Филопон в «О вечности мира против Прокла» (529 г.) определяет первое подлежащее всякого возникновения как неопределенную трехмерность или простой объем, Симпликий в комментарии на «Физику» Аристотеля (532 г.) определяет первую материю как неопределенное бестелесное протяжение и рассеяние. Оба философа ставят вопрос о том, как бестелесная материя может быть подлежащим телесного изменения и возникновения. Оба философа рассматривают как стоические аргументы о материи как неопределенной величине, так и ответ Плотина на эти аргументы в четвертой книге Второй Эннеады. Однако, тогда как Филопон отрицает существование неопределенной материи и настаивает, что первым подлежащим физических тел должна быть трехмерная протяженность или тело как таковое, то Симпликий доказывает необходимость первой материи как начала объема, делимости и протяженности физических тел и показывает, каким образом бестелесную и бесформенную материю можно рассматривать как подлежащее телесного объема. В этой статье я рассмотрю аргументы Симпликия о материи и покажу, чем его понятие материи отличается от трехмерной протяженности Филопона, а также выявлю преемственность в представлении Плотина и Симпликия о материи как о бестелесном начале телесной протяженности.

**Ключевые слова:** материя, форма, протяженность, объем, телесность, Аристотель, неоплатонизм.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-145-163.

\*Варламова Мария Николаевна, к. филос. н., научный сотрудник Научно-образовательного Центра проблем философии, религии, культуры Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения; ассоциированный научный сотрудник Социологического института Федерального научно-исследовательского центра РАН, boat.mary@gmail.com.

\*\*© Варламова, М. Н. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Статья написана при финансовой поддержке гранта РГНФ/РФФИ 17-03-00329 «Природа и движение в „Комментарии на *Физику* Аристотеля“ Михаила Пселла. Исследование влияния позднеантичной традиции, взаимосвязи с православным богословием и рецепции в позднейшей перипатетической физике».

## ВВЕДЕНИЕ. МАТЕРИЯ КАК ТРЕХМЕРНОСТЬ У ФИЛОПОНА

Одиннадцатая книга трактата Филопона «О вечности мира против Прокла» посвящена доказательству того, что первая материя как первое подлежащее любого возникновения не является вечной по своей природе. Принципиальная конечность материи, ее способность к возникновению и уничтожению необходима для доказательства христианского представления о творении мира из ничто (Wolff, 1971: 121). В этой книге Филопон, отвечая на аргументы Прокла и разбирая общее мнение философов о материи (Phil. de Aet. 407, 15 и слл.), доказывает, что первым подлежащим возникновения и началом любого определенного тела является трехмерная протяженность, а материя как чистая возможность, лишенная любой определенности<sup>1</sup>, не существует вовсе и должна восприниматься лишь как пустое имя (κενὸν ὄνομα) (Phil. de Aet. 427, 21). В контексте доказательства творения мира Филопону важно показать, что материя, будучи началом возникновения и подлежащим формы, тем не менее сама по себе имеет логос и сущность. Если материя имеет собственный логос, она больше не является чистой потенциальностью, которую можно познавать лишь по аналогии, но является сущим, которое, хотя и не существует отдельно, все же существует как нечто, определенное собственным логосом, и потому может мыслиться как предмет творения. Этим логосом или сущностью материи он называет трехмерность (τὸ τριχῆ διαστάτον)<sup>2</sup>.

Филопон предлагает понимать материю как трехмерную протяженность, лишенную ограничения по величине, то есть как неопределенный объем или неопределенную величину (ἄοριστος ὄγκος) (Phil. de Aet. 424, 7–17). Поскольку трехмерность или объем — это условие телесности (быть телом — значит занимать объем), Филопон называет материю простым телом без качеств (ἄποιον τε καὶ ἀπλῶς λεγόμενον σῶμα) (Phil. de Aet. 413, 13–415, 5). Такое тело без качеств является подлежащим определенной величины и элементарных свойств, а сами элементы, смешиваясь, становятся материей сложных тел. Трехмерную протяженность, или

<sup>1</sup>Первая материя бестелесна и лишена формы, поэтому ее считают простой (πρώτην οὖν ὕλην καὶ ἀπλῶς εἶναι ὕλην φασὶν τὴν ἀσώματον ἐκκείμενην καὶ ἀνεῖδεον) (Phil. de Aet. 409, 20–22).

<sup>2</sup>Аргументы Филопона против бесформенной материи см.: Phil. de Aet. 405–445. Трехмерность есть сущность, а не акциденция: Phil. de Aet. 425, 1–24; ничто из существующего, в том числе материя, не может быть формы и логоса: Phil. de Aet. 427, 9–428, 1; трехмерность и есть первое подлежащее или первая материя Phil. de Aet. 428, 1–5; 428, 18–25, также: 405, 12; 414, 20; 426, 22; 435, 20; 442, 19–20. См. также анализ филопоновского понятия материи: Haas, 1997; Sorabji, 1988: 23–30, Wolff, 1971: 120–137.

телесность, Филопон понимает как условие существования любого тела, и потому как первое подлежащее всех тел.

Хотя критика Филопона связана с его стремлением доказать творение мира из ничто, а значит, сотворенность и уничтожимость самой материи, его аргументы опирались на неоплатонические дискуссии о протяженности, величине и проблеме перехода бестелесной материи в трехмерное тело. Исследователи показывают, что представление о материи как протяженности существовало и до Филопона, а также отмечают сходство представления Филопона о первой материи как неопределенной трехмерности с аргументами его оппонента Симпликия, изложенными в комментарии на «Физику» Аристотеля (Haas, 1997: 101; 116–118; Sorabji, 2014: 6–7; Sorabji, 1987: 152–153; 161–163; Sorabji, 1988: 10–11).

Тем не менее, если определение первой материи через трехмерность позволяет Филопону утверждать, что материя имеет логос по собственной природе, то Симпликий, определяя первую материю, остается в рамках неоплатонической физики и считает, что материя лишена формы и логоса и познается лишь по аналогии. В данной статье мы рассмотрим аргументы Симпликия о материи и покажем различие между представлением о материальной протяженности Симпликия и трехмерностью Филопона.

### 1. ПЛОТИН. КРИТИКА СТОИКОВ

Аргументы о том, что первая материя должна пониматься как безграничная протяженность или величина, существовали в античной философии со времени Стоиков. В стоической физике первая материя определялась не только как первое подлежащее и восприимница форм, но и как тело, лишенное качеств<sup>3</sup>. Если материя определяется как тело, то ей самой по себе должны быть присущи характеристики, присущие телу, а именно: протяженность, объем и неопределенная величина. Против такого понимания первой материи возражали неоплатоники. Так, Плотин приводит ряд аргументов о том, что материя есть бескачественное тело, обладающее величиной, и затем опровергает их (Plot. *Enn.* II.4.11–12)<sup>4</sup>.

<sup>3</sup>Так трактовали стоиков Плотин (Plot. *Enn.* II.4.11), Симпликий (Simpl. In Phys. 227, 25–30), и Филопон (Phil. de Aet. 414, 5), см. также Haas, 1997: 100, Sorabji, 1987: 158; Golitsis, 2008: 132–134; Long, 2016: 41–42.

<sup>4</sup>На аргументы Плотина ссылается Симпликий, см. Simpl. In Phys.: 229, 11–12.

Почему материя должна быть величиной<sup>5</sup>: (1) Любое качество называется о теле, которое обладает некоторым объемом и величиной. Следовательно, общая материя, которая подлежит изменению качеств друг в друга, должна обладать объемом и величиной<sup>6</sup>; (2) Источник величины всех тел лежит в материи. Следовательно, если материя не будет обладать величиной сама по себе, то и тела не будут иметь величину и форму.

В ответе на эти аргументы Плотин отличает материю той или иной вещи от простой материи (Plot. Enn. II.4.11, 23–25). Материя определенной вещи (то есть тела) имеет объем, тогда как простая материя не имеет объема сама по себе, но получает его вместе с другими качествами, то есть вместе с формой того или иного тела (Plot. Enn. II.4.11, 25–27). Кроме того, он проводит различие между оформленным телом, величиной (μέγεθος) этого тела, объемом (δύκος)<sup>7</sup> или телесностью (σωματότης) материи, и протяженностью (διάστημα) (Plot. Enn. II.4.11, 4–8; II.4.12, 33–38). Он утверждает, что материя отличается от величины тела, потому что материя — это подлежащее величины, качества и, следовательно, — тела. Для возникновения тела недостаточно формы и величины, необходимо то, что измеряется этой величиной — первое подлежащее, которое воспринимает противоположности (большее и меньшее) и позволяет телам увеличиваться и уменьшаться (Corrigan, 1995: 60). Без материи как подлежащего формы будут лишены и величины, и существования (ἀμεγέθη καὶ ἀνυπόστατα), но и сама по себе материя лишена величины и качеств, и потому недоступна чувству (Plot. Enn. II.4.12, 3–8; 21–24; 27–33)<sup>8</sup>. Однако простая материя имеет способность к протяженности,

<sup>5</sup>Помимо двух указанных есть еще третий аргумент: как различные действия, движения и периоды времени не нуждаются в бестелесной материи, так и элементарные тела могут быть в своей целостности и многообразии без первого подлежащего. Этот аргумент не связан напрямую с темой статьи, поэтому он здесь не разбирается.

<sup>6</sup>Материя есть в первую очередь подлежащее элементов, поэтому здесь речь идет о качествах, которыми определяются элементы. См. Long, 2016: 38.

<sup>7</sup>Термин δύκος имеет значение и объема, и массы. Речь идет не о математическом объеме, отвлеченном от тел, а о телесном объеме: материя тела имеет длину, ширину и глубину, то есть протяженна в трех измерениях; это объемное протяжение принадлежит не месту, которое тело занимает, но самому телу, и потому движение тела можно описать как изменение или перемещение его объема. Объем телесной материи имеет определенный размер, который задан границами этого тела, но нельзя сказать, что объем и есть размер или величина тела. Симпликий и Филопон определяли объем и телесность через протяженность в трех измерениях. Ср. Sorabji, 1987: 150.

<sup>8</sup>См. также: Kalligas, Fawden, 2014: 321; Rist, 1961: 157.

и благодаря этой способности она воспринимает формы как нечто протяженное (ἡ δὲ ὕλη διὰ τοῦτο ἐν διαστήματι ἄ δέχεται λαμβάνει), и потому тела, составленные из формы и материи, имеют не только величину, но и объем. Он отличает объем от величины и понимает объем как формальное ограничение материи, которое не присуще материи самой по себе, но присутствует в теле, обладающем величиной (Plot. Enn. II.4.11, 3–5; 25–27)<sup>9</sup>. Материальные тела обладают объемом, и этот объем мы воспринимаем как то, что принадлежит материи. Мы можем отделить объем от физических тел и считать, что объем, который не определен в отношении большого и малого, то есть не имеет величины, но способен ее воспринять, и есть подлежащее величины (Plot. Enn. II.4.11, 5–14). Однако сам по себе объем есть форма и свойство, и потому он не может быть подлежащим форм, но формы, соединяясь с материей, получают протяженность и объем (Plot. Enn. II.4.11, 25–27)<sup>10</sup>. Помимо объема, Плотин выделяет также телесность (σωματότης). Если у Симпликия и Филопона телесность синонимична трехмерности, Плотин не пишет о том, что объем и телесность — одно и то же, но рассматривает и то, и другое как неотъемлемые свойства телесной материи, которые подлежат различным видам оформления: объем подлежит величине, тогда как телесность подлежит качествам<sup>11</sup>. И то, и другое противопоставляется бестелесной материи как форма или логос, который существует в материи, но может быть отделен от нее (Plot. Enn. II.4.12, 30–37; II.7.2, 33–42; II.7.3, 1–7).

Первая материя как подлежащее форм не может быть объемом, но она вместе с формой воспринимает протяжение (Plot. Enn. II.4.11, 17–19), и это протяжение становится свойством физического тела. Тем не менее Плотин полагает, что материя в некотором смысле может пониматься как объем, — но не как объем, лишенный величины, а как объем, лишенный трех измерений. Этот объем Плотин называет пустым (κενός ὄγκος), и отличает его от объема тела. Термин κενός здесь указывает не на математическую отвлеченность протяженности или объема от тела, но на то, что материя сама по себе лишена какого-либо мыслимого

<sup>9</sup>Ср. Corrigan, 1995: 58; Kalligas, Fawden, 2014: 320.

<sup>10</sup>См. также: Long, 2016: 51–52; Kalligas, Fawden, 2014: 320.

<sup>11</sup>Каллигас пишет, что телесность у Плотина можно интерпретировать либо как определенное качество — плотность (πικνότης), которое характеризует любое тело, либо как сумму качеств, поскольку они существуют в материи (ibid.: 347–348; 352). Он сравнивает телесность как неотъемлемое свойство тела с трехмерностью Филопона (ibid.: 321). См. также Corrigan, 1995: 62–63.

содержания<sup>12</sup>. Пустой объем — это объем без логоса а представление о таком объеме он называет фантазмом (φάντασμα δὲ ὄγκου) (Plot. Enn. II.4.11, 25–30; 33–38)<sup>13</sup>: материя, также как и объем, способна воспринять любую величину и форму, потому материя можно воображать как пустой объем, но объем сам по себе есть не материя, но форма и свойство, и потому первая материя не может быть объемом (Plot. Enn. II.4.11, 39–40), но объемом обладает материальное тело, ограниченное величиной. Итак, материя не нуждается в том, чтобы быть объемом для того, чтобы воспринимать формы, но становится объемом тогда, когда соединяется с формой и становится определенной вещью (Plot. Enn. II.4.11, 40–43. Ср. Plot. Enn. II.4.11, 14–16)<sup>14</sup>. Таким образом, Плотин: (1) различает определенную величину тела и его объем, (2) считает объем или телесность логосом, который присущ материи тогда, когда материя оформлена, (3) показывает, что материя может быть познана через незаконное умозаключение — как фантазм телесного, (4) настаивает, что материя воспринимает формы как протяженные, и потому благодаря материи тела имеют объем и величину.

## 2. СИМПЛИКИЙ. КРИТИКА СТОИКОВ

В своем комментарии на «Физику» Аристотеля Симпликий традиционно описывает материя как начало возникновения, которое противоположно форме (Simpl. In Phys.: 225, 22 слл.). Будучи бесформенной по собственной природе, материя не имеет логоса и недоступна для познания<sup>15</sup>, но может быть познана лишь по аналогии (κατὰ ἀναλογίαν) или через незаконное умозаключение (νόθῳ λογισμῷ ληπτήν) (ibid.: 226, 5–6, 229, 2–4). Поскольку материя ничем не определена, она способна воспринимать все формы и быть подлежащим для всех физических вещей (ibid.: 226, 12–14). Затем Симпликий, как и Плотин, рассматривает аргументы о том, что материя есть тело без качеств, обладающее неопределенной величиной (ibid.: 227, 23 слл.). Плотин доказывает, что материя не есть величина и не обладает протяженностью сама по себе,

<sup>12</sup>Корриган относит κενὸς к способу схватывания материи — материя схватывается пустым и незаконным умозаключением (Corrigan, 1995: 61).

<sup>13</sup>Корриган считает, что Плотин идентифицирует материя с пустотой, имея в виду ту пустоту и неопределенность, в которую погружается душа, когда пытается составить представление о материи (ibid.: 59). Ср. Long, 2016: 52.

<sup>14</sup>См. также Corrigan, 1995: 58.

<sup>15</sup>Ср. Simpl. In Phys.: 225, 29; 226, 25–29. Симпликий говорит о том, что знание материи не есть знание, но есть лишь незнание (οὐ νόησις, ἀλλ' ἄνοια μᾶλλον).

но способна к восприятию величины, и поэтому формы, воспринятые в материи, обретают протяженность. Симпликий, во-первых, отличает величину от протяженности, и во-вторых, проблематизирует способность материи, которая сама по себе лишена протяженности, давать протяженность сложным из нее телам. Поэтому в своей аргументации он уделяет большое внимание тому, как совершается переход от бестелесной материи в трехмерную или телесную протяженность, которая является общим условием существования всех тел. Рассуждая об этой проблеме, комментатор, кажется, следует двум противоположным линиям аргументации: сначала он доказывает, что материя лишена формы и не может быть определена даже трехмерностью, но затем говорит о том, что материя — это вид протяженного тела. Ниже я кратко изложу аргументы Симпликия.

В первую очередь, он приводит аргументы в пользу того, что первым подлежащим возникновения должно быть тело без качеств (*Simpl. In Phys.*: 227, 23–229, 10).

- (1) Материя есть подлежащее для элементов. Качества элементов есть не сами по себе, но как то, что приписывается некоторому телу. И элементы, и то, что из них слагается — это тела. Потому телесность, или трехмерная протяженность, лишенная качества, есть общее подлежащее для возникновения любого тела, а также основание, почему определенное тело имеет протяженность. Из этого следует, что материя обладает протяженностью и является телом, лишенным качеств;
- (2) Нет такого изменения, которое бы позволило телу перейти в свою противоположность — в бестелесное, и потому тело без качеств может рассматриваться как первое подлежащее любого изменения, не сводимое к чему-то еще.

Затем Симпликий опровергает эту позицию и приводит ряд аргументов, из которых следует, что материя не есть тело (*ibid.*: 229, 11–230, 14):

- (1) Тело схватывается логосом, тогда как материя — лишь по аналогии;
- (2) Материя сама по себе, будучи неопределенной, не имеет величины, фигуры и количества, а тело само по себе имеет и величину, и количество, и фигуру, поэтому материя не есть тело;
- (3) Материя проста, тогда как тело сложено из материи и формы. Фигура и величина — это формальные качества: то, что имеет величину и размер, возможно разложить на: (1) саму величину и фигуру, и (2) подлежащее этой величины и фигуры, — поэтому

размер и величина это простые формы, а то, что их имеет — сложно. Следовательно, если величина принадлежит материи, то материя должна быть сложена из материи и формы;

- (4) Если материя — это тело, то она сама по себе должна иметь величину. В этом случае она имела бы и фигуру и не была бы способна воспринимать все формы и принимать любую фигуру и любой размер. То есть ее способность к восприятию форм была бы ограничена ее собственной величиной;
- (5) Любое тело имеет вид и род, тогда как материя не имеет вида и рода; любое тело ограничено тремя измерениями, тогда как материя не ограничена ничем, любое тело противоположно бестелесным качествам, тогда как материя равным образом относится ко всему и не имеет противоположностей.

Итак, материя не есть тело и сама по себе она не имеет величины и, что мне важно подчеркнуть — материя, по утверждению Симпликия, не ограничена тремя измерениями (*Simpl. In Phys.*: 230, 13–14). Но если материя не есть тело, остается вопрос о том, как бестелесная материя может быть первым подлежащим и возможностью всех тел, или, иначе, как тело может быть потенциально бестелесным? Ведь тело не переходит бестелесное, а бестелесное — в тело. На эту трудность Симпликий отвечает, что бестелесность материи не может рассматриваться как ее собственная форма или характеристика. Материя не имеет бестелесную форму, противоположную телесной форме, также как она не имеет и форму тела. И поэтому, когда мы называем материю бестелесной, мы указываем не на ее свойство, которое было бы противоположно телесности, но на лишенность — на то, что материя лишена формы тела и не ограничена тремя измерениями (*ibid.*: 230, 5–10). Материя не есть тело, потому что она не есть что-либо определенное вообще<sup>16</sup>.

<sup>16</sup>Форма и лишенность — это противоположности, которые сказываются о подлежащем (о материи) и определенным способом ограничивают его. Симпликий утверждает, что в случае противоположных свойств роль ограничения или определения играет не только форма, но и лишенность: например, холод, как и тепло, определяют тело, потому и то, и другое может быть названо формой и является лишенностью по отношению к противоположной форме (*Simpl. In Phys.*: 280, 10–22). Однако бестелесность первой материи нельзя рассматривать как качество, противоположное телесности, которое сказывается о материи как о подлежащем — бестелесность не является логосом материи, но лишь указывает на то, что материя не является телом. Поэтому, хотя бестелесное противоположно телу, Симпликий пишет, что материя равным образом относится ко всему (*ibid.*: 230, 12–13).



### 3. МАТЕРИЯ КАК ПРОТЯЖЕННОСТЬ, ЛИШЕННАЯ ФОРМЫ

Далее Симпликий приводит аргументы другого рода и говорит о материи как о протяженном теле:

Тело следует рассматривать двояко: во-первых как то, что существует согласно форме и логосу и определено тремя измерениями (κατὰ λόγου ὕφαστῶς καὶ τριῶν ὀριζόμενον διαστάσεσι), и во-вторых как распространенность, протяженность и неопределенность бестелесной, лишенной частей и умопостигаемой природы (πάρεσσι καὶ ἔκτασιν καὶ ἀοριστίαν τῆς ἀσωμάτου ἀμερίστου καὶ νοητῆς φύσεως), этот [вид тела] не определен тремя измерениями, но рассеян и рассредоточен во всех направлениях и растекается повсюду от бытия к небытию. И, пожалуй, нужно полагать, что материя подобна этому протяжению (διαστάσις). Но не как телесная форма (σωματικὸν εἶδος), которая уже есть мера и определенность бесконечности и неопределенности этого протяжения, и сдерживает его бег от бытия (Simpl. In Phys.: 230, 21–29).

Итак, здесь указываются два вида тела: первый определен тремя измерениями и существует согласно логосу, второй же — под которым должно понимать материю — характеризуется как протяженность и неопределенность, которая ускользает от бестелесной природы и вместе с тем делает ее протяженной. Таким образом, материю Симпликий определяет как вид тела, который характеризуется протяженностью, но не определен тремя измерениями. Определение материи как вида тела, как кажется, не только противоречит приведенным выше аргументам о бестелесности и бесформенности материи, но содержит противоречие и в самом себе: возможно ли помыслить тело, которое не определено тремя измерениями? Для интерпретации такого определения материи разберем аргументы, которые приводит Симпликий в защиту собственного мнения.

Во-первых, он утверждает, что материя — это то, что отличает телесные формы (ἐνυλα) от бестелесных (ἄλων) (ibid.: 230, 29–30). Во-вторых, он указывает, что телесное от бестелесного отличается качествами, общими для всех тел, но не присущими бестелесным формам, эти качества: объем (ὀγκός), протяженность (διάστασις), делимость (μερισμός). Эти качества, если они относятся к материи, а не к оформленному телу, не определены какой-либо мерой, но способны воспринимать меру и величину: протяженность и объем, ограниченные определенной величиной, становятся телом. Эти качества присущи телу по его материи, и поэтому они отличают материальное сущее от бестелесной формы. В-третьих, Симпликий проводит различие между величиной как формой тела

и протяженностью, которая заполняет границы, определенные величиной: он считает, что материи присуща не та протяженность, которая определена мерой, но неопределенная протяженность, существующая без меры и потому способная подлежать форме (Simpl. In Phys.: 230, 30–33). В четвертых, он считает такую протяженность, не определенную величиной, условием существования форм в материи (ἀλλ' ὑποστάσεως κατόστημα) (ibid.: 232, 1–4). В доказательство он приводит пример с изменением воды в воздух: при этом изменении величина тела изменяется от большего к меньшему, но и большее, и меньшее в равной мере является формой, тогда как материальная протяженность и делимость сохраняются и до, и после изменения. Благодаря этой протяженности и воздух, и вода могут иметь измеримую величину (ibid.: 232, 18–23).

Итак, материя — это основание и для отличия телесного от бестелесного, и для существования тела, протяженного в трех измерениях. Но сама по себе материя есть неопределенная протяженность, лишенная меры, величины и свойств тела; эта протяженность подлечит форме, является условием для существования материальных форм и остается неизменной при переходе элементов друг в друга. Ряд исследователей полагают, что такое определение материи Симпликия похоже на определение Филопона<sup>17</sup>: Филопон утверждает, что материя есть тело без качеств или трехмерная протяженность, не определенная в отношении величины, а Симпликий, определяет ее как вид тела и протяженность, лишенную величины. Симпликий похож на Филопона не только в определении материи как протяженности, но и, главным образом, в том, что он отходит от понимания материи как чего-то бесформенного и вовсе недоступного познанию и определяет ее через известное нам — через протяженность<sup>18</sup>.

<sup>17</sup>Неизвестно, отвечал ли Симпликий в своей критике на XI-ю книгу Филопона «Против Прокла». Согласно Адо (Hadot, 1990: 290), комментарии Симпликий были написаны не ранее 532 г., тогда как трактат «О вечности мира против Прокла» вышел в 529 г., поэтому Симпликий мог быть знаком с аргументами Филопона. Однако сам Симпликий утверждает, что не читал этот трактат Филопона (Simpl. In Cael.: 135, 26–136, 2). Голицис считает, что, тем не менее, Симпликий здесь отвечает на дошедшие до него аргументы Филопона, хотя не называет его прямо (Golitsis, 2008: 130–131).

<sup>18</sup>Ряд современных исследователей полагают, что определение материи как протяженности у Симпликия похоже на определение трехмерности как первого подлежащего у Филопона, а именно: и тот, и другой полагают, что первым подлежащим всякого возникновения является не «то, не знаю что», но что-то определенное, а именно: протяженность. Так, Де Хаас полагает, что различие Симпликия между определенной величиной и неопределенной протяженностью сходно с тем различием, которое постулирует Филопон: между

Однако, в приведенной выше цитате Симпликий, в отличие от Филопона, утверждает, что протяженность материи не определена тремя измерениями. В другом месте Симпликий также указывает, что материя отличается от тела, поскольку она не-трехмерна (*Simpl. In Phys.*: 230, 10–12), и называет трехмерность логосом, который сложен с материей, но может существовать отдельно от нее. Так, если для Филопона материя и есть трехмерность, то Симпликий понимает материальную протяженность иначе — как протяженность, лишенную трех измерений. Когда эта протяженность складывается с формой и становится материей определенного тела, она получает не только телесные качества и определенную величину, но и логос трехмерности — материя не трехмерна сама по себе, но становится трехмерной тогда, когда она становится телом.

Итак, в приведенной выше цитате Симпликий различает два вида тела: (1) тело, которое существует согласно собственной форме и определено тремя измерениями, и (2) не-трехмерную протяженность, которая растекается во все стороны и должна называться материей. Помимо

трехмерной протяженностью, не определенной в отношении величины, и определенным телом. Таким образом, по мнению Де Хааса, оба автора дают сходное определение материи (Haas, 1997: 116). Сорабжи считает, что хотя Симпликий, в отличие от Филопона, не называет материальную протяженность телом, тем не менее определение материи как протяженности — это способ определить материю как «нечто», а не как «то, не знаю что», таким образом протяженность становится некоторой чтойностью материи, тем, что позволяет мыслить материю не только по аналогии (Sogabji, 1987: 155, 163). Существует и другая интерпретация материальной протяженности Симпликия, которая связывает его с неоплатонической метафизикой. Так, Стоун пишет, что материя наиболее удалена от Единого: если бестелесная форма существует в единственном числе и не разделяется на части, то материя представляет из себя бесконечную множественность и беспредельную делимость. Благодаря бесконечной множественности материи телесные формы лишены уникальности, но существуют во множественном числе, благодаря же беспредельному протяжению и беспредельной делимости материи, телесные формы лишены неделимости бестелесных форм, но могут быть разделены на части. Однако, тогда как отпадение тела от Единого сдерживается формой, материя сама по себе есть бесконечное не-единство, поэтому — бесконечная делимость и рассеянность. Эту бесконечную рассеянность, не сдерживаемую какими-либо формальными качествами, Симпликий и называет неопределенным протяжением материи. Таким образом, согласно Стоуну, Симпликий называет материю протяженной не для того, чтобы дать ей некоторую положительную характеристику, но для того, чтобы указать на нее как на причину дефекта, содержащегося в материальных телах (Ср. Stone, 1999: 13–14). Мы в данной статье указываем на отличия между представлением о материи у Симпликия и Филопона, и показываем, что в своем определении материи Симпликий скорее развивает аргументы Плотина: он не стремится сделать первую материю чем-то определенным, но стремится показать, каким образом материя, будучи лишенной любого определения, может пониматься как начало телесной, то есть трехмерной, протяженности.

двух указанных видов протяженности, Симпликий выделяет нечто третье<sup>19</sup>: *σωματικόν εἶδος*<sup>20</sup>, телесную форму, которая сдерживает распределение материи и определяет ее через трехмерность. Протяженность материи ограничивается двумя формами: трехмерность или телесность есть форма, которая, складываясь с бестелесной материей, протяженной во все стороны, определяет это протяжение как трехмерный объем или как протяжение тела, не определенного величиной; форма тела, складываясь с материей, полагает предел уже трехмерному протяжению, ограничивая это протяжение через большее и меньшее.

Подобное разделение Симпликий совершает и в «Королларии о месте», где он отделяет протяженность места от протяженности тела. Во-первых Симпликий разделяет два вида протяженности: телесная (*σωματικόν*) и пустая протяженность (*κενός*), — вторая есть *χώρα*, а первая — то, что в ней (*Simpl. In Phys.: 623, 10–14; 623, 16–19*). Во-вторых, он разделяет протяженность (*διάστημα*) еще на четыре вида (*ibid.: 623, 14–18*): (1) логос, который сам не протяжен, но определяет протяженность, (2) математическая протяженность, (3) протяженность в материи (*ἔνυλον*) вместе с физическими качествами и сопротивлением, которая и есть тело, (4) протяженность в материи (*ἔνυλον*), которая не обладает качествами и не есть тело. Затем он говорит, что помимо указанных видов протяженности есть протяжение (*διάστασις*) материи, которое «усматривается в рассеянии и неопределенности» (*ibid.: 623, 18–19*). Под четвертым видом протяженности — протяженности, которая есть в материи, но не есть тело — Симпликий понимает протяженность места, которую определяет которую определяет как пустую протяженность<sup>21</sup>. Он указывает, что протяженность принадлежит месту не по соупутствию, но составляет его сущность, поскольку она является не простым протяжением (*διάστασις ἀπλῶς*), но протяженным пространством (*διάστῶσα χώρα*) — из этого можно сделать вывод, что простое протяжение принадлежит материи по соупутствию<sup>22</sup>. Протяженное пространство — это пустая, то есть бестелесная протяженность места, которая есть в материи, но отличается от протяженности самого тела. Эти протяженности

<sup>19</sup>Ср. Stone, 1999: 16.

<sup>20</sup>Ср. с *σωματότης* у Плотина, см. Plot. Enn. II.4.12, 33–37; II.7.2, 33–3, 7.

<sup>21</sup>Ср. Sorabji, 1987: 161.

<sup>22</sup>Описывая виды протяженности, Симпликий употребляет термин *διάστημα*, протяжение материи он называет *διάστασις*, из этого можно сделать вывод, что под простым протяжением (*διάστασις*), которое сравнивается с протяженностью места, Симпликий имеет в виду протяжение материи.

совмещаются друг с другом, так что протяженность места, занимаемого телом, совмещается с протяженностью самого тела. Протяжение материи отличается от обоих видов протяженности: (1) протяженность тела ограничена трехмерностью, тогда как протяженность материи не трехмерна (*Simpl. In Phys.*: 230, 10–12), но определяется через рассеяние и неопределенность; (2) протяженность места определяет его сущность, тогда как протяжение материи принадлежит ей по соупутствию, то есть — не определяет ее как нечто.

Итак, протяженность материи — это не-трехмерная протяженность или неопределенное рассеяние. Это рассеяние еще не есть трехмерное пространство, но, благодаря безграничному рассеянию и протяжению, материя способна заполнить любое пространство. Складываясь с логосом протяженности, который сам по себе не протяжен, то есть нематериален, материя становится трехмерной протяженностью, не обладающей качествами и формой тела. Эта трехмерная протяженность, будучи определенной в отношении качеств и величины, образует физическое тело. Плотин полагал, что объем или телесность есть логос, который, смешиваясь с материей, образует подлежащее телесных качеств. Симпликий пишет, что трехмерность есть логос, который делает материю телесной, и также полагает, что эта телесная протяженность подлечит величине и качествам тела.

Таким образом, можно перечислить следующие аргументы, которые не позволяют сопоставить Симпликия и Филопона и скорее указывают на то, что Симпликий уточнял и расширял аргументы Плотина<sup>23</sup>:

- (1) Филопон называет трехмерную протяженность первым подлежащим и первой материей, и настаивает, что такая протяженность составляет сущность первого подлежащего. Симпликий, как и Плотин, отделяет материальную протяженность от трехмерного объема, не определенного величиной, и утверждает, что, в отличие от тела, материальная протяженность не определена тремя измерениями. Кроме того, Симпликий полагает, что протяжение не определяет сущность материи, но присуще ей по соупутствию;
- (2) Филопон указывает, что трехмерность есть логос, но настаивает на том, что трехмерность проста (*Phil. de Aet. Pr.* 427, 1–10)<sup>24</sup>

<sup>23</sup>Самбурский указывает на преемственность между Плотиним и Симпликием в определении материи физических вещей. См. Sambursky, 1962: 45–46.

<sup>24</sup>Трехмерность проста, т. к. она есть сущность, а не свойство материи. См. Naas, 1997: 264–265.

- и неразложима на форму и какую-либо еще более первую материю. Симпликий же указывает, что трехмерность есть логос, который отделим от материи и может существовать без нее, и потому трехмерность не может принадлежать материи самой по себе, а трехмерная протяженность не может быть ни чем-то простым, ни первым подлежащим всех вещей;
- (3) Филопон называет материю простым телом, тогда как Симпликий считает, что материя не может быть определена ни через телесность, ни через бестелесность;
  - (4) Симпликий полагает, что материя должна пониматься как протяженная, еще не определенная трехмерностью — то есть как то, что остается, если из телесного объема изъять не только величину, но и три измерения<sup>25</sup>;
  - (5) Согласно Симпликию, трехмерность не существует сама по себе, но присутствует в уже оформленном теле, поэтому трехмерность не может быть общим подлежащим, но является некоторым логосом телесности, который есть лишь тогда, когда существует тело и его качества.

### 3. ПОЗНАНИЕ МАТЕРИИ ПО АНАЛОГИИ

Как мы показали выше, Симпликий отмечает, что материя не может быть определена ни через телесность, ни через бестелесность — и то, и другое будет логосом, то есть некоторым свойством или ограничением материи, которое не присуще ей самой. Тем не менее, Симпликий называет материю протяженностью и, более того, говорит о материи как о виде тела, хотя материя остается подлежащим, лишенным логоса. Поэтому описание материи, которое возможно извлечь из текста Симпликия, кажется парадоксальным: возможно ли помыслить не-трехмерную протяженность и, тем более, не-трехмерное тело? Возможно ли эту протяженность понимать как положительную характеристику, то есть, в некотором смысле, как определение материи? Для ответа на этот вопрос необходимо рассмотреть, как возможно познание материи.

Симпликий утверждает, что если мы хотим рассмотреть материю как некую вещь, отличную от других вещей, мы не сможем ее ухватить, потому что она сама по себе не обладает формой и отличием (*Simpl. In*

<sup>25</sup>Здесь можно провести параллель с Аристотелем, который определял материю как то, что остается, если убрать из тела длину, ширину и глубину (*Ar. Metaph. VII, 3, 1029a, 17–18*).

Phys.: 227, 2–4), и потому познание материи ведет к незнанию (Simpl. In Phys.: 226, 28). Поэтому мы не можем знать материю прямо, но познаем ее через лишенность и через аналогию. *Через лишенность* мы определяем материю как бестелесное (не-тело)<sup>26</sup>, бесформенное и недоступное чувству. *По аналогии* с возникновением физических тел мы можем указать на материю как на причину «то, из чего». Например, материя схватывается по аналогии с медью, которая становится материей статуи (ibid.: 226, 5–11)<sup>27</sup> — материя есть как медь, из которой возникает статуя, но она лишена всех качеств меди. Однако еще у Аристотеля указана возможность схватывания материи самой по себе, а не по аналогии — материя сама по себе схватывается как начало физических тел. Симпликий следует тем же путем и рассматривает материю как начало, благодаря которому тело имеет протяженность, делимость и объем. Будучи противоположной форме, материя не существует как некая вещь, и потому не имеет определенной протяженности, но мыслится как начало телесного<sup>28</sup>.

Если материя есть начало телесного, то она является началом качеств, общих для всех физических тел: протяженности, объема и делимости. Протяженность, объем и делимость физических тел присущи телам по материи, но доступны в чувстве лишь потому, что эти тела обладают величиной, размером и формой. Тогда как материя сама по себе — это протяженность, не имеющая формы, которую мы можем познать лишь *по аналогии* с трехмерной протяженностью и объемом физических тел, которые воспринимаются чувством. Для того, чтобы указать на материю как на начало телесного, комментатор отличает величину оформленного тела от трехмерной протяженности, не ограниченной какой-либо величиной, а затем отличает бестелесную протяженность материи от

<sup>26</sup> Выше мы писали, что бестелесность не является собственным качеством, определяющим материю, но указывает лишь на лишенность. Бестелесность при этом схватывается не как положительная характеристика материи, которая позволяет ее определить, но как отсутствие телесного объема. Так, бестелесность не является характеристикой материи самой по себе, но позволяет нам схватывать материю.

<sup>27</sup> Симпликий отмечает, что возникновение искусственного сущего — более наглядный пример, чем возникновение природного, потому что в природном сущем сложнее отделить форму от материи (Simpl. In Phys.: 226, 9–11).

<sup>28</sup> Голицис считает, что представление о материи как о протяженности позволяет Симпликию показать, что материя — это не просто отсутствие единства, но некое противоположное Единому начало возникновения, которое, будучи началом физического мира, находится вне продуктивных серий Единого (Golitsis, 2008: 136–138).

ограничивающей ее трехмерности. Материя есть медь, лишенная качеств меди; материя есть протяженность, лишенная трехмерности. Но эта аналогия имеет под собой основание: сравнение материи и меди возможно потому, что материя понимается как причина возникновения, как «то, из чего». Аналогия с трехмерной протяженностью возможна, поскольку материя понимается как начало телесности. Таким образом, Симпликий предлагает познание материи как начала объема, протяженности и делимости воспринимаемых тел по аналогии с трехмерной протяженностью или объемом, которые даны нам в чувстве и необходимы для любого тела.

Рассуждение, похожее на аналогию материи и протяженности, также можно найти у Плотина: он говорит, что материя не доступна в чувстве, и поэтому в каком-то смысле она схватывается логосом. Тем не менее, так как материя лишена чьей-то, представление о материи лишено содержания, является пустым (κενῶς) и незаконным (νόθος), и потому не исходит от ума (Plot. Enn. II.4.12, 33–35)<sup>29</sup>. Материя есть не-трехмерный объем, такой объем возможно лишь вообразить на основе известного нам трехмерного объема, и потому познание материи будет не знанием, но фантазмом. Симпликий не использует термин φάντασμα, но говорит о том, что материя познается по аналогии или через незаконное умозаключение.

#### ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В «О вечности мира» Филопон критикует традиционное представление о материи как начале, лишенном любой возможной формы, и, ссылаясь на стоиков, утверждает, что материя есть нечто телесное — протяженность, определенная логосом трехмерности. Он аффирмативно повторяет тезис, который Плотин вложил в уста оппонентов — первая материя, лишенная логоса, и есть пустое имя. Симпликий не считает первую материю пустым именем, но показывает, как такая материя может быть началом тела, обладающего длиной, шириной и глубиной. Он приходит к понятию бестелесной протяженности, которая есть начало или возможность протяженности оформленной, то есть телесной, но эта протяженность сама по себе остается лишенной логоса и мыслимой лишь по аналогии. Такая протяженность не может быть позитивной характеристикой материи: это все еще «то, не знаю что», протяженность,

<sup>29</sup>Ср. Corrigan, 1995: 61.



которая не имеет длины, ширины и глубины, но есть лишь неопределенное рассеяние и протяжение. Мы не можем помыслить такое рассеяние, не прибавив к нему логос трехмерности, — и потому материю как не-трехмерное протяжение можно помыслить лишь по аналогии с тем, что дано нам в чувстве, а именно — с трехмерной протяженностью. В своих аргументах о материи Симпликий ближе к Плотину, чем к Филопону: если Плотин говорит о том, что мы имеем представление о материи, когда представляем объем без объема, то Симпликий утверждает, что материя — это протяженность без трехмерности. Однако для Симпликия важно не только показать, что материя лишена всех признаков тела, но и постулировать материю как позитивное начало возникновения, как условие телесности, благодаря которому формы получают объем.

#### СОКРАЩЕНИЯ

- Ar. Metaph. *Aristoteles*. Aristotelis Metaphysica / ed. by W. Jaeger. — Oxford : Clarendon Press, 1957.
- Phil. de Aet. *Philoponus I*. De aeternitate mundi contra Proclum / ed. by H. Rabe. — Leipzig : Teubner, 1899.
- Plot. Enn. Plotini opera : in 3 vols. / ed. by P. Henry, H.-R. Schwyzer. — Leiden : Brill, 1951–1953.
- Simpl. In Cael. *Simplicius*. Commentaria in Aristotelem Graeca. In 23 Bde. Bd. 7. In Aristotelis De caelo commentaria / hrsg. von I. L. Heiberg. — Berlin : Reimer, 1907.
- Simpl. In Phys. *Simplicius*. Commentaria in Aristotelem Graeca. In 23 Bde. Bd. 9. In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria / hrsg. von H. Diels. — Berlin : Reimer, 1895.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Corrigan K.* Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance : Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias. — Leuven : Peeters, 1995.
- Golitsis P.* Les Commentaries de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote : Tradition et Innovation. — Berlin, New York : De Gruyter, 2008.
- Haas F. A. J.* John Philoponus' New Definition of Prime Matter. — Leiden : Brill, 1997.
- Hadot I.* The life and work of Simplicius in Greek and Arabic sources // Aristotle Transformed / ed. by R. Sorabji. — New York : Cornell University Press, 1990. — P. 275–303.
- Kalligas P.* The Enneads of Plotinus : A Commentary. Vol. 1 / trans. from the German by E. K. Fawden. — Princeton : Princeton University Press, 2014.

- Long A. A.* What is the Matter with Matter, According to Plotinus? // Royal Institute of Philosophy Supplement. — 2016. — Vol. 78. — P. 37–54.
- Rist J. M.* Plotinus on Matter and Evil // *Phronesis*. — 1961. — Vol. 6, no. 2. — P. 154–166.
- Sambursky S.* The Physical World of Late Antiquity. — London : Routledge, K. Paul, 1962.
- Sorabji R.* Simplicius : Prime matter as extension // Les règles de l'interprétation / sous la dir. de M. Tardieu. — Paris : Les éditions du Cerf, 1987. — P. 148–165.
- Sorabji R.* Matter, Space, and Motion : Theories in Antiquity and Their Sequel. — London : Duckworth, 1988.
- Sorabji R.* Introduction // On Aristotle Physics 1.5–9 / Simplicius ; trans. from the Ancient Greek by H. Baltussen [et al.]. — London, New York : Bloomsbury, 2014. — P. 1–12.
- Stone A. D.* Simplicius and Avicenna on the Nature of Body. — 1999. — URL: <https://people.ucsc.edu/~abestone/papers/corpsamp.pdf> (visited on Sept. 15, 2018).
- Wolff M.* Fallgesetz und Massebegriff : Zwei wissenschaftliche Untersuchungen zur Kosmologie des Johannes Philoponus. — Berlin : De Gruyter, 1971.

---

Varlamova, M. N. 2019. "Materiya kak protyazhennost' v kommentarii Simplikiya na 'Fiziku' Aristotelya [Prime Matter as Extension in Simplicius' Commentary on Aristotle's 'Physics']" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (1), 145–163.

---

MARIYA VARLAMOVA

PHD IN PHILOSOPHY; RESEARCH FELLOW AT THE SCIENTIFIC-EDUCATIONAL CENTRE OF PROBLEMS OF RELIGION, PHILOSOPHY, CULTURE AT THE SAINT PETERSBURG STATE UNIVERSITY OF AEROSPACE INSTRUMENTATION; ASSOCIATE RESEARCH FELLOW AT THE SOCIOLOGICAL INSTITUTE OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES, MOSCOW

## PRIME MATTER AS EXTENSION IN SIMPLICIUS' COMMENTARY ON ARISTOTLE'S "PHYSICS"

**Abstract:** In the first half of the 6th century AD, John Philoponus and Simplicius simultaneously suggested the definition of prime matter as the unlimited extension. In the treatise "On the Eternity of the World against Proclus" (529 AD), Philoponus defines the first substrate of a generation as unlimited three-dimensionality or a simple bulk. Meanwhile, in the commentary on Aristotle's "Physics" (532 AD), Simplicius specifies the prime matter as the undetermined and incorporeal extension and dispersion. Both philosophers discuss the question on an incorporeal matter as a substrate of corporeal change and generation. Both thinkers are also considering the Stoics' arguments on the matter as a corporeal substrate and Plotinus' response on these arguments given in the fourth book of the Second Ennead, where the latter exposed the matter as a substrate of mass and corporeality. Nevertheless, while Philoponus rejects the existence of unlimited matter and insists on the concept of three-dimensional extension, or body qua body, as the first substrate of physical bodies, Simplicius argues the necessity

of the prime matter as a principle of extension, volume and divisibility of physical bodies and demonstrates the way the incorporeal and undetermined matter could be considered as a substrate of corporeal volume. In the present paper, I will consider Simplicius' arguments on the matter and clarify the succession between Plotinus and Simplicius in their understanding of matter as an incorporeal origin of corporeal extension, as well as the difference between Simplicius' notion of matter and Philoponus' concept of three-dimensional extension.

**Keywords:** Matter, Form, Extension, Volume, Corporeality, Aristotle's Physics, Neoplatonism.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-145-163.

#### REFERENCES

- Aristoteles. 1957. *Aristotelis Metaphysica* [in greek, latin]. Ed. by W. Jaeger. Oxford: Clarendon Press.
- Corrigan, K. 1995. *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*. Leuven: Peeters.
- Golitsis, P. 2008. *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote: Tradition et Innovation* [in French]. Berlin, New York: De Gruyter.
- Haas, F. A. J. 1997. *John Philoponus' New Definition of Prime Matter*. Leiden: Brill.
- Hadot, I. 1990. "The life and work of Simplicius in Greek and Arabic sources." In *Aristotle Transformed*, ed. by R. Sorabji, 275–303. New York: Cornell University Press.
- Henry, P., and H.-R. Schwyzer, eds. 1951–1953. *Plotini opera* [in Ancient Greek and Latin]. 3 vols. Leiden: Brill.
- Kalligas, P. 2014. . Vol. 1 of *The Enneads of Plotinus : A Commentary*, trans. from the German by E. K. Fawden. Princeton: Princeton University Press.
- Long, A. A. 2016. "What is the Matter with Matter, According to Plotinus?" *Royal Institute of Philosophy Supplement* 78:37–54.
- Philoponus, Iohannes. 1899. *De aeternitate mundi contra Proclum* [in Ancient Greek and Latin]. Ed. by H. Rabe. Leipzig: Teubner.
- Rist, J. M. 1961. "Plotinus on Matter and Evil." *Phronesis* 6 (2): 154–166.
- Sambursky, S. 1962. *The Physical World of Late Antiquity*. London: Routledge / K. Paul.
- Simplicius. 1895. In *Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria* [in Ancient Greek]. Vol. 9 of *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. by H. Diels. 23 vols. Berlin: Reimer.
- Sorabji, R. 1987. "Simplicius: Prime matter as extension." In *Les règles de l'interprétation*, ed. by M. Tardieu, 148–165. Paris: Les éditions du Cerf.
- . 1988. *Matter, Space, and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel*. London: Duckworth.
- . 2014. "Introduction." In *On Aristotle Physics 1.5–9*, by Simplicius, trans. from the Ancient Greek by H. Bultussen et al., 1–12. London and New York: Bloomsbury.
- Stone, A. D. 1999. "Simplicius and Avicenna on the Nature of Body." Accessed Sept. 15, 2018. <https://people.ucsc.edu/~abestone/papers/corpsamp.pdf>.
- Wolff, M. 1971. *Fallgesetz und Massebegriff: Zwei wissenschaftliche Untersuchungen zur Kosmologie des Johannes Philoponus* [in German]. Berlin: De Gruyter.
- Simplicius. 1907. In *Aristotelis De caelo commentaria* [in Ancient Greek and Latin]. Vol. 7 of *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. by I. L. Heiberg. 23 vols. Berlin: Reimer.



---

АРХИВ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

---

---

TRANSLATIONS

---



## Августин о происхождении души

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-167-194.

Письмо 166, адресованное Иерониму Стридонскому, относится к тому типу писем, которые сам Августин в своих «Пересмотрах» обозначил как отдельные книги. Его он объединяет с письмом 167: оба эти письма были переданы Иерониму через испанского священника и церковного историка Павла Орозия в 415 году. Вот как Августин характеризует это сочинение спустя двенадцать лет:

Я написал две книги к священнику Иерониму, жившему в Вифлееме, одну о происхождении человеческой души, другую о высказывании апостола Иакова «Кто соблюдает весь закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем» (Иак. 2:10), чтобы получить его совет по обоим вопросам. В первой книге я не нашел решение поставленного вопроса; во второй же книге я не стал молчать о том, как, по моему мнению, следует его решить, но все равно хотел узнать у него, одобряет ли он это. Похвалив меня за обращение к нему, он ответил, что времени на ответ у него нет. Я не хотел издавать эти книги, пока он был жив, в надежде на то, что он когда-нибудь на них ответит и что их можно будет опубликовать вместе с его ответом. Но когда он умер, я все же издал первую книгу с целью предупредить ее читателя о том, что вообще не следует выяснять, каким образом душа дается человеку при рождении, или, по крайней мере, допускать такое решение этого труднейшего вопроса, которое противоречило бы совершенно ясным положениям католической веры: согласно ей, из-за первородного греха младенцы несомненно обрекаются на вечное осуждение, если не возрождаются во Христе. Вторую книгу я издал для того, чтобы представить верное, на наш взгляд, решение вопроса, о котором в ней идет речь.

Это сочинение начинается так: «Бога нашего, который призвал нас...» (Aug. Retr. 2.45, перевод мой — П. С.).

Для Августина вопрос о происхождении души оставался открытым на протяжении всей его жизни (O'Daly, 1986: 319–322), и особенно острой эта проблема стала во время распространения пелагианской ереси, приверженцы которой отвергали действие первородного греха и, как следствие, необходимость крещения младенцев. В Африке это учение распространилось после 410 г., когда в Карфаген и другие крупные города направились беженцы из Рима, пострадавшего от набега

армии Алариха. Среди них был Пелагий и его последователь Целестий; последний действовал настолько настойчиво, подвергая сомнению необходимость крещения младенцев, что в уже в сентябре 411 г. на церковном соборе в Карфагене ему было отказано в рукоположении во священники.

Среди тех, кто был обеспокоен появлением нового учения на территории Африки, был Флавий Марцеллин, высокопоставленный чиновник, посланный ранее императором Гонорием в Карфаген для проведения церковного собора, на котором была окончательно запрещена ересь донатизма (Mandouze, 1982: 671–688). Марцеллин попросил Августина рассмотреть позицию Целестия и его оппонентов; очевидно, эта дискуссия широко обсуждалась в Карфагене. Ответом Августина на просьбу Марцеллина стал трактат «О наказании за грехи, об отпущении грехов и о крещении младенцев» (конец 411 г.—начало 412 г.<sup>1</sup>).

Однако беспокойство Марцеллина в связи с пелагианством не утихало. Совсем скоро он вновь обращается<sup>2</sup> к Августину; на этот раз он сообщает ему о критике<sup>3</sup>, которой подвергся пассаж (Aug. De lib. arb. 3.34) из третьей книги трактата «О свободе воли» (завершена в 395 г.). В нем Августин якобы отступил от заявленного им «нейтралитета» в отношении четырех теорий о происхождении души. Речь идет о следующих теориях (Aug. De lib. arb. 3.59)<sup>4</sup>:

- ◊ традиционизме (души происходят из одной первой души — души Адама);
- ◊ креационизме (души создаются для каждого человека отдельно);
- ◊ теории, согласно которой уже созданные и хранящиеся в некоем месте души отправляются в человеческие тела;

<sup>1</sup>О проблеме датировки см. Rombs, 2006: 77–81.

<sup>2</sup>Письмо Марцеллина не сохранилось; его содержание восстанавливается по ответу Августина (Aug. Ep. 143).

<sup>3</sup>По всей видимости, церковный собор в Карфагене не помешал Целестию развивать взгляды своего учителя Пелагия, тем временем уже покинувшего Африку, и формировать круг своих сторонников.

<sup>4</sup>Р. Дж. О'Коннелл отмечает, что формулировки этих теорий могут указывать на то, что все они — результат размышлений одного Августина (логика их выделения совершенно прозрачна: сначала ставится вопрос, существовала ли душа до воплощения, затем — несет ли она в себе грех), однако сочинения его современников свидетельствуют о том, что эти формулировки были вполне общепринятыми. Помимо Иеронима, о них упоминает его оппонент Руфин Аквилейский (Ruf. Arol. 6) и Эводий (Mandouze, 1982: 366–373; Eu. Ep. 163) августиновского корпуса (O'Connell, 1987: 33; Beatrice, Kamesar, 2013: 72).



◇ теории, согласно которой предсуществующие души произвольно опускаются в тела (теория «падшей души»).

Именно в поддержке последней теории упрекали Августина его критики. Высказывание о том, что души попадают в тела после совершенного ими греха — *post peccatum* (O'Connell, 1987: 121–122), — позволяло пелагианам указывать на сходство взглядов Августина со взглядами Оригена, об учении которого в Африке тогда знали довольно мало<sup>5</sup>; антиоригеновский кризис, развернувшийся в конце IV в.—начале V в. на Востоке, почти не отразился на церковной жизни в Карфагене и других африканских городах.

Ответ Августина Марцеллину содержится в письме 143 (412 г.<sup>6</sup>), в котором он отстаивает свое право на ошибку и сомнение, и сосредотачивается на пассаже Еккл. 12:7, через его экзегезу показывая, что само Писание оставляет вопрос о происхождении души открытым (Aug. Ep. 143. 8–9; *ibid.*: 118–138). Очевидно, не удовлетворившись этим ответом, Марцеллин обращается за помощью к Иерониму.

Иероним в письме 165<sup>7</sup> (412 г. и позже), в свою очередь, перечисляет те же четыре теории<sup>8</sup> о происхождении души, что упоминались Августином в «О свободе воли» и его письме 143, добавляя к ним лишь теорию стоиков, манихеев и присциллианистов<sup>9</sup>, согласно которой душа — часть

<sup>5</sup>Августин, несомненно, получавший некоторые сведения от Иеронима, по-настоящему подробно знакомится с учением Оригена только в 414 г. благодаря приезду Павла Орозия в Гиппон.

<sup>6</sup>О датировке см. O'Connell, 1987: 118; Brown, 2000: 354.

<sup>7</sup>Номер письма Иеронима приведен по августиновскому корпусу.

<sup>8</sup>В отличие от Августина, Иероним называет ключевые фигуры для каждой теории. Для теории «падшей души» — это Пифагор Самосский, платоники и Ориген, для традиционизма — Тертуллиан, Аполлинарий Лаодикийский и «большая часть тех, кто живет на Западе». Иероним говорит также о «неких церковниках», которые «с глупой убежденностью» верят в теорию, согласно которой сотворенные души пребывают в некоем вместилище, откуда затем направляются Богом в тела (Hier. Ep. 165. 1), но не называет конкретных имен, как и Августин.

<sup>9</sup>Главными характеристиками учения Присциллиана, чья деятельность относится ко второй половине IV в., можно считать принцип строгого аскетизма, интерес к апокрифическим свидетельствам и демонологии, специфические взгляды на Троицу, которые не подразумевали различения трех Лиц внутри нее. Христос мыслился как божественная сила, присутствующая в каждом творении, в космосе как целом; Христос — первоначало и первопричина, но сам Он не имеет начала. Ключевым определением Христа становится *innascibilis* — «тот, кто не может быть рожденным». Современники Присциллиана считали его манихеем и гностиком, тогда как сам он резко отвергал эти учения, считая себя членом католической Церкви (Chadwick, 1976: 57–110). В 385 г. он был казнен, и это был первый смертный приговор в истории церкви, вынесенный еретнику. После смерти

Бога. Нового решения вопроса Иероним не предлагает; он указывает Марцеллину на свой более ранний трактат «Апология против книг Руфина» (402 г.) и напоминает, что совсем рядом с ним живет «святой и ученый муж», епископ Августин, который наверняка сможет ему помочь (Hier. Ep. 165. 1; *ibid.*: 150–167).

Ответ Иеронима был доставлен в Карфаген, по всей видимости, после смерти Марцеллина осенью 413 г. К этому времени Августин уже в полной мере осознает опасность учения Пелагия и значение вопроса о происхождении души в контексте полемики с ним. Августин пишет Иерониму в 415 г. исходя из того, что наиболее предпочтительная теория для Иеронима — креационизм. Но если во время полемики с Руфином, сторонником учения Оригена, креационизм не вызывал больших возражений, то теперь<sup>10</sup>, в условиях все более ожесточенной полемики с пелагианами, которые основывали все свои рассуждения на том, что для каждого человека создается новая душа, не отягощенная грехом и связью с ранее существовавшими душами, возникла необходимость найти по-настоящему весомые аргументы в пользу этой теории.

Августин начинает свое письмо с традиционного *salutatio* (п. 1) и рекомендует Иерониму Орозия, с которым и передает ему свои письма (п. 2). Далее он излагает те положения о душе, которые не вызывают у него сомнений: душа бессмертна, душа не часть Бога, душа бестелесна, душа впала в грех по своей воле и может освободиться от него лишь с помощью божественной благодати (пп. 3–5)<sup>11</sup>. Вопрос, который беспокоит Августина, состоит в следующем: когда душа младенца привлекает на себя вину, из-за которой он, умерев некрещеным, неизбежно подвергнется вечному осуждению (п. 6)?

Августин напоминает о том, что в третьей книге трактата «О свободе воли» он уже перечислял четыре теории о происхождении души, и подчеркивает, что тогда он не преследовал цель остановиться на какой-либо из них (п. 7). Ему известно, что Иероним придерживается

Присциллиана его взгляды продолжали распространяться на территории Испании; в VI в. епископы сочли необходимым еще раз осудить присциллианство (Корсунский, 1969: 260).

<sup>10</sup>Уже в 415 г. в Диосполисе был созван церковный собор, на котором обсуждалось учение Пелагия. Тогда с Пелагия были сняты все обвинения, но в 416 г. его учение осудили на соборах в Карфагене и Милевисе. В 418 г. оно было объявлено ересью Папой Зосимой, который, однако, вскоре умер, что позволило пелагианам продолжать распространять свои взгляды (Brown, 2000: 340–366).

<sup>11</sup>Об аргументах, которые Августин использует в письме 166, чтобы доказать бестелесность души см. Teske, 2008: 197–215.

теории креационизма; он также знает о том, что Иероним направил Марцеллина к нему за разъяснениями, но пока не может утверждать, что разделяет эту точку зрения (п. 8), потому что он сам нуждается в наставлении (п. 9). Он не может понять, как первородный грех передается младенцам, если для каждого человека создается новая душа (п. 10).

На некоторые возражения против креационистской теории он может ответить самостоятельно. Одни возражения основаны на пассаже Быт. 2:2 (шп. 11–12), другие — на вопросе, зачем Бог создает души младенцев, если Он знает об их скорой смерти (п. 13), третьи — на убеждении, что душа, начавшая свое существование во времени, не может быть бессмертной, а значит была создана до начала времен (п. 14), а четвертые касаются душ младенцев, зачатых в прелюбодеянии (п. 15).

Однако на вопрос, почему страдают дети, Августин ответить не в состоянии (п. 16); он не находит также объяснения тому, что люди рождаются со столь разными умственными способностями (п. 17). О страданиях детей он уже рассуждал в третьей книге трактата «О свободе воли», но тогда для него было важно показать, что Бог не несет ответственность за эти страдания (шп. 18–19), и в своих рассуждениях он не учитывал младенцев, которые умерли некрещеными (п. 20). Августин не сомневается, что они обречены на вечное осуждение, но не понимает, откуда берется их вина, если их души были созданы отдельно для каждого (п. 21).

Мысль о том, что в младенце греховна лишь плоть, и потому его надо крестить не ради спасения души, а ради спасения тела, кажется Августину отталкивающей и противоречащей учению Церкви и, в частности, св. Киприана, который ввел практику безотлагательного крещения новорожденных (п. 22–23); в противном случае крестить можно было бы и мертвых (п. 24). Он вновь формулирует противоречие между неизбежностью вечного осуждения, на которое обречены некрещенные младенцы, и отсутствием грехов у их душ, которые были созданы отдельно для каждого из них (п. 25). Его не убедят пассажи из Писания Зах. 12:1, Пс. 32:15, Еккл. 12:7 (п. 26). Он надеется получить от Иеронима твердое доказательство креационистской теории, что избавит от подробного рассмотрения позиции традиционистов (п. 27). В заключение Августин еще раз просит Иеронима помочь ему в этом затруднении. Какая бы теория ни оказалась верной, она не будет противоречить церковному учению, согласно которому младенцы нуждаются в освобождении от греха через крещение, — в этом Августин уверен (п. 28).

Перевод письма 166 выполнен по критическому изданию А. Гольдбахера. Переводчиком учитывались переводы письма на английский язык В. Парсонс и Р. Дж. Теске.

*П. Н. Семенова*  
*магистрантка Кельнского университета*

АВРЕЛИЙ АВГУСТИН

## ПИСЬМО 166. К ИЕРОНИМУ СТРИДОНСКОМУ\*

О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШИ

1. Бога нашего, который *призвал нас в свое царство и славу*<sup>1</sup>, я просил и прошу, чтобы по воле Его было нам обоим полезно то, что я пишу тебе, мой святой брат Иероним, с просьбой разъяснить мне то, что я не знаю. Хотя ты гораздо старше меня<sup>2</sup>, я сам обращаюсь к тебе за советом уже старцем; мне, однако, не кажется, что есть такой возраст, когда поздно учиться тому, что подобаает. И даже если старцам следует скорее учить, чем учиться, все же им следует скорее учиться, чем быть несведущими в том, чему они учат. Во всех моих затруднениях, которые я испытываю в этих сложнейших вопросах, ничто я не переношу так тяжело, как твое отсутствие и расстояние между нами, дорогой друг. С трудом удается мне отправить свои письма и получить твои: на это уходят не дни, не месяцы, а годы. Если бы было это возможно, мне бы хотелось, чтобы ты был рядом ежедневно; с тобою я бы обсуждал все, что хочу. И все же я не мог оставить то, что было в моих силах сделать, даже если я не мог сделать всего, что хотел.

2. Пришел ко мне благочестивый юноша, по лону кафолической церкви брат, по возрасту сын, по сану сослужитель, — наш Орозий. Его бдительный ум, воинственное красноречие, пылкая решительность и желание быть полезным сосудом в доме Господнем<sup>3</sup> целиком направлены на то, чтобы уничтожить ложные и опасные учения, которые пронзают

\*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © П. Н. Семенова. Оригинал: *Augustinus. Epistula 166 // Sancti Aureli Augustini Hipponensis episcopi epistulae / hrsg. von A. Goldbacher. — Wien, Leipzig : Tempsky-Freytag, 1904. — S. 545–585. — (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; 44).*

<sup>1</sup> Фес. 2:12.

<sup>2</sup>Фактическая разница в возрасте Иеронима и Августина составляла около семи лет.

<sup>3</sup>2 Тим. 2:20–21.

души испанцев намного ожесточеннее, чем варварский меч — их тела<sup>4</sup>. Оттуда, от самого берега океана, он поспешил ко мне, воодушевленный молвой, что от меня он будто бы может услышать все о том, что его интересует. Приезд его был бесплодным: во-первых, он узнал, что не следует верить многому из того, что обо мне говорят; во-вторых, я научил его всему, что знаю, указал, откуда он может узнать о том, чего я не знаю, и настоятельно посоветовал ему идти к тебе. Так как он принял мой совет или, скорее, наставление, охотно и послушно, я попросил его, чтобы, возвращаясь от тебя, он выбрал такой обратный путь, который проходил бы через наши края. Он пообещал мне это, и я думаю, что самим Господом мне дана возможность написать тебе о том, что я хочу у тебя узнать. Ведь я искал того, кого мог бы к тебе послать, но мне не попался человек, отличающийся и надежным поведением, и готовностью подчиняться, и опытностью в путешествиях. Когда же я познакомился с этим юношей, я не мог сомневаться, что он тот самый, о ком я просил Господа.

3. Так что прими то, что я хочу для себя прояснить, и не откажись порассуждать об этом. Вопрос о душе беспокоит многих, и я, признаюсь, среди них. О том, что мне кажется несомненным, я не умолчу; затем добавлю, что до сих пор для меня требует разъяснений. Человеческая душа бессмертна некоторым присущим ей образом; но все же не бессмертна совершенно, как Бог, о котором сказано, что Он *единственный имеет бессмертие*<sup>5</sup>; о смертях души многократно упоминается в Писании, в том числе в этом месте: «Предоставь мертвым погребать своих мертвецов»<sup>6</sup>. Но так как душа, отчужденная от жизни в Боге, умирает так, что по своей природе она не полностью перестает существовать, то, оказываясь по некоторой причине смертной, она небезосновательно зовется и бессмертной. Душа не часть Бога. Если бы было так, то она была бы совершенно неизменной и нетленной. А если бы она была такой, то не изменялась бы ни к худшему, ни к лучшему, или не приобретала бы того, чего раньше в ней не было, или не переставала бы иметь то, что имела прежде, — это касается ее привязанностей. Нет необходимости доказывать, насколько это не так: всякий, кто обратится к самому

<sup>4</sup>В 409 г. вандалы, аланы и свевы вторглись на территорию Испании (Augustine, Teske, Letters 156–210: 79). Можно предположить, что Августин описывает ситуацию в Испании со слов очевидца — Орозия (ср. Oros. Ad Aug. 1: «Dilacerati grauius a doctoribus prauis quam a cruentissimis hostibus sumus»).

<sup>5</sup>1 Тим. 6:16.

<sup>6</sup>Мф. 8:22; Лк. 9:60.

себе, признает это. Бессмысленны слова тех, кто хочет, чтобы душа была частью Бога<sup>7</sup>: они говорят, что эта скверна и низость, которую мы видим в людях ничтожных, эта, наконец, немощь и болезненность, которую мы чувствуем во всех людях, происходит не из нее, а из тела. Но имеет ли значение, откуда берется ее слабость? Никакой слабости не было бы, если бы душа была неизменной. Ибо то, что неизменно и нетленно, не может быть изменено или повреждено под воздействием чего-либо; иначе не только Ахилл, как рассказывается в мифах, был бы неуязвимым, но и всякая плоть при условии, что нет ничего, что могло бы ей повредить<sup>8</sup>. Таким образом, нельзя считать неизменной такую природу, которая каким-либо образом, по какой-либо причине и в какой-либо степени изменяема. Но непозволительно полагать, что Бог, истинно и совершенно неизменный, может быть каким-либо другим. Итак, душа не часть Бога.

4. Хотя и трудно убедить медлительных умом в том, что душа бестелесна, сам я в этом убежден. Но чтобы не развязывать лишних споров о словах и самому в них по заслугам не пострадать (ведь если суть предмета ясна, спорить о его названии не стоит), укажу, что если тело — это всякая субстанция, или сущность, или то, что лучше обозначает существующее некоторым образом в самом себе, то душа — это тело. Подобным образом, если называть бестелесной только такую природу, которая в высшей степени неизменяема и повсюду остается целой, то душа — это тело, так как этими качествами она не обладает. Далее, если тело — это нечто, что своей длиной, шириной и высотой располагается или движется в пространстве таким образом, что своей большей частью занимает большее место, меньшей — меньшее, и чья часть меньше, чем целое, то душа не тело. Ибо она простирается по всему телу, которое она одушевляет, не посредством пространственного растяжения, но посредством некоего животворного напряжения; она присутствует целиком во всех частях тела одновременно и не оказывается меньшей в меньших частях и большей — в больших, но в одном месте она более напряжена, а в другом — более расслаблена; она пребывает целой во всех частях тела сразу и в каждой по отдельности. Таким же образом она целиком чувствует то, что чувствует не во всем теле целиком: если легко уколоть какую-либо часть живой плоти, то душа целиком узнает об этом, хотя это место не только не на всем теле, но и едва заметно

<sup>7</sup>Т. е. манихеев.

<sup>8</sup>Подобное рассуждение Августин приводит в Aug. Contra Sec. 2.9.

на нем, а по всему телу то, что чувствуется, не распространится, но будет чувствоваться только в месте укола. Может ли быть причиной того, что всей душой целиком воспринимается то, что случается не во всем теле целиком, что-либо иное, кроме как то, что она целиком присутствует там, где происходит что-либо, и при этом не покидает все прочие части, чтобы целиком быть там? Эти прочие части живы; душа присутствует и там, где ничего подобного не произошло. Если бы подобное произошло, и произошло одновременно в двух местах, то вся душа целиком равным образом знала бы и о том, и о другом. Следовательно, душа не могла бы быть целой одновременно во всех частях тела и в каждой по отдельности, если бы она распространялась по ним так же, как расположенные в пространстве тела, которые занимают своими меньшими частями меньшие места, а большими — большие. Поэтому, если необходимо сказать, что душа — это тело, то следует это делать с оговоркой, что она тело не земное и не состоящее из воды, или воздуха, или эфира. Тела такого рода становятся больше в больших местах и меньше — в меньших, и ни одно из них не присутствует целиком в какой-либо своей части; но так как в пространстве есть части, их они занимают частями своих тел. Потому ясно, — и неважно, должна ли душа называться телом или бестелесной, — что она имеет свою особую природу, созданную из более совершенной субстанции, чем все те элементы, что составляют земную массу. Эту природу нельзя помыслить в телесных образах, которые мы воспринимаем плотскими чувствами; ее можно понять умом и почувствовать в ее жизненных проявлениях. Я говорю о вещах, которые тебе известны, вовсе не для того, чтобы научить тебя чему-либо, но чтобы показать, что мне кажется совершенно определенным в отношении души. Так что, когда я дойду до тех положений, о которых я хотел расспросить тебя, меня нельзя будет упрекнуть в том, что у меня нет никаких знаний или убеждений о душе.

5. Я уверен, что душа впала в грех не по вине Бога и не из-за какой-либо Его нужды, но по своей собственной воле. И она не может освободиться *от тела сей смерти*<sup>9</sup> ни крепостью своей воли (будто этого было бы достаточно!), ни смертью своего тела, но лишь благодатью Божией через Иисуса Христа, Господа нашего<sup>10</sup>. И вообще нет такой

<sup>9</sup>Рим. 7:24.

<sup>10</sup>Рим. 7:25.

души в роде человеческом, которая могла бы освободиться без *посредника между Богом и человеками, человека Христа Иисуса*<sup>11</sup>. Каким бы ни был ее возраст, всякая душа, отходящая от тела, без благодати Посредника и таинств Его обречена на кару и на Страшном суде получит свое тело назад для ее исполнения. Но если в конце существования рода человеческого, который был создан из Адама, душа возродится во Христе и станет частью собрания Его, то обретет покой после телесной смерти и получит назад свое тело к его славе. Это истины о душе, в которых я полностью убежден.

6. Теперь же прими, прошу тебя, то, что я хочу узнать у тебя, и не презри меня; и да не презрит тебя тот, кто ради нас соблаговолит стать презренным. Вопрос мой состоит в следующем: когда душа навлекает на себя вину, из-за которой даже душа преждевременно умершего младенца обречена на вечное осуждение, если через таинство крещения, которое даруется и малым детям, не сойдет на нее благодать Христова? Ты ведь не из тех, кто начал болтать о каких-то новых учениях, что будто бы нет никакой унаследованной от Адама вины, которая снимается с младенца через крещение. Если бы я знал, что ты разделяешь подобные идеи, а точнее, если бы не знал, что ты их не разделяешь, ни в коем случае не стал бы тебя об этом спрашивать или думать о том, что тебя нужно об этом спросить. Но я полагаю, что твое мнение об этом совпадает с надежнейшей католической верой, с опорой на которую ты привел свидетельство из книги Иова, когда опровергал пустословие Иовиниана<sup>12</sup>: «Никто не будет чист перед лицом Твоим, даже младенец, чья жизнь на земле — один день»<sup>13</sup>. А затем добавил: «Мы считаемся виновными подобно Адаму, который согрешил»<sup>14</sup>. И в своем толковании на Книгу пророка Ионы<sup>15</sup> ты достаточно твердо и ясно сказал, что детей принудили к посту с полным основанием — причиной тому первородный

<sup>11</sup>1 Тим. 2:5.

<sup>12</sup>Hier. Adv. Iovin. 2.2. Монах Иовиниан выступал с критикой аскетизма, утверждая, что celibat и пост в глазах Бога не более ценны, чем жизнь в браке и употребление пищи без каких-либо ограничений, но преисполненное благодарности Богу. По его мнению, все крещеные христиане получают одинаковую награду на небесах вне зависимости от того, вели они аскетический образ жизни или нет. Иовиниан был объявлен еретиком на соборах в Риме и Милане (390 г.). Трактат Иеронима — главный источник, по которому можно реконструировать положения, выдвинутые Иовинианом. Всесторонний анализ его учения содержится в Hunter, 2009.

<sup>13</sup>Иов. 14:4–5 (LXX).

<sup>14</sup>Отсылка к Рим. 5:14.

<sup>15</sup>Hier. In Ionam. 3.5.



грех. Поэтому мне кажется вполне естественным спросить тебя, когда душа навлекает на себя эту вину, которую ей нужно снять с себя даже в таком возрасте через таинство христианской благодати.

7. Несколько лет назад я написал книгу в нескольких частях о свободе воли, которая разошлась по многим рукам, а сейчас имеется у еще большего количества людей. В ней я представил четыре версии<sup>16</sup> того, как душа облекается в плоть: происходят ли все души из той одной души, которая была дана человеку вначале, или же теперь для каждого в отдельности создаются новые души; уже существуя где-то, передаются ли в тела по божественной воле или же произвольно падают в них с небес. Эти версии я предполагал рассмотреть таким образом, чтобы истинность какой-либо из них не помешала мне выступить, сосредоточив все силы, против тех, кто пытался противопоставить Богу некую природу с собственным злым началом, то есть против манихеев. О присциллианистах<sup>17</sup> я тогда ничего не слышал — впрочем, их нечестивая болтовня от той отличается немногим. Я не назвал пятую версию, согласно которой душа — часть Бога; ее ты упомянул в своем письме среди прочих других, чтобы ничего не упустить, когда отвечал<sup>18</sup> на вопрос Марцеллина, человека благочестивой памяти, дорогого нам во Христовой любви. Не назвал я ее, потому что, во-первых, речь в ней идет не о воплощении души, но о ее природе, а во-вторых, потому что так думают те, против кого я выступал. Особенно я старался отделить безгрешную и незыблемую природу Творца от пороков и скверны творения, так как они<sup>19</sup> заявляют, что саму субстанцию благого Бога — в той части, которая была пленена, — повредила, подавила и заставила грешить субстанция зла, которой они приписывают собственное начало и начальников. Итак, отбросив это заблуждение еретиков, я желаю знать, какую версию из четырех следует предпочесть. Какой бы она ни была, пусть не противоречит тому положению веры, в котором я глубоко убежден: каждой душе, даже душе новорожденного младенца, необходимо избавление от греховных пут, которое дается ей лишь через Иисуса Христа и Его распятие.

8. Чтобы не затягивать свое письмо, я сформулирую твою точку зрения: ты убежден, что и по сей день Бог создает отдельную душу для

<sup>16</sup>Aug. De lib. arb. 3.59, 3.62, 3.63.

<sup>17</sup>См. прим. 12.

<sup>18</sup>Нерг. Ер. 165 в августиновском корпусе.

<sup>19</sup>Августин продолжает говорить о манихеях.

каждого человека при рождении. Зная о возможных возражениях (ведь можно, например, вспомнить, что все свои творения Бог завершил на шестой день, а на седьмой отдыхал), ты приводишь свидетельство из Евангелия: «Отец Мой донныне действует»<sup>20</sup>. Так ты написал Марцеллину, и в этом письме любезнейшим образом удостоил меня упоминанием, указав ему, что он может найти меня здесь, в Африке, и услышать от меня более простое объяснение этого положения. Но если бы это было в моих силах, он бы не стал спрашивать это у тебя, зная, как далеко ты живешь, тем более если он действительно находился в это время в Африке. Когда он написал тебе, я не знаю; знаю только, что ему были известны мои сомнения по этому вопросу и поэтому он решил обойтись без моих советов. Но даже если бы он и обратился ко мне за помощью, я бы с еще большим воодушевлением посоветовал ему написать тебе и был бы благодарен за ту пользу, что твой ответ мог принести всем нам, — но ты предпочел отправить в ответ короткую записку, а не полноценное объяснение. Я думаю, что ты поступил так, чтобы не тратить зря свои силы, полагая, что я прекрасно знаю то, о чем спрашивал тебя Марцеллин. Но признаюсь: я бы хотел, чтобы эта точка зрения стала и моей тоже, но пока что это не так.

9. Ты отправил ко мне учеников, чтобы я научил их тому, чего еще не знаю сам. Научи же меня тому, чему я должен учить. Ибо многие требуют, чтобы я их научил, но я признаюсь им, что я несведущ в этом, как и во многом другом. И хотя они стесняются сказать мне это в лицо, быть может, говорят между собой: «Ты учитель Израилев и этого не знаешь?»<sup>21</sup> Это Господь сказал одному из тех, кому нравилось зваться *рабби*, что значит «учитель»; быть может, он пришел к истинному Учителю ночью потому, что привык учить и стыдился учиться. Мне же большее удовольствие доставляет слушать учителя, чем слыть учителем; и мне вновь приходит на ум то, что Он сказал тем, кого выбрал из всех остальных: «Вы же не позволяйте людям называть вас *рабби*, ибо один у вас Учитель» — Христос<sup>22</sup>. Никто другой не научил Моисея через Иофора<sup>23</sup>, никто другой сначала не научил Корнилия через Петра, а затем Петра<sup>24</sup> через Павла<sup>25</sup>; кто бы ни говорил истину, дарует ее тот,

<sup>20</sup>Ин. 5:17.

<sup>21</sup>Ин. 3:10.

<sup>22</sup>Мф. 23:8.

<sup>23</sup>Ср. Исх. 18:14–23.

<sup>24</sup>Ср. Деян. 10:25–48.

<sup>25</sup>Ср. Гал. 2:11–21.

кто сам есть Истина. И если до сих пор мы несведущи в том вопросе и не смогли найти ответ ни молитвами, ни чтением, ни размышлением, ни рассуждением, то не для того ли, чтобы мы увидели, с какой любовью мы должны учить несведущих и с каким смирением мы должны учиться у ученых?

10. Прошу, научи меня тому, чему мне следует учить, научи, какого мнения мне следует придерживаться, и скажи: если для каждого отдельного человека при рождении создается отдельная душа, то когда совершается грех в душах младенцев, из-за которого им, грешным в Адаме, от которого произошла греховная плоть<sup>26</sup>, становится необходимым отпущение грехов в Христовом таинстве? Или же, если их души не совершают никакого греха, есть ли у Творца справедливое основание наложить на них грех другого человека в тот миг, когда они сочетаются со смертными членами, произошедшими от него, вследствие чего они подвергаются вечному осуждению, если не получают помощи от Церкви, — притом что самостоятельно обрести благодать крещения они не в силах? Есть ли справедливое основание обречь на вечное осуждение многие тысячи душ, которые по смерти младенцев покидают их тела, не получив прощения через Христово таинство, если каждая новая душа соединяется с отдельным человеком при его рождении не из-за прошлого своего греха, но по воле Творца? Он создал их для одушевления человеческих тел — и Он знал, что каждая из них покинет тело, безвинно лишившись крещения Христова? Но мы не можем говорить о Боге, будто бы Он принуждает души грешить или наказывает невинных, и не можем отрицать, что те души, которые покидают тела без таинства Христова, — даже если это души младенцев, — неминуемо подвергнутся вечному осуждению; и потому я прошу тебя объяснить мне, как защищать нашу позицию, согласно которой души происходят не из одной души первого человека, но создаются для каждого человека в отдельности, как и была создана та первая душа.

11. Я полагаю, что легко могу опровергнуть все прочие высказывания против этого положения, в том числе то, которое некоторым людям<sup>27</sup>

<sup>26</sup>Ср. Рим. 8:3.

<sup>27</sup>Августин объясняет противоречие между Быт. 2:2 и Ин. 5:17 также в Aug. De gen. 4, 11–12, работу над которым он начал примерно в это время (O'Connell, 1987: 156). В указанных главах трактата нет упоминания о каких-либо оппонентах Августина, полемика с которыми заставила бы его обратить внимание на этот вопрос.

Возможно, в этом пассаже Августин вводит фиктивных оппонентов: таким образом он поддерживает Иеронима, который привел библейское свидетельство в поддержку

кажется особенно сокрушительным: как мог Бог закончить сотворение всех вещей на шестой день и на седьмой день<sup>28</sup> отдыхать, если предположить, что Он до сих пор создает новые души? Если мы повторим им то свидетельство, которое ты привел из Евангелия в вышеупомянутом письме («Отец Мой донныне действует»<sup>29</sup>), они, вероятно, ответят: «Под *действием* имеется в виду управление тем, что уже устроено, а не устройство новых вещей». Говорят они это для того, чтобы не было противоречия с книгой Бытия, где совершенно ясно сказано, что Бог завершил все свои творения. Ибо пассаж о том, что Он отдыхал, следует понимать таким образом, что Он отдыхал именно от сотворения новых вещей, а не от управления ими. Ибо тогда Он сотворил то, чего раньше не было, и от сотворения этих вещей Он отдыхал. Ибо Он завершил все, что по Его ведению должно было быть сотворено, еще до того, как это начало существовать, чтобы впоследствии, что бы Он ни творил, Он мог творить и делать не то, чего прежде не было, но из того, что уже было. Таким образом оба пассажа оказываются истинными: и когда говорится «Отдыхал от дел своих», и когда говорится «И донныне действует», ибо не может книга Бытия противоречить Евангелию.

12. Они говорят все это для того, чтобы нельзя было подумать, что Бог и теперь творит новые души так же, как когда-то сотворил ту одну. По их мнению, Он создает новые души из той одной, что уже была, или выпускает их из некоего источника или хранилища, которое Он тогда сотворил. На это можно легко ответить: за те шесть дней Бог сотворил многое, используя уже сотворенные материи; например, птиц и рыб Он сотворил из воды, а деревья, траву и животных — из земли. Но совершенно определено, что тогда Он сотворил то, чего не было; ибо не было ни птиц, ни рыб, ни деревьев, ни животных, и легко можно понять, что Он отдыхал после сотворения тех существ, которых не было и которые были сотворены, то есть Он перестал творить то, чего не было. Но если сказать, что Он не выпускает уже существующие души из какого-то неизвестного источника, что Он не рассеивает их подобно частицам самого себя, что Он не извлекает их из той одной души, что Он не налагает на них оковы плоти из-за грехов, которые были совершены еще до их воплощения, а что Он создает новую душу

креационистской теории в Hier. Ep. 165. 1, но при этом указывает ему на необходимость привести дополнительные аргументы и проанализировать ряд ее слабых мест, что в целом соответствует интонации всего письма.

<sup>28</sup>Ср. Быт. 2:2.

<sup>29</sup>Hier. Ep. 165. 1.

для каждого человека при его рождении, то это не будет значить, что Он творит нечто, чего раньше не творил. Ибо уже на шестой день Он сотворил человека *по образу своему*, то есть сотворил его сообразно разумной душе. Это Он делает и по сей день, не создавая то, чего не было, но приумножая то, что было. Поэтому истинно и то, что Он отдыхал от необходимости создавать вещи, которых не было, и то, что Он *и доныне действует*: Он не только управляет тем, что сотворил, но творит в большем количестве то, что уже сотворил, а не то, что еще не сотворил. Так или иначе мы избавляемся от возражений, связанных с отдыхом Бога от дел Его, так что нет причины не полагать, что и по сей день новые души создаются не из той одной души — души Адама, — но подобно той первой душе.

13. На вопрос «Зачем же Он создает души для тех, кто вскоре умрет, если Он знает об этом?» мы можем ответить, что таким образом или обнаруживаются, или бичуются грехи родителей. Также с полным основанием мы можем оставить это на Его попечение, ибо знаем, что ход всех преходящих вещей, среди которых рождение и смерть живых существ, Он наделяет красотой и порядком; но мы этого понять не можем, а если бы могли, то утешались бы их невыразимой сладостью. Не напрасно сказал пророк о Боге, исполнившись божественным вдохновением: «Кто соразмерно творит вселенную»<sup>30</sup>. Поэтому музыка, то есть наука соразмерности или ее восприятие, щедростью Божией дана смертным с разумной душой, дабы указать им на великую истину. Если любой сочинитель песен знает, какими звуками следует наделить ритм, чтобы благодаря звукам, которые то затихают, то возобновляются, мелодия лилась и развивалась наиболее прекрасным образом, то Бог, чья мудрость, которой Он сотворил все, должна быть превыше всех искусств, тем более не позволит, чтобы временные периоды между рождением и смертью Его творений — для этого мира они все равно что слоги и слова, — в этой удивительной песни бранных вещей были короче или длиннее, чем того требует заранее придуманный и предопределенный ритм. И если я могу сказать это о листьях на дереве или о волосах на нашей голове<sup>31</sup>, то тем более могу сказать это о рождении и смерти человека, чья жизнь не короче и не длиннее, чем та продолжительность, которая по ведению Бога, распорядителя времен, созвучна устроению вселенной.

<sup>30</sup>Ис. 40:26 (LXX).

<sup>31</sup>Ср. Мф. 10:30; Лк. 12:7.

14. Есть те, кто говорят, что все то, что начинает существовать во времени, не может быть бессмертным, ибо «все возникшее уничтожается, а растущее стареет»<sup>32</sup>. Таким образом они пытаются убедить нас, будто человеческая душа потому только бессмертна, что была создана прежде всех времен; это, однако, не поколеблет наши убеждения. Если опустить все прочие возражения, упомяну лишь о том, что во времени начало существовать бессмертие плоти Христовой, которая «уже не умирает, и смерть больше не будет над нею властвовать»<sup>33</sup>.

15. В книге против Руфина<sup>34</sup> ты упоминаешь также других критиков этой точки зрения<sup>35</sup>, которым кажется, что наделять душами тех, кто был зачат в прелюбодеянии, недостойно Бога<sup>36</sup>. Отсюда они пытаются сделать вывод, что именно из-за проступков, совершенных до жизни во плоти, души препровождаются в такого рода заточение<sup>37</sup>. Меня это совершенно не убеждает, и я могу найти множество аргументов против этих наветов. Ты сам привел блестящее сравнение, когда отвечал им, что порок не в посеянной пшенице, урожай которой был украден, но в том, кто украл этот урожай, и что из этого вовсе не следует, что земля не должна лелеять в своем лоне семена, если сеятель бросил их нечистой рукой. Но и до того, как я прочитал твой ответ им, эта критика, касающаяся плодов супружеской неверности, не вызывала у меня никаких затруднений, ибо в целом я полагаю, что Бог делает много благого даже из наших пороков и наших грехов. Когда разумный и благочестивый человек размышляет о сотворении какого-либо живого существа, невыразимую хвалу возносит он его Создателю; сколь великой хвалы в таком случае достойно сотворение человека! Если же задаться вопросом о причине их сотворения, то самым быстрым и лучшим ответом окажется следующее: всякое создание Божье — благо. А что может быть достойнее благого Бога, чем создание благого, чего не может создать никто, кроме Него?

<sup>32</sup>Sall. Iug.: 2, 3 (пер. Саллюстий, Горенштейн, 1981: 2, 3).

<sup>33</sup>Рим. 6:9.

<sup>34</sup>Ruf. Apol. 3, 28. В последнем издании «Апологии» (CCSL 79) ее третья книга выделена как *Epistula aduersus Rufinum*.

<sup>35</sup>Августин переходит к следующему возражению против теории креационизма.

<sup>36</sup>Возражение Руфина, по словам Иеронима, состоит в следующем: если Бог создает души для каждого человека при рождении, то Он создает их и для тех, кто был рожден в прелюбодеянии, а значит содействует таким образом грехам людей (что невозможно).

<sup>37</sup>Бог не может создавать души для детей, рожденных в результате греха прелюбодеяния, из чего следует, что тела рожденных в прелюбодеянии могут быть лишь наказанием для душ, совершивших некий грех до своего воплощения.

16. Это и прочее, что могу и как могу, я говорю против тех, кто пытается опровергнуть мнение, согласно которому души создаются для каждого по отдельности, как была создана та первая душа. Но когда речь заходит о страданиях младенцев, я, поверь мне, оказываюсь в большом затруднении и совершенно не знаю, что отвечать. И я говорю не только о тех страданиях, которые влечет за собой вечное осуждение после этой жизни: им они неизбежно подвергнутся, если покинут свое тело без таинства христианской благодати, — но и о тех, что открываются нашим скорбящим очам в этой жизни; если бы я захотел их перечислить, то у меня быстрее бы закончилось время, чем примеры. Они чахнут от болезней, мучатся от боли, их терзает голод и жажда, они становятся калеками, теряют зрение и слух, их истязают нечистые духи. Должно быть какое-то объяснение, почему они, не совершив ничего плохого, претерпевают все это по справедливости. Нельзя говорить, что это происходит без ведома Бога, или что Он не может помешать тем, кто совершает это, или что Он сам несправедливо совершает это или позволяет совершать. О неразумных животных мы можем сказать, что они предназначены для того, чтобы ими пользовались высшие существа, пусть даже порочные: мы ясно видим в Евангелии<sup>38</sup>, что демонам было позволено использовать свиней так, как им хотелось. Но разве можем мы сказать то же о человеке? Человек — животное разумное, пусть и смертное. В его членах — разумная душа, которая искушает вину столь сильными страданиями. Бог благ, Бог справедлив, Бог всемогущ; отрицать это было бы безумием. Поэтому причину тех несчастий, которые постигают младенцев, следует считать справедливой. Разумеется, когда то же претерпевают взрослые, мы обыкновенно говорим, что таким образом или испытывается добродетель, как в случае Иова, или наказываются грехи, как в случае Ирода; Господь явил нам несколько подобных примеров, дабы мы могли догадываться о том, что для нас скрыто. Но все эти примеры касаются взрослых людей. Объясни, что отвечать мне о детях, если в них нет прегрешений, которые должны караться такими страданиями, и нет в их возрасте праведности, которую следует испытывать<sup>39</sup>.

<sup>38</sup>Мф. 8:31–32; Мк. 5:12–13; Лк. 8:32–33.

<sup>39</sup>А. Фюрст отмечает сходство этих рассуждений Августина с пассажем из письма Иеронима 130 к Деметрии (Fürst, 2011: 432–435). У Иеронима эти рассуждения принадлежат еретiku-оригенисту (его собирательному образу). Конечно, Иероним не мог иметь в виду Августина: его письмо 130 было написано примерно на год раньше письма Августина 166. Однако примечательно, что подобную аргументацию, подразумевающую

17. Что мне говорить о разнице в умственных способностях? У маленьких детей эта разница скрыта, у взрослых же проявляется как следствие разных природных задатков. Некоторые столько медлительны и забывчивы, что не могут выучить даже основы языка, а некоторые столь тупоумны, что немногим отличаются от скота, — их в народе называют дурачками. Может быть, в ответ я услышу, что причина тому — их тела. Но разве согласуется с тем положением, которое мы хотим защищать, то, что душа выбрала себе тело и ошиблась, обманувшись в выборе? Или что душа, самим фактом своего рождения вынужденная войти в тело, не нашла себе другого тела, так как ее уже опередили толпы душ, и, как это бывает в театре с местом в зрительном зале, она заняла ту плоть, которую смогла занять, а не которую хотела? Неужели мы можем говорить подобное и должны ли мы думать подобным образом? Научи же, что мы должны думать, что мы должны говорить, чтобы была для нас убедительной теория о новых душах, созданных для отдельных тел по отдельности.

18. Не об умственных способностях детей, но о тех страданиях, которые они переносят в этой жизни, и я говорил кое-что в своем сочинении «О свободе воли». Я расскажу, что именно я говорил и почему мне недостаточно этого для ответа на вопрос, который мы сейчас обсуждаем, и приведу в этом письме тот самый отрывок из третьей книги трактата. Вот он: «Более серьезная жалоба и, можно сказать, исполненная большего милосердия, касается телесных мучений, которым подвергаются дети, в силу своего возраста не совершившие никаких грехов (если только души, которыми они одушевлены, не появились раньше самих этих людей). Обычно говорят так: „Что плохого они сделали, чтобы так страдать?“ Будто бы может быть какая-то заслуга в невинности, когда нет возможности грешить! И коль скоро Бог совершает нечто благое, исправляя взрослых, которые терзаются, когда страдают и умирают их любимые дети, то почему это не должно происходить? Ведь когда все это заканчивается, то для тех, с кем это произошло, этого уже не будет существовать, а те, ради кого это было сделано, или станут лучше, если они, пережив мирские несчастья, исправятся и изберут более праведную жизнь, или лишатся прощения на грядущем Суде, если

предсуществование душ и некий совершенный ими грех, в заключение Иероним называет «мошеничеством и подстрекательством», с помощью которых оригенисты «пытаются уничтожить истину» (*omnes fraudulentias eorum et cuniculos, quibus nituntur subvertere veritatem*, Hier. Ep. 130. 16).



не захотят обратить свои стремления от тревог этой жизни к жизни вечной. Кто знает, какое благое воздаяние в сокровенных замыслах своих приготовил Бог для младенцев, из-за мук которых смиряется жестокость взрослых, испытывается их вера и проявляется милосердие? Кто знает, какое благое воздаяние приготовил им Бог, если они, хоть и не совершили ничего праведного, все-таки ни в чем не согрешили и все это претерпели? Поэтому не без причины Церковь почитает как святых мучеников тех младенцев<sup>40</sup>, которые были убиты в то время, когда Ирод приказал разыскать и убить Господа нашего Иисуса Христа»<sup>41</sup>.

19. Я сказал это тогда, когда хотел подкрепить ту самую точку зрения, о которой сейчас идет речь. И как я выше упоминал, я пытался показать, что вне независимости от того, какое из четырех мнений о воплощении души истинно, непорочная природа Творца не имеет абсолютно ничего общего с нашими грехами. И поэтому тогда для меня было не важно, какое из этих мнений в действительности можно опровергнуть и отбросить. Ведь какое бы из мнений о душе ни одержало верх над остальными, я, обдумав их все более тщательно, мог быть совершенно спокоен, ибо я показал, что для всех мнений остается неопровержимым то, о чем я говорил. Но сейчас я хочу, если удастся, выбрать одну верную точку зрения на воплощение души, и потому при внимательном рассмотрении мне уже не кажется достаточно убедительной и основательной моя аргументация (ее я привел из своей книги) в защиту той версии, о которой идет речь в этом письме.

20. Ибо обоснованием той версии было то, что я написал выше: «Кто знает, какое благое воздаяние в сокровенных замыслах своих приготовил Бог для младенцев, из-за мук которых смиряется жестокость взрослых, испытывается их вера и проявляется милосердие? Кто знает, какое благое воздаяние приготовил им Бог, если они, хоть и не совершили ничего праведного, все-таки ни в чем не согрешили и все это претерпели?» Но я понимаю, что на полном основании так можно сказать или о тех, кто претерпевает подобное за имя Христово и истинную веру, пусть даже не зная об этом, или о тех, кто уже облечен таинством Христовым, ибо без приобщения к единому Посреднику они не могут освободиться от вечного осуждения; так они могут получить воздаяние и за все то зло, которое они претерпели в разнообразных мирских несчастях. Но теперь наше затруднение нельзя разрешить,

<sup>40</sup>Мф. 2:1–18.

<sup>41</sup>Aug. De lib. arb. 3.68.

если не ответить на вопрос о тех младенцах, которые умирают после ужаснейших страданий без приобщения к христианскому таинству: какое воздаяние мы можем помыслить для них, если вдобавок ко всему их ждет еще и вечное осуждение? На вопрос о крещении младенцев в той же книге я ответил, пусть и неполно, но все же в том объеме, который казался мне подходящим для этого трактата; те мои рассуждения полезны тем, кто мало сведущ в вере или еще не обрел ее. Но тогда я не думал, что следует сказать что-то о вечном осуждении тех младенцев, которые уходят из жизни без крещения, ибо тогда не шла речь о том, о чем идет сейчас.

21. Но даже если мы опустим и оставим без внимания те страдания, которые длятся недолго и, закончившись, не повторяются вновь, неужели подобным образом мы можем оставить без внимания это: «Смерть через одного человека, и через одного человека воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все воскреснут»<sup>42</sup>? Из этого божественного и ясного утверждения Апостола становится достаточно очевидно, что никто не входит в смерть кроме как через Адама и никто не входит в жизнь вечную кроме как через Христа. Вот почему употреблено здесь *все* и *все*, ибо подобно тому, как все люди через первое, то есть телесное, рождение принадлежат к Адаму, так и все люди, которые приходят ко Христу, приходят ко второму, то есть духовному, рождению. Сказано и здесь *все*, и там *все* потому, что как *все* умирают не иначе как в Адаме, так и *все*, кто воскреснет, воскреснет не иначе как во Христе. И поэтому всякого, кто скажет, что кто-то воскреснет во время воскресения мертвых каким-то иным образом, кроме как во Христе, следует ненавидеть как чуму для нашей общей веры. Так же всякий, кто скажет, что во Христе воскреснут и младенцы, которые ушли из жизни без участия в таинстве Его, совершенно точно и пойдет против апостольского пророчества, и осудит всю Церковь, в которой так торопятся с крещением младенцев именно потому, что безусловно верят, что иначе они не смогут воскреснуть во Христе. Нам остается заключить, что те, кто не воскрес во Христе, пребывают в вечном осуждении, как говорит Апостол: «Преступлением одного всем человекам осуждение»<sup>43</sup>. И вся Церковь верит, что младенцы рождаются виновными в этом преступлении, и ты сам установил это с глубочайшим убеждением, как я уже выше упоминал, в своем трактате против Иовиниана

<sup>42</sup>1 Кор. 15:21–22.

<sup>43</sup>Рим. 5:18.

и в толковании на пророка Иону (и, думаю, в других своих сочинениях, которые я не читал или которые я сейчас не смог вспомнить). И так, я ищу причину этого осуждения, на которое обречены младенцы, ибо, если новые отдельные души создаются для отдельных людей, я не вижу никакого греха у душ в этом возрасте, и не верю, что Бог подвергает вечному осуждению душу, в которой Он не видит никакого греха.

22. Должны ли мы утверждать, что в младенце греховна лишь плоть<sup>44</sup>, а душа для него создается новая, и что душа его, живущая в согласии с заповедями Божиими, с помощью благодати Христовой может заслужить нетленность даже для своей обузданной и покоренной плоти? Или мы должны говорить следующее: так как в младенце душа еще не может действовать подобным образом, она, если принимает таинство Христово, обретает для своей плоти с помощью этой благодати то, что пока еще не смогла обрести благодаря своим нравам и поступкам; если же душа младенца погибает без того таинства, то сама она окажется в жизни вечной, от которой ее не смог отлучить ни один грех, а плоть ее не воскреснет во Христе, ибо не приняла перед смертью таинство Его?

23. Об этой версии я никогда ничего не слышал и не читал, но безусловно слышал и веровал, и потому говорил<sup>45</sup>, что наступит время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Его, и изыдут творившие добро в воскресение жизни<sup>46</sup>; это то воскресение, о котором говорится: «и через одного человека воскресение мертвых»<sup>47</sup>, это то воскресение, когда «во Христе все воскреснут»<sup>48</sup>, а «делавшие зло войдут в воскресение осуждения»<sup>49</sup>. Но что нам думать о тех младенцах, которые без крещения покинули свои тела, не успев совершить ни добра, ни зла? В приведенных мной пассажах о них ничего не сказано. Но если их плоть не воскреснет потому, что они не совершили ни добра, ни зла, то не воскреснет плоть и тех, кто, получив благодать крещения, умер в том возрасте, в котором еще не мог совершить ни добра, ни зла. Если же последние воскреснут вместе со святыми, то есть вместе с теми, кто совершал добро, то вместе с кем воскреснут первые, если не с теми, кто совершал зло? Иначе нам придется думать, что некоторые человеческие души не получают свои тела назад ни в воскресение жизни,

<sup>44</sup>Ср. Рим. 8:3.

<sup>45</sup>Пс. 115:1.

<sup>46</sup>Ин. 5:28–29.

<sup>47</sup>1 Кор. 15:21.

<sup>48</sup>1 Кор. 15:22.

<sup>49</sup>Ин. 5:29.

ни в воскресение осуждения, а мысль эта кажется отталкивающей самой своей новизной, даже до того как начнешь ее разоблачать. И потом, кто стерпит, если люди, которые бегут крестить своих младенцев, будут думать, что они делают это не ради их душ, а ради их плоти? Святой Киприан не вводил новых положений, но закреплял основы церковной веры, чтобы исправить тех, кто считал, что не следует крестить младенца до восьмого дня от его рождения, когда говорил<sup>50</sup>, что не плоть не должна погибнуть, но душа. Вместе с некоторыми другими епископами он постановил, что ребенка с полным основанием можно крестить сразу после рождения.

24. Пусть тот, кто не понял в каком-либо сочинении Киприана то, что нужно было понять, думает что ему угодно; но ни у кого не должно быть возражений против совершенно ясного утверждения Апостола, который возвещает, что из-за преступления одного все подвергаются вечному осуждению и что от осуждения этого освобождает лишь Божья благодать через Господа нашего Иисуса Христа — в Нем едином воскреснут все, кто воскреснет. Никто не должен выступать против глубоко укорененной церковной традиции, ибо если спешка при крещении младенцев нужна только для спасения их тел, то тогда крестить можно и мертвых.

25. Коль скоро это так, нужно найти и привести причину, почему подвергаются вечному осуждению души, которые создаются новыми для каждого рождающегося человека в отдельности, когда младенцы умирают без Христова таинства. О том, что они подвергаются вечному осуждению, если таким образом покидают свое тело, свидетельствуют Священное Писание и святая Церковь. Поэтому пусть и моим будет мнение, согласно которому для каждого человека создается новая душа, если оно не противоречит совершенно ясному утверждению Апостола, а если оно ему противоречит, то пусть не будет это мнение твоим.

26. Я не хочу, чтобы мне говорили, что в поддержку этого мнения нужно использовать следующие места из Писания: «Кто образовал дух человека внутри него»<sup>51</sup> и «Кто образовал сердца их по отдельности»<sup>52</sup>. Необходимо нечто чрезвычайно весомое и неоспоримое, что не вынуждало бы нас думать, будто Бог обрекает безвинные души на вечное осуждение. «Создавать» имеет такое же или даже более сильное значение, чем «образовывать», но при этом все же сказано: «Сердце

<sup>50</sup>Сург. Ер. 64. 2–6.

<sup>51</sup>Зах. 12:1.

<sup>52</sup>Пс. 32: 15.

чистое создай во мне, Боже»<sup>53</sup>. Из этого не следует, что в этом пассаже душа желает быть созданной прежде, чем она обретет какое-либо существование. Ибо ее создает, уже существующую, обретение праведности, и образует, уже существующую, верное представление об учении. То, что сказано в книге Экклезиаста («Тогда превратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, который дал его»<sup>54</sup>), не подтверждает то мнение, которое мы хотим разделить; более того, этот пассаж подтверждает другое мнение, согласно которому все души произошли из одной души. По словам приверженцев этого мнения, прах превращается в землю, которой он первоначально и был, а тело, о котором в этом пассаже идет речь, возвращается не к человеку, из которого оно произошло, но к земле, из которой был сотворен первый человек, и подобно этому дух, произошедший из духа того одного человека, возвращается не к нему, но к Господу, который дал его тому человеку. И так как это свидетельство из Писания подтверждает мнение тех людей, но все же не кажется совершенно противоречащим мнению, которое я хочу защищать, я подумал, что следует предупредить Твою Праведность, что не стоит пытаться вызволить меня из этих затруднений с помощью подобных свидетельств. Одним своим желанием нельзя сделать неправду правдой, но если бы было это возможно, я бы хотел, чтобы это мнение оказалось истинным, так же как хочу, чтобы ты привел в его защиту весомые и неоспоримые доказательства, если оно истинно.

27. Это же затруднение преследует тех, кто считает, что Бог посылает в тела души, которые уже где-то существуют и подготовлены для этого от начала божественных творений. Ибо им можно задать тот же вопрос: если непорочные души послушно отправляются туда, куда их посылают, то почему они подвергаются наказанию в младенцах, если те заканчивают жизнь некрещеными? Совершенно одинаковое затруднение мы видим в обеих версиях. Тем же, кто настаивает на том, что отдельные души попадают в отдельные тела за свои проступки в предыдущей жизни, кажется, будто им легче найти решение этого вопроса. Они полагают, что умереть в Адаме значит нести наказания в плоти, которая произошла от Адама; и детей, и взрослых, по их словам, от этой вины освобождает благодать Христова. Верно, истинно, прекрасно, что благодать Христова освобождает от греховной вины и детей, и взрослых. Но я не верю, не допускаю, не соглашаюсь, что

<sup>53</sup>Пс. 50:12.

<sup>54</sup>Еккл. 12:7.

в другой, предыдущей жизни<sup>55</sup> души грешат и из-за этого низвергаются в темницы плоти. Во-первых, не знаю, как можно помыслить что-то более ужасное, чем то, что бесчисленное количество раз за бесчисленные смены веков душам приходится вновь и вновь возвращаться к бремени тленного тела и нести наказания<sup>56</sup>. Во-вторых, если они говорят правду, то кто умирает столь праведным, что нет необходимости беспокоиться, как бы он, согрешив в лоне Авраамовом, не был низвергнут в пламя к тому богачу?<sup>57</sup> Почему он не может грешить, покинув тело, если мог грешить до того, как вошел в это тело? Наконец, согрешить в Адаме (как говорит Апостол, «в ком все согрешили»<sup>58</sup>) и согрешить где-то вне Адама и тем самым оказаться в Адаме, то есть во плоти, которая произошла от Адама, как в темнице, — совершенно разные вещи. Ту версию, согласно которой все души происходят из одной души, я обсуждать не хочу, если это не обязательно; если версия, о которой идет речь в этом письме, соответствует истине, как бы мне хотелось, чтобы ты защитил ее так, чтобы было уже не обязательно обсуждать остальные!

28. Я желаю, я прошу, я возношу горячие молитвы с надеждой на то, что через тебя Господь устранил мое незнание в этом вопросе; но если я окажусь этого недостоин (да не будет так!), то стану просить терпения у Господа Бога нашего, вера в которого не позволяет нам роптать на Него, когда Он не открывает нам на наш стук. Вспомним, что было сказано самим Апостолам: «Многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить»<sup>59</sup>. Что касается меня, то я отнесу к этим вещам и свой вопрос и, сознавая это, не буду досадовать на то, что оказался недостойным, чтобы не оказаться из-за этого еще более недостойным. Я не знаю и многого другого — все упомянуть и перечислить я не могу; и об этом я бы спокойно продолжал не знать, если бы не боялся, что одна из версий о воплощении души может противоречить тому, чего мы придерживаемся с непоколебимой верой, и проникнуть в беззащитные умы. Но прежде чем я узнаю, какую из этих версий следует предпочесть, я со всей уверенностью скажу, что та версия, которая соответствует

<sup>55</sup>Ср. Aug. De civ. D. 11.23.

<sup>56</sup>Ср Aug. De civ. D. 12.21.

<sup>57</sup>Лк. 16:22–23.

<sup>58</sup>Рим. 5:12. Концепция первородного греха в Западной Церкви основывается прежде всего на этом пассаже из послания апостола Павла. Понимание его Августином зависело от латинского перевода; и в версии *Vetus Latina*, и в версии Иеронима предлагается чтение *in quo omnes peccauerunt* (Bouteneff, 2008: 41–42; *Vetus Italica*, Sabatier, 1751: 610).

<sup>59</sup>Ин. 16:12.

истине, не противоречит нерушимой и непоколебимой вере Церкви Христовой, согласно которой только что родившиеся младенцы могут освободиться от вечного осуждения лишь благодатью имени Христова, которую Он вверил нам в своих таинствах.

## СОКРАЩЕНИЯ

- Aug. Contra Sec. *Augustinus. Contra Secundinum Manichaeum // Sancti Aureli Augustini Contra Felicem Manichaeum, De natura boni, Epistula Secundini, Contra Secundinum Manichaeum, Euodii De fide contra Manichaeos, Pseudo-Augustini Commnitorium quomodo sit agendum cum Manichaeis / hrsg. von J. Zycha. — Wien, Leipzig : Tempsky-Freytag, 1892. — S. 905–947. — (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; 25/2).*
- Aug. De civ. D. *Augustinus. De ciuitate Dei libri XI–XXII / hrsg. von B. Dombart, A. Kalb. — Turnhout : Brepols, 1955. — (Corpus Christianorum Series Latina ; 48).*
- Aug. De gen. *Augustinus. De Genesi ad litteram // Sancti Aureli Augustini De Genesi ad litteram, De Genesi ad litteram liber imperfectus, Locutiones in Heptateuchum / hrsg. von J. Zycha. — Wien, Leipzig : Tempsky-Freytag, 1894. — S. 3–435. — (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; 28/1).*
- Aug. De lib. arb. *Augustinus. De libero arbitrio // Aurelii Augustini opera / hrsg. von W. M. Green. — Turnhout : Brepols, 1970. — S. 209–321. — (Corpus Christianorum Series Latina ; 29).*
- Aug. Ep. 143 *Augustinus. Epistula 143 // Sancti Aureli Augustini Hipponensis episcopi epistulae / hrsg. von A. Goldbacher. — Wien, Leipzig : Tempsky-Freytag, 1904. — S. 250–262. — (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; 44).*
- Aug. Retr. *Augustinus. Retractationum libri duo // Aurelii Augustini opera / hrsg. von A. Mutzenbecher. — Turnhout : Brepols, 1984. — (Corpus Christianorum Series Latina ; 57).*
- Сурр. Ep. 64 *Cyprianus. Epistula 64 // Sancti Cypriani episcopi epistularium / hrsg. von G. F. Diercks. — Turnhout : Brepols, 1996. — S. 418–425. — (Corpus Christianorum Series Latina ; 3C).*
- Eu. Ep. 163 *Euodius. Epistula 163 // Sancti Aureli Augustini Hipponensis episcopi epistulae / Augustinus ; hrsg. von A. Goldbacher. — Wien, Leipzig : Tempsky-Freytag, 1904. — S. 520–521. — (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; 44).*

- Hier. Adu. Iouin. *Hieronymus. Aduersus Iouinianum libri duo // Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis presbyteri opera omnia / ed. by J.-P. Migne. — Paris, 1883. — P. 221–352. — (Patrologia Latina ; 23).*
- Hier. Ep. 130 *Hieronymus. Epistula 130 // Sancti Eusebii Hieronymi epistulae / hrsg. von I. Hilberg. — Wien, Leipzig : Tempsky-Freytag, 1918. — S. 175–201. — (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; 56).*
- Hier. Ep. 165 *Hieronymus. Epistula 165 // Sancti Aureli Augustini Hipponensis episcopi epistulae / Augustinus ; hrsg. von A. Goldbacher. — Wien, Leipzig : Tempsky-Freytag, 1904. — S. 541–545. — (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; 44).*
- Hier. In Ionam *Hieronymus. Commentarii in prophetas minores. In Ionam // Sancti Hieronymi presbyteri opera / hrsg. von M. Adriani. — Turnhout : Brepols, 1969. — S. 377–419. — (Corpus Christianorum Series Latina ; 76).*
- Oros. Ad Aug *Orosius. Consultatio siue commenitorium Orosii ad Augustinum de errore Priscillianistarum et Origenistarum // Pauli Orosii opera omnia / ed. by J.-P. Migne. — Paris, 1846. — P. 1211–1216. — (Patrologia Latina ; 31).*
- Ruf. Apol. *Rufinus. Apologia quam pro se misit ad Anastasium Romanae urbis episcopum // Tyrannii Rufini Aquilensis presb. opera omnia / ed. by J.-P. Migne. — Paris, 1878. — 623–628a. — (Patrologia Latina ; 21).*
- Sall. Iug. *Crispus G. S. Bellum Iugurthinum / a cura di E. Malcovati. — Torino : Paravia, 1956.*

#### ИСТОЧНИКИ

- Саллюстий, Гай Крисп.* Югуртинская война // Сочинения / пер. с лат. В. О. Горенштейна. — М. : Наука, 1981. — С. 40–105.
- Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica. En 3 t. T. 3 / sous la dir. de P. Sabatier. — Paris : Apud Franciscum Didot, 1751.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Корсунский А. Р.* Готская Испания : очерки социально-экономической и политической истории. — М. : Издательство Московского университета, 1969.
- Augustine / trans. from the Latin by R. J. Teske. — New York : New City Press, Letters 156–210. — (The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century ; II/3).*



- Augustinus*. Epistula 166 // Sancti Aureli Augustini Hipponensis episcopi epistulae / hrsg. von A. Goldbacher. — Wien, Leipzig : Tempsky-Freytag, 1904. — S. 545–585. — (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; 44).
- Beatrice P. F.* The Transmission of Sin : Augustine and the Pre-Augustinian Sources / trans. from the Italian by A. Kamesar. — Oxford : Oxford University Press, 2013.
- Bouteneff P. C.* Beginnings : Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives. — Grand Rapids (MI) : Baker Academic, 2008.
- Brown P.* Augustine of Hippo : A Biography. — Berkeley, Los Angeles : University of California Press, 2000.
- Chadwick H.* Priscillian of Avila : The Occult and the Charismatic in the Early Church. — Oxford : Clarendon Press, 1976.
- Fürst A.* Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus : Studien zur antiken Theologiegeschichte. — Berlin : De Gruyter, 2011.
- Hunter D. G.* Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity : The Jovinianist Controversy. — Oxford : Oxford University Press, 2009.
- Mandouze A.* Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303–533). — Paris : Éditions du centre national de la recherche scientifique, 1982.
- O'Connell R. J.* The Origin of the Soul in St. Augustine's Later Works. — New York : Fordham University Press, 1987.
- O'Daly G. J. P.* Anima, animus // Augustinus-Lexikon. In 4 Bde. Bd. 1 / hrsg. von C. Mayer. — Basel : Schwabe & Co, 1986. — S. 315–340.
- Rombs R. J.* Saint Augustine and the Fall of the Soul : Beyond O'Connell and his Critics. — Washington : The Catholic University of America Press, 2006.
- Teske R. J.* To Know God and the Soul : Essays on the Thought of Saint Augustine. — Washington : The Catholic University of America Press, 2008.

---

Avreliy Avgustin [Aurelius Augustinus]. 2019. "Pis'mo 166. K Iyeronimu Stridonskomu [Epistola 166]: o proiskhozhdenii chelovecheskoy dushi [ad Hieronymum de origine animae hominis]" [in Russian], trans. from the Latin and annot., with an introd., by P. N. Semenova. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (1), 167–194.

---

## AURELIUS AUGUSTINUS

### EPISTOLA 166

#### AD HIERONYMUM DE ORIGINE ANIMAE HOMINIS

**Translation of:** Augustinus. 1904. "Epistula 166" [in Latin]. In *Sancti Aureli Augustini Hipponensis episcopi epistulae*, ed. by A. Goldbacher, 545–585. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 44. Wien and Leipzig: Tempsky-Freytag.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-167-194.

## REFERENCES

- Augustine. Letters 156–210. . Trans. from the Latin by R. J. Teske. The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century, II/3. New York: New City Press.
- Beatrice, P. F. 2013. *The Transmission of Sin: Augustine and the Pre-Augustinian Sources*. Trans. from the Italian by A. Kamesar. Oxford: Oxford University Press.
- Bouteneff, P. C. 2008. *Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*. Grand Rapids (MI): Baker Academic.
- Brown, P. 2000. *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Chadwick, H. 1976. *Priscillian of Avila: The Occult and the Charismatic in the Early Church*. Oxford: Clarendon Press.
- Crispus, Gaius Sallustius. 1956. *Bellum Iugurthinum* [in Latin]. Ed. by E. Malcovati. Torino: Paravia.
- Fürst, A. 2011. *Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus: Studien zur antiken Theologiegeschichte* [in German]. Berlin: De Gruyter.
- Hunter, D. G. 2009. *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*. Oxford: Oxford University Press.
- Korsunskiy, A. R. 1969. *Got'skaya Ispaniya [Gothic Spain]: ocherki sotsial'no-ekonomicheskoy i politicheskoy istorii [Essays on Social-Economical and Political History]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta.
- Mandouze, A. 1982. *Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303–533)* [in French]. Paris: Éditions du centre national de la recherche scientifique.
- O'Connell, R. J. 1987. *The Origin of the Soul in St. Augustine's Later Works*. New York: Fordham University Press.
- O'Daly, G. J. P. 1986. "Anima, animus" [in Latin, Ancient Greek, and German]. In vol. 1 of *Augustinus-Lexikon*, ed. by C. Mayer, 315–340. 4 vols. Basel: Schwabe & Co.
- Rombs, R. J. 2006. *Saint Augustine and the Fall of the Soul: Beyond O'Connell and his Critics*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Sabatier, P., ed. 1751. [in Latin and Ancient Greek]. Vol. 3 of *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae seu Vetus Italica*. 3 vols. Paris: Apud Franciscum Didot.
- Sallyustiy, Gay Krisp. 1981. *Yugurtinskaya voyna [Jugurthine War]* [in Russian]. In *Sochineniya*, trans. from the Latin by V. O. Gorenshteyn, 40–105. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Teske, R. J. 2008. *To Know God and the Soul: Essays on the Thought of Saint Augustine*. Washington: The Catholic University of America Press.

## «Шестоднев» свт. Василия Великого

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-195-244.

Название «На шестоднев» (εἰς τὴν ἑξαήμερον, sc. κοσμοποιῶν) отсылает к жанру иудео-христианской литературы, посвященной толкованию Книги Бытия, т. е. собственно шести дням творения. Впоследствии за такими толкованиями тоже утвердилось название «Шестоднев» (Van Winden, 1988: 1251–1252).

«Шестоднев» Василия Великого, епископа Кесарии Каппадокийской — первое из полностью дошедших до нас христианских толкований Книги Бытия. Он должен был опираться на развитую экзегетическую традицию, которая, однако, плохо сохранилась (Robbins, 1912: 36–41).

Авторство Василия признается за девятью гомилиями, посвященными толкованию Быт. 1.1–28. Василий комментирует Бытие в переводе Семидесяти, лишь изредка отсылая к другим греческим переводам, которые могли быть ему известны по «Гекзаплам» Оригена (Field, 1875a). Авторство двух гомилий о сотворении человека, в рукописной традиции иногда добавляемых к девяти подлинным, остается спорным, хотя и принимается многими авторитетными учеными (Rousseau, 2008).

В тексте гомилий есть указания на то, что они были произнесены на протяжении пяти дней во время Великого поста: по две, утром и вечером, в первые два дня, затем одна, затем снова два дня по две гомилии в день. По подсчетам Ж. Бернарди, речь идет о феврале–марте 378 г., то есть незадолго до смерти святителя (Bernardi, 1968: 47). Другие исследователи предлагают более осторожную датировку, относя гомилии к последним годам жизни Василия (Naldini, 1990: XVII; Gribomont, 1981: 30–31). Традиционная дата смерти — 1 января 379 г., но возможно раньше (Rousseau, 1994: 360–361).

Хотя Григорий Нисский пишет (GNO IV.1: 10) о «простоте» аудитории, к которой были обращены гомилии его старшего брата (на что есть указания и в самом тексте, см. Vas. Hex.3.1, 4.7), следует допустить, что часть аудитории все же была достаточно хорошо образована, чтобы следить за рассуждением святителя (Sandwell, 2011: 542).

Характер аргументации и структура гомилий позволяют говорить о том, что они произносились не *ex promptu* (Naldini, 1990: XVII). Как

минимум, их произнесению предшествовала подготовительная работа с источниками. Учитывая слабое здоровье и епископское служение Василия в последние годы его жизни, эти источники должны были включать в себя разного рода компендии и школьные сводки (Amand de Mendieta, 1985). Подробное исследование этих источников не входит сейчас в наши задачи; отметим лишь, что среди философских текстов, с которыми Василий Великий был знаком непосредственно, скорее всего был «Тимей» Платона<sup>1</sup>, а также сочинения Филона Александрийского и Оригена. Обращает на себя внимание и хорошее знакомство святителя с Аристотелем, однако сложно указать на конкретный текст, из которого проистекают эти знания (Jacks, 1922: 82–104). Этот вопрос мы вынуждены отложить для дальнейшего рассмотрения. Отмечавшееся некогда влияние Посидония (Gronau, 1914) сильно преувеличено (Морескини, Горбунова, 2011: 614).

Принято считать, что «расхождение библейского мировоззрения с языческим греческим» в «Шестодневе» носит философский, но не «научно-информационный» характер (Мейендорф, 1992: 151–152). Отсутствие расхождений между наукой и Библией в «Шестодневе» подчеркивается так часто (ср. Бурмистров, 2005: 137), что сама возможность такого расхождения может показаться основной темой этих гомилий. Однако было бы анахронизмом предполагать такого рода беспокойство у автора, который рассматривал «физику» как раздел философии и не допускал, в отличие от мыслителей XII–XIII вв., что истины религии и философии (во всяком случае, подлинной философии) могут быть различны. Противопоставление «естественного богословия» и «богословия Откровения» (и вся соответствующая проблематика, о которой см. Михайлов, 2015: 55–80) также не определяет содержания гомилий: «естественное созерцание», как его понимает Василий Великий, беспомощно без руководства Писания (Fedwick, 1979: 92).

Задача, которая стоит перед свт. Василием при написании этого текста, касается не подлинных или мнимых расхождений между «наукой» и Писанием, а методов и пределов человеческого познания вообще и богопознания, в частности. Уже в трактате «Против Евномия» 1.13 Василий, полемизируя с аномеями, настаивает на принципиальной непознаваемости сущности даже чувственно воспринимаемых вещей, понятой как бескачественный субстрат (см. Бирюков, 2009, с библиографией):

<sup>1</sup>О статусе этого диалога как «платонической Библии» см. Runia, 1986: 57.

Постигаемое в земле чувством есть или цвет, или объем, или тяжесть, или легкость, или вязкость, или сыпучесть, или жесткость, или мягкость, или холодность, или теплота, или вкус, или различия в очертании. Но ничто из этого [аномеи] не назовут сущностью. [...] Они, не зная даже того, какова природа попраемой ими земли, хвалятся, что проникли в самую сущность Бога всяческих (SC 299: 216; перевод Творения: 193–194).

Тот же пример находим в гл. 8 первой гомилии на шестоднев. Вместо указаний на сущности земли и неба Моисей говорит о том, что мир создан Богом, и указывает на особый порядок, или благоустройство (δικακόσμησις) «во всем видимом» (гл. 1). Именно этот порядок возводит человека к мысли о величии Творца; как читаем в гл. 6, мир, будучи «школой богопознания», направляет ум «от видимого и чувственно воспринимаемого до созерцания невидимого, по слову апостола: *Ибо невидимое Его от создания мира через рассматривание творений видимы* (Рим. 1:20)». С аллюзией на тот же стих из ап. Павла Василий пишет в беседе на Псалом 32:

Если, говорит псалом, видишь небо и порядок в нем — это для тебя руководитель в вере, потому что указывает собой на Художника (τὸν τεχνίτην). Если же рассматриваешь порядок (δικακόσμησεις) на земле — и чрез это опять возрастает вера твоя в Бога, ибо, не плотскими очами познав Бога, уверовали мы в него, но силою ума посредством видимого усматриваем Невидимого (τῆ τοῦ νοῦ δυνάμει διὰ τῶν ὁραμένων τὸν ἀόρατον καθ' ὁραμα) (In Psalmum 32, 3; PG 29: 329.21–28; Творения: 519).

В этом отношении программа богопознания Василия Великого отмечена влиянием Оригена (Bouteneff, 2008: 132). Отвечая на обвинения Цельса (Orig. Contr. Cels. VI.19–20; GCS 3: 90–91), Ориген сближает описание блаженных видений души в «Федре» Платона (Pl. Phaedr. 247c3–d1) с «вечной славой» из 2 Кор. 4:17–18 («когда мы смотрим не на видимое, но на невидимое: ибо видимое временно, а невидимое вечно»). Под «видимым», поясняет Ориген, апостол имеет в виду чувственный мир, под «невидимым» — умопостигаемый. После тягот здешней жизни мы надеемся, добавляет он, вечно наслаждаться зрелищем «невидимых» Бога, созерцая их уже не «в творениях», как от создания мира (Рим. 1:20), но, по словам Апостола, «лицом к лицу» (1 Кор. 13:12), потому что «когда настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится» (1 Кор. 13:10). Это не значит, что христиане считают возможным познание Бога через чувства (Orig. Contr. Cels. VII.38; GCS 3: 188–189): в этой жизни человеку подобает начинать познание

с чувственного (ср. Рим. 1:20), постепенно восходя к природе умопостижимого (τῶν νοητῶν), наблюдая его «лицом к лицу» (1 Кор. 13:12).

В богословии Василия Великого «видимое», через которое человек восходит к познанию Бога, соотносится с божественными «действиями», или «энергиями» (о которых см. Кривошеин, 1968, цит. по Творения: 1097). Это понятие является центральным не только для трактата «Против Евномия», но и для «Шестоднева», где Василий Великий, объясняя употребление глагола «сотворил» в Быт. 1:1, проводит сравнение с творческими искусствами:

...целью теоретических искусств является деятельность ума, а практических — само движение тела. [...] В самом деле, танец и игра на флейте не преследуют никакой цели, но их действие (ἐνέργεια) замыкается само на себя. Что же касается творческих искусств, то, даже когда их действие (ἐνέργεια) прекращается, остается произведение (ἔργον). [...] Итак, мир — это искусное устройство, доступное всякому человеку для созерцания, благодаря которому можно познать мудрость Творца.

Таким образом, интерес свт. Василия к космологической проблематике обусловлен не полемикой с античной физикой, а ролью физики в его собственной программе богопознания. Согласно усвоенной от александрийцев схеме «этика-физика-эпоптика» (Алиева, 2017: 352), Василий Великий рассматривает «физику» как промежуточную ступень между «этической подготовкой к длительному восхождению и предельно возможной для человека степенью совершенства» (Михайлов, 2015: 80).

Но какую роль в таком случае играют в гомилии «опровержения» (ἔλεγχος, см. гл. 2) древних натурфилософов? Хотя свт. Василий подчеркивает, что такие «опровержения» излишни, он делает это лишь для того, чтобы дать возможность «внешним» мудрецам самим друг друга опровергать (ср. гл. 11). Конфликтующие мнения философов касаются материальных начал (элементы или «атомы», см. гл. 2); оснований земли и причин ее неподвижности (гл. 8–10); небесного состава и «пятого элемента» (гл. 11), а также вопроса о божественности неба (гл. 3). Можно предположить, что такого рода доксографическая сводка выполняет катартическую функцию, которая в античной философии прочно ассоциируется с эленхосом (Riedweg, 1987: 17–21). О необходимости «очищения» Василий Великий говорит в гл. 1, где речь идет об избавлении от «житейских попечений»; насколько можно судить по Ер. 2.2 Григорию Богослову, это предполагает и избавление от ложных мнений (τῶν ἀνθρώπων διδασμάτων). Таким образом, вся первая

беседа, посвященная толкованию Быт. 1:1, оказывается своего рода очищением и приготовительным наставлением; это объясняет, почему в начале второй беседы Василий Великий отсылает к этому стиху как к *προαῦλια τῶν ἀγίων* и *προτύλαια τοῦ νοοῦ* (GCS NF 2: 21).

«Шестоднев» Василия оказал большое влияние как на восточно-христианскую традицию (Григорий Нисский, Иоанн Филопон), так и на западное христианство. Амвросий Медиоланский был хорошо знаком с греческим текстом и использовал его при работе над своим «Шестодневом» (Henke, 2000); другие авторы (в том числе Августин, Беда, Роберт Гроссетест и Фома) опирались на выполненный ок. 400 г. перевод Евстафия (Amand de Mendieta, Rudberg, 1958)<sup>2</sup>. Новые латинские переводы были выполнены в эпоху Возрождения (Backus, 1990: 83–96). Первая публикация греческого текста предпринята Эразмом в 1532 г.

К VII–IX вв. относят схолии к «Шестодневу» (прежде всего, к первой гомилии), в которых представлен богатый доксографический материал (Pasquali, 1910). Поскольку содержание этих схолий русскоязычному читателю неизвестно, мы постарались по мере возможности учесть их в примечаниях. Однако надо иметь в виду, что догадки схолиаста далеко не всегда удачны, а иногда (как в случае с «колодцами» Демокрита, см. ниже прим. 106) и просто избыточны, так что они будут скорее интересны историкам ранней греческой философии (см. главу «The Doxographica Pasquali and the Hexaemeron tradition» в кн.: Mansfeld, Runia, 1997: 306–311), чем патрологам. Добавления к схолиям, изданные Cataldi Palau, 1987, мы не рассматриваем, так как они не содержат доксографического материала. Poljakov, 1985: мало что добавляет к изданию Паскуали.

Перевод выполнен нами с критического издания GCS NF 2; мы учитывали греческий текст и латинский перевод в PG 29 (это перепечатка бенедиктинского издания 1721–30 гг.), а также французский перевод и комментарии в SC 26 (где тоже использован греческий текст бенедиктинцев, см. SC 26: 73). Поскольку в исследовательской литературе принято давать пагинацию по PG 29, мы указываем страницы по этому изданию в квадратных скобках. Без скобок указан номер главы по тому же изданию, принятый и в SC 26. В нашем распоряжении был исправленный русский перевод ТСО под ред. о. Виктора Зайцева и П. К. Доброцветова (см. Творения). Этот текст мало чем отличается

<sup>2</sup>Подробнее о рецензии см. *The Reception of the Church Fathers in the West* 1997: 208, 345 et passim.

от дореволюционного издания; в нем учтена большая часть примечаний в SC 26, но есть и ошибки (см., напр., прим. 1 на с. 323). Подробные комментарии к переводу Нестеровой (Нестерова, 1996) содержат много полезных наблюдений.

Предполагая, что перевод может быть полезен тем, кто обращается к греческому тексту, мы отметили в примечаниях некоторые отступления Василия от аттической языковой нормы.

В библиографии приведены издания источников, цитаты из которых встречаются в примечаниях; в остальных случаях ссылки на греческих и латинских авторов — согласно с TLG и РН; использованные переводы упомянуты в списке литературы. В ряде случаев комментарии отсылают к доксографу Аэцию, которого мы цитируем по Дильсу (DG); русский перевод, если таковой доступен, принадлежит Лебедеву (ФРГФ, где соответствующий текст приводится как «Мнения философов»). Переводы Нового Завета следуют за синодальным текстом; переводы Ветхого Завета, как правило, принадлежат переводчику.

Этот перевод обсуждался в рамках Патристического семинара в Греко-латинском кабинете Ю. А. Шичалина в 2018/19 уч. году; я благодарна постоянным слушателям этого семинара за ценные замечания, позволившие улучшить первоначальную версию, а также Ю. А. Шичалину и П. Б. Михайлову за поправки к первой редакции перевода.

*О. В. Алиева*



## ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ БЕСЕДЫ НА ШЕСТОДНЕВ\*

### БЕСЕДА ПЕРВАЯ

1. [4А] *В начале сотворил Бог небо и землю*<sup>1</sup>. Тому, кто намерен рассказать об устройении мира<sup>2</sup>, подобает в начале своей речи упомянуть о начале (ἀρχήν)<sup>3</sup> благоустройства (διακοσμήσεως)<sup>4</sup> во всем видимом<sup>5</sup>. В самом деле, творение неба и земли, учение о котором он намерен преподавать (παρὰδιδόσθαι)<sup>6</sup>, произошло не само собою (αὐτομάτως)<sup>7</sup>, как вообразили некоторые, а получило причину (αἰτία) от Бога. Какой слух достоин выслушать этот великий рассказ? После какой подготовки следует душе приступить к изучению столь великих предметов? — Она должна быть чиста от страстей плоти, не помрачена житейскими

\*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © О. В. Алиева. Оригинал: *Basiliius von Caesarea. Homilien zum Hexaemeron* / hrsg. von S. Y. Rudberg, E. Amand de Mendieta. — Berlin : Akademie Verlag, 1997. — (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte (NF) ; 2).

<sup>1</sup>Быт. 1:1.

<sup>2</sup>Т. е. Моисею.

<sup>3</sup>С. Жие (SC 26: 87) переводит ἀρχή как «le principe», подразумевая Творца. Однако Ван Винден обращает внимание на то, что в тексте артикль отсутствует: святитель хвалит Моисея не за то, что упомянул о Боге как начале всего, но о том, что он вообще упомянул о (некоем) начале. Ван Винден переводит: «It is an appropriate beginning to start with a beginning». В этом случае акценты смещаются: Моисей, употребивший формулу ἐν ἀρχῇ, противопоставляется не тем, кто отрицает роль Бога в творении мира, а тем, кто понимает это творение атемпорально (Van Winden, 1997a). См. ниже прим. 41.

<sup>4</sup>Благоустройство мира у Василия регулярно связывается с познанием Бога. В гомилии «На упивающихся» (In ebriosos 6; PG 31: 456.26) читаем, что у пьяниц нет времени заметить красоту миропорядка, чтобы уразуметь Творца. В гомилии на Псалом 32 (In Psalmum 32 6; PG 29: 329.24) «небо и порядок в нем» указывают собой на Создателя.

<sup>5</sup>Василий говорит лишь о видимом мире, который имеет начало во времени. Про τῶν ὄντων διακοσμήσεως идет речь ниже, в гл. 5; см. Van Winden, 1997b: 14.

<sup>6</sup>Технический термин («учить», «преподавать»). Согласно характерной для античного платонизма последовательности, «учению» предшествовало «очищение», а вечно этот процесс философское «созерцание», или эпоптия, под которым у христианских писателей часто понимается богословие. См. Алиева, 2017.

<sup>7</sup>Это относится не только к материалистическим теориям происхождения мира в результате соединения элементов (ср. SC 26: 87), но и к эманационным концепциям в духе Плотина. См. Van Winden, 1997a: 122.

заботами<sup>8</sup>, деятельна, пытлива, внимательна к тому, что позволяет извлечь достойное представление о Боге.

Но прежде чем рассмотрим точность (ἀκριβείαν)<sup>9</sup> отдельных слов и [5A] постигнем великий смысл, заключенный в этих малых звуках, давайте задумаемся, кто же с нами беседует: даже если глубина авторского замысла (τῆς βαθείας καρδίας)<sup>10</sup> останется недоступной для нашего немощного разума, то, по меньшей мере, сам по себе авторитет (ἄξιότητά)<sup>11</sup> писателя побудит нас прислушаться к его словам.

Итак, автором этого сочинения является Моисей. Тот самый Моисей, о котором сказано, что он уже в грудном возрасте был прекрасен у Бога<sup>12</sup>; которого дочь фараона и усыновила, и воспитала по-царски, дав ему в наставники египетских мудрецов<sup>13</sup>. Тот самый Моисей, который, возненавидев величие владык и вернувшись в униженное состояние своих соплеменников, предпочел страдать с народом Божиим, нежели иметь временное греховное наслаждение<sup>14</sup>. Тот самый Моисей [5B], который обладал врожденной любовью к справедливому<sup>15</sup> (ведь даже

<sup>8</sup>Свобода не только от страстей, но и от житейских попечений представлены как необходимые условия богопознания в Bas. Ep. 2, а также в двух книгах «О крещении»; см. особ. De baptismo I.2; SC 357: 84, где (I) соблодение заповедей и (II) продажа имени в евангельском рассказе о богатом юноше (Мф. 19:16–22) представлены как необходимые этапы подготовки к тому, чтобы стать учеником Господа.

<sup>9</sup>Ср. In Psalmum 13 (PG 29: 217.9): «Смотри, какая точность в словах (τῶν ῥημάτων τὸ ἀκριβές) и насколько каждое выражение поучительно». См. Bartelink, 1963: 88.

<sup>10</sup>Букв. «глубокое сердце» (Пс. 63:7), в приписываемых Оригену толкованиях выражение это объясняется так: Καρδία βαθεῖά ἐστὶν ἡ θεωρήσασα τὸ βάθος τοῦ πλούτου καὶ τῆς γνώσεως τοῦ Θεοῦ (PG 12: 1492.41–42). Синонимичное выражение τὸ βάθος τῆς διανοίας встречается у Василия в Bas. Adol. 2.28 применительно к духовному смыслу Писания, которое он также характеризует на мистериальном языке как τὰ ἀπόρρητα; аналогично τὸ βάθος τῆς διανοίας и τὰ ἀπόρρητα сталкиваются в начале второй гомилии на шестоднев, GCS NF 2: 21.

<sup>11</sup>В греческом нет точного аналога лат. *auctoritas*; ср. In principium Proverbiorum, 2 (PG 31: 388.44–46): Ἀξιότητά γὰρ τοῦ διδάσκοντος εὐπαράδεκτον μὲν τὸν λόγον καθίστησι (речь идет о Соломоне как авторе Книги Притчей).

<sup>12</sup>Исх. 2:2; Деян. 7:20.

<sup>13</sup>Исх. 2:10. Про воспитателей Моисея Исход умалчивает, но ср. Деян. 7:22. О том, что Моисей обязан своей мудростью полученному в Египте образованию, вслед за Филоном говорит Климент Александрийский (Stromata 1.23.153) и другие христианские авторы. Образование Моисея как необходимая подготовка к «созерцанию сущего» упомянуты у Василия в Bas. Adol. 3.12–14.

<sup>14</sup>Евр. 11:25.

<sup>15</sup>Рассказывая об образовании Моисея в Египте в De vita Mosis 1.21, Филон Александрийский говорит, что его «природа» превосходила всякое обучение.

до того, как ему была вверена власть над народом, он из естественного отвращения к пороку открыто карал смертью дурных людей<sup>16</sup>); который был изгнан теми, кому он творил добро<sup>17</sup>, и, охотно покинув египетскую суету, достиг Эфиопии<sup>18</sup>, где, удалившись от всех дел, целых сорок лет<sup>19</sup> предавался созерцанию сущего<sup>20</sup>. Тот самый, кто, достигнув уже восьмидесяти лет, видел Бога<sup>21</sup> — насколько это доступно для человека, а точнее — как никому другому не доводилось, согласно свидетельству самого Господа: *Если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним*— [5С] *не так как с рабом Моим Моисеем: он верен во всем дому Моем, устами к устам говорю Я с ним, явно, а не в гаданиях* (οὐ δι' αἰνυμάτων)<sup>22</sup>. Так вот он, наравне с ангелами удостоенный лицом к лицу (αὐτοπροσώπου)<sup>23</sup> видеть Бога, говорит с нами о том, что слышал. Итак, выслушаем слова истины: они изрекаются<sup>24</sup> не в *убедительных [речах]*<sup>25</sup> челове-

<sup>16</sup>Ср. Исх. 2:11–12.

<sup>17</sup>Исх. 2:15.

<sup>18</sup>В Исходе говорится о бегстве Моисея в Мадямскую землю, а не в Эфиопию. Как отмечает Жие (SC 26: 90), ВВ может опираться на неизвестный нам вариант текста; в Числ. 12:1 упоминается жена эфиоплянка.

<sup>19</sup>Деян. 7:30. О том, что Моисей первое сорокалетие изучал египетскую мудрость, а второе — упражнялся в созерцании, читаем и в «Толковании на пророка Исайю» (Bas. Enag. in Is. 6.45), см. Harl, 1967. Об авторстве см. Липатов, 2011.

<sup>20</sup>Жие предлагает понимать как «созерцание (подлинно) сущих» (SC 26: 90), но в «Шестодневе» Василия «в большинстве случаев [...] объектом созерцания ясно выступает сотворенный мир» (статья А. Грюнерт в этом выпуске).

<sup>21</sup>GCS NF 2: 3 отсылает к Исх. 33:11; вероятно отсылка к Исх. 3:2 (неопалимая купина), ср. Деян. 7:30.

<sup>22</sup>Числ. 12:6–8.

<sup>23</sup>Ср. 1 Кор. 13:12 (πρόσωπον πρός πρόσωπον; здесь и далее цит. по NA 28). Как справедливо замечает Нестерова, 1996. 206, Моисей у Василия сознательно готовит свой ум к ожидающей его встрече с Богом; святитель намеренно изображает Моисея анахоретом, ничего не упоминая про его женитьбу, о которой сказано в книге Исход.

<sup>24</sup>SC 26: 91 и GCS NF 2: 3 читают ῥημάτων οὐκ ἐν πειθοῖς [...] λαληθεῖσιν, при этом Жие видит в λαληθεῖσιν попытку компенсировать отсутствие существительного в 1 Кор. 2:4 (см. прим. 25). Это грамматически невозможно из-за отсутствия артикля перед причастием, поэтому мы вместе с PG 29: 6n13 предпочитаем чтение λαληθέντων, встречающееся в Paris. Gr. 476 (X в.); Lond. B. M. Arundel 532 (IX–X в.); Vat. Gr. 413 (IX–X в.). Если читать λαληθεῖσιν, то следует понимать это как аттракцию.

<sup>25</sup>1 Кор. 2:4: οὐκ ἐν πειθοῖ[s] σοφίας [λόγοις] ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως. Текст 1 Кор. представляет трудность по нескольким причинам: форма πειθός (= πειθῶς) не встречается до 1 Кор.; предлагалось понимать ее как существительное, однако у πειθῶ нет форм множественного числа; вариант πειθοῖ засвидетельствован хуже и неудобопонятен вместе с λόγοις (Fitzmeyer, 2008: 172). Вероятно, в тексте

ческой *мудрости*, но в *изученных от Духа*<sup>26</sup>, а цель их — не успех у слушателей, а спасение учеников.

2. *В начале сотворил Бог небо и землю.* От изумления<sup>27</sup> пред смыслом этих слов речь моя замирает. О чем сказать прежде, с чего начать толкование? Обличу (ἐλέγξω) ли безумие внешних [писателей] [8А] или воспою нашу истину? Множество трактатов написали о природе (περὶ φύσεως)<sup>28</sup> греческие мудрецы, и ни одно из их рассуждений не осталось неизменным и незыблемым: всегда последующее опровергает (καταβάλλοντος) то, что было до него. Так что обличать их (ἐλέγχειν) — не наша забота: довольно и того, что они сами себя сокрушают<sup>29</sup>.

Действительно, не ведая Бога, они не могли допустить, что возникновением вселенной руководит разумная причина, но согласно с изначальным своим заблуждением пришли к ложным выводам и обо всем остальном. Поэтому одни прибегли к материальным основаниям, приписывая причину вселенной *стихиям мира*<sup>30</sup>. Другие вообразили

ВВ слово λόγους отсутствовало, однако он должен подразумевать его по аналогии с 1 Кор. 2:13 (см. след. комм.).

<sup>26</sup> 1 Кор. 2:13: οὐκ ἐν διδακτοῦς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ἀλλ' ἐν διδακτοῦς πνεύματος.

<sup>27</sup> τὸ θαῦμα («удивление», «восхищение») и однокоренные слова неоднократно встречаются в тексте гомилий; Bernardi, 1968: 53 пишет о том, что акт творения становится для ВВ «чередой чудес», в чем он видит стремление угодить аудитории. Однако в Ер. 235,3 еп. Амфилохию «осмысление чудес» представлено как необходимая составляющая богопознания. К сказанному о «чудесах» и их роли в богопознании (Алиева, 2016: 66–67) мы могли бы добавить указание на возможное влияние Пс. 104:2 (πάντα τὰ θαυμάσια) и Пс. 104:5 (μνήσθητε τῶν θαυμασίων αὐτοῦ, ὧν ἐποίησεν). Этот псалом — одна из немногих отсылок к шестодневу в рамках Танаха (Bouteneff, 2008: 13). В литературе проводились сопоставления с евхаристической молитвой Василия Великого, где тоже упомянуты «чудеса» (Louth, 2009: 11–12).

<sup>28</sup> Отсылка к традиционному названию натурфилософских сочинений.

<sup>29</sup> Этим аргументом пользовались не только апологеты (Apologia 44 и Apologia secunda 10; Tatianus, Adversus Graecos 3 и 25 и др.), но и античные скептики (Sext. Adv. math. 9.29). Евсевий Кесарийский посвящает этому всю четырнадцатую книгу «Евангельского приготовления» (SC 338).

<sup>30</sup> Кол. 2:8, 2:20 и Гал. 4:3. Греч. στοιχεῖον означает «первоначало», прежде всего материальное: земля, воздух, вода, огонь (лат. *elementum*). Критика тех, кто обожествляет стихии, уже у Климента в «Протрептике» (Protrepticus 5,64; SC 2bis: 128).

Среди тех, кто началом всего считал материальные элементы, схолиаст (Sch. 1, Pasquali, 1910: 195) упоминает Фалеса (вода), Гиппаса и Гераклита (огонь), Диогена из Аполлонии (воздух), Ферекида (земля), Эмпедокла (все четыре). Ср. Аристотель (Ar. Met. A.3.983b–984a), где, однако, не представлен Ферекид, зато упомянут Анаксимен (воздух).

(ἐφαντάσθησαν), что природа видимого сводится к атомам и амерам<sup>31</sup> и к частицам и порам<sup>32</sup>. Когда неделимые тела то соединяются друг с другом, то [8В] рекомбинируются<sup>33</sup>, — это сопровождается возникновением и гибелью, причем более прочное сцепление атомов приводит к большей устойчивости (τῆς διαμονῆς) тел<sup>34</sup>.

Поистине *науچью ткань плетут*<sup>35</sup> те, кто так пишет, поскольку земле и морю они назначают столь слабые и попросту несуществующие (ἀνυποστάτους)<sup>36</sup> начала. Ведь они не умели сказать: *В начале сотворил Бог небо и землю*, и потому ошибочно решили, что все в мире носится в неуправляемом беспорядке (ἀκυβέρνητα καὶ ἀδιοίκητα), словно по воле случая, — оттого, что сами они исполнены безбожия.

Чтобы с нами не случилось того же, повествующий о сотворении мира<sup>37</sup> сразу же, с первых слов, осветил нашу мысль именем Бога, говоря:

<sup>31</sup>Схолиаст (Sch. II, Pasquali, 1910: 195) указывает на атоанизм Левкиппа, Демокрита, Метродора [Хиосского] и Эпикура. «Амеры» отсылают к учению Диодора Крона, представителя мегарской школы (ср. Stob. Anth. 1.10.16).

<sup>32</sup>Нестерова, 1996: 208 считает, что ὄγκοι καὶ πόροι означают не «крючки и выемки» (ср. SC 26: 93), а «комки (вещества)» и «поры»: крючки и выемки атомов не могут рассматриваться как элементы. Она видит тут отсылку не к атомистам, а к Эмпедоклу (ὄγκοι упомянуты в 31 А 43 DK (ФРГФ: 354) = Aet.1.17.3 (DG 315); πόροι в Ar. De gen. et corr. 1.8.325b (31 А 87 DK = ФРГФ: 373) и у Феофраста (31 А 86 DK = ФРГФ: 373). Гораздо более вероятно предположение схолиаста (Sch. II–III, Pasquali, 1910: 195), что речь про врача Асклепиада Вифинского (кон. II – первая треть I в. до Р. X.), развившего некоторые идеи атоанизма. Ср.: Sext. Purr. 3.32: Ἀσκληπιάδης ὁ Βιθυνὸς ἀνὰρμους ὄγκους; Ps.-Gal. 18.15. Гален Пергамский часто ссылается на Асклепиадовы «частицы и поры», см., напр., De placitis Hippocratis et Platonis 5.3.18. Полемика с Асклепиадом и другими атомистами содержалась в трактате «О природе» еп. Дионисия Александрийского (ум. ок. 265 г.), выдержки из которого сохранились у Евсевия (SC 338: 190).

<sup>33</sup>Глагол μετασυκρίνω (*haraх* у ВВ), как и существительное μετασύκρησις, встречается почти исключительно в медицинской литературе, причем Гален признается, что этот термин, употребившийся представителем методической школы Фессалом, ему представляется бессмысленным (De meth. med. 10.267). Сами методисты, опираясь на теорию Асклепиада, связывали μετασύκρησις с воздействием на поры, ср. LSJ s. v. μετασυκρίνω. Схолиаст приписывает этот взгляд Эпикуру (Sch. IV, Pasquali, 1910: 196).

<sup>34</sup>То же объяснение различной устойчивости (ἢ διαμονῆ) тел приводится у Евсевия (Praer. ev. XIV.25.5; SC 338: 196) со ссылкой на Дионисия.

<sup>35</sup>Ис. 59:5.

<sup>36</sup>ἀνυποστάτους откликается на ἐφαντάσθησαν выше. Ср. DL. IX.97–99, где приводится мнение скептиков: «[Причина] только мыслится, а не существует (ἐπινοεῖται μόνον, ὑπάρχει δ' οὐ) [...] Соответственно с этим начал Вселенной не существует (τὸ ἀνυποστάτους εἶναι τὰς τῶν ὄλων ἀρχάς)».

<sup>37</sup>Т. е. Моисей.

*В начале сотворил Бог.* [8С] Что<sup>38</sup> за прекрасный порядок<sup>39</sup>! Первым упомянул «начало», дабы никто не счел мир безначальным (ἀναρχον)<sup>40</sup>; затем добавил «сотворил», показывая тем самым, что сотворенное — это малейшая доля того, на что способен Творец. Подобно тому как гончар, изготовив при помощи одного искусства бессчетное множество сосудов, не истощит ни искусства, ни способности [к творчеству], — точно также и Творец этой вселенной, чья творческая способность бесконечно превосходит потребное для одного мира, одним движением воли привел к бытию все величие видимых<sup>41</sup>.

Стало быть, если мир имеет начало и сотворен, исследуй, кто дал ему начало и кто сотворил. А вернее, чтобы ты в своем исследовании не уклонился где от истины, руководствуясь человеческими рассуждениями, учение [Моисея] предупредительно наложило [9А] на наши души, словно печать и защиту<sup>42</sup>, досточтимое имя Бога: *В начале со-*

<sup>38</sup>В восклицательных предложениях вопросительное местоимение τί встречается у ВВ *more posteriorum* (Trunk, 1911: 36). Такое употребление характерно для библейского греческого, ср. Мф. 7:14 (τί στανή ή πύλη) и BDF: 156 (§ 299).

<sup>39</sup>Порядок (τάξις) — важная характеристика как видимого мира, так и Писания; Kustas, 1981: 238 обращает внимание на замечание Василия о «порядке и последовательности» заповедей в *Regulae fusius tractatae* 1 (PG 31: 905,28–908,19.)

<sup>40</sup>Схолиаст (Sch. v, Pasquali, 1910: 196) приписывает этот взгляд последователям Атика (οἱ περὶ Ἀτικόν), которые считали, что «материя приводится в движение нерожденной (ἀγεννητου) и неразумной душой и называли космос нерожденным (ἀγέννητος)» (ср. Procl. In Tim. 1.381.26–381.4). Как следует из этого и других мест у Прокла (Dillon, 1977: 252–257), Атик не отрицал творения упорядоченного космоса, утверждая, впрочем, что такое творение происходило во времени, т. к. и до него было движение, хотя и неупорядоченное, а значит время. По мнению Pasquali, 1910: 218, сам схолиаст цитирует Атика опосредованно с опорой на Порфирия (см. ниже прим. 141). Схолиаст не учитывает того, что аргумент Василия Великого здесь направлен против разного рода механистических концепций происхождения мира, так что ссылка на Атика неуместна.

<sup>41</sup>Понимание творения как волевого акта Бога требует признать, что его способность к творению превышает необходимое для одного этого мира (и, следовательно, его «энергии» могли бы быть иными): в противном случае речь шла бы уже не столько о свободном творении, сколько об эманации (Брэдшоу, Кырлежев и Фокин, 2012: 228–231). Ср. выше прим. 3.

<sup>42</sup>Жие (SC 26: 97) переводит *phylactère*. Имеется в виду «ковчежец» или повязка с письменами Закона («филактерий»), используемые иудеями (Мф. 23:5 и Lampe s. v. 3). Однако неясно, зачем Василию вспоминать здесь это техническое значение термина, тем более, что у Мф. 23:5 «филактерий» ассоциируется с внешним видом фарисея. С другой стороны, в «Аскетиконе» ВВ говорит о том, что память о Боге, как печать, защищает сердце: «...надобно *всяцем хранением* (φύλακῆ)

*творил Бог.* Природа блаженная, Благодать, чуждая зависти (ἄφθονος)<sup>43</sup>. Тот, кого любит все причастное разуму, Красота возжеленная, Начало сущих, Источник жизни, умный Свет, Мудрость непрístupная — вот кто *сотворил в начале небо и землю.*

3. Так что не представляй, человек, видимое безначальным. Из того, что небесные тела вращаются по кругу, а начало круга недоступно для непосредственного восприятия (τῆ προχείρῳ αἰσθήσει)<sup>44</sup>, не делай вывод, что природа круговращаемых тел безначальна. Ведь и круг, то есть плоскую фигуру, ограниченную одной линией<sup>45</sup>, мы не должны считать безначальным лишь потому, что наши чувства не способны отыскать ни начальной, ни конечной его точки. [9В] Напротив, даже если это ускользает от восприятия, на деле непременно с чего-то начал тот, кто начертил окружность с заданными центром и радиусом. Так и ты: равномерность и непрерывность круговращения, раз движимое по кругу возвращается на прежнее место<sup>46</sup>, пусть не внушит тебе заблуждения, будто мир безначален и нескончаем. Потому что *проходит образ мира сего*<sup>47</sup> и *небо и земля прейдут*<sup>48</sup>.

блюсти свое *сердце* (Притч. 4:23), чтобы [...] святую мысль о Боге [...] всюду носить с собою как неизгладимую печать (σφραγῖδα)» (Regulae fusius tractatae 5.2, PG 31: 921.16–23).

<sup>43</sup>Ср. Pl. Tim. 29e: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθὸν δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος. Жие (SC 26: 57) признает решающее воздействие «Тимея» как на это место. См. также Gropaу, 1914: 36.

<sup>44</sup>Выражение нередко у Галена, см., напр., Ars Medica XXVIII.7: «Свойством я называю то, что действительно и истинно таково, как говорится. А представлением — то, что [заставляет] воображать вещь такой, какой она нам дана в *первичном чувственном восприятии* (τῆ προχείρῳ αἰσθήσει), не будучи таковой в действительности» (Гален, Пролыгина, 2014–2016; курсив мой. — О. А.).

<sup>45</sup>Традиционное для школьной литературы определение (ср. Sext. Adv. math. III.107). Оно встречается также у автора VI в. Иоанна Лида (De Mensibus III.3), см. Gropaу, 1914: 40.

<sup>46</sup>Согласно Аристотелю, непрерывным может быть только круговое движение, так как движущееся по кругу возвращается в ту же точку (Ar. Phys. VIII.8.265a8–9: κατ' οὐδέμιαν κίνησιν ἐνδέχεται κινεῖσθαι συνεχῶς ἕξω τῆς κύκλω; ср. Ar. De cael. II.1.284a4–9). Однако Аристотель не выводит вечность мира из кругового движения звезд, как заметил Courtonne, 1934: 20. Интересно, что в Ar. De cael. II.2 Аристотель использует схожий аргумент, доказывая, что у Вселенной есть право и лево (285b5–8: καὶ γὰρ εἰ μὴδέποτε ἦρξαστο, ὅμως ἔχειν ἀναγκαῖον ἀρχήν, ὅθεν ἂν ἦρξαστο, εἰ ἦρχετο κινούμενον, κἂν εἰ σταῖη, κινήθει ἂν πάλιν).

<sup>47</sup>1 Кор. 7:31.

<sup>48</sup>Мф. 24:35.

Преподаваемое здесь кратко, согласно самым основам (κατὰ τὴν στοιχειώσιν)<sup>49</sup> богодухновенного учения, служит предвосхищением<sup>50</sup> догматов о *кончине*<sup>51</sup> и изменении<sup>52</sup> мира. *В начале сотворил Бог.* [9С] То, что началось со временем, необходимо должно и завершиться во времени. Если [мир] имеет временное начало, то не сомневайся в его конце<sup>53</sup>. К чему нужны геометрические и арифметические методы, стереометрические исследования, прославленная астрономия — все эта многотрудная бессмыслица<sup>54</sup>, если те, кто преуспел в этих науках, вообразили, что этот видимый мир совечен Богу, Творцу вселенной? Тем самым они [12А] возвели то, что ограничено и обладает материальным телом, в ту же славу, что и непостижимое и невидимое Естество<sup>55</sup>, и оказались неспособны учесть самого малого: целое, чьи части подвержены гибели и изменениям, и само необходимо испытывает когда-нибудь то же самое, что и его собственные части<sup>56</sup>. Но настолько

<sup>49</sup>Ср. Евр 5:12: τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ.

<sup>50</sup>Προαναφώνησις («предвосхищение») — риторический термин, единожды встречающийся у Василия. Его значение объясняет грамматик Трифон в Περί τρόπων (RG: 203) на примере из «Илиады» (11.604): «вышел [...] и было то горя началом».

<sup>51</sup>Ср. Мф. 13:39–40: συντέλεια αἰῶνος. Интересно, однако, что Василий опускает слово αἰῶνος, которое у него употребляется в ином смысле, чем в Ветхом и в Новом заветах, где αἰῶν может означать как вечность Бога, так и «длительность» мира (Sasse, 1964). Аналогично ниже (GCS NF 2: 8) речь идет о συντέλεια κόσμου, а в GCS NF 2: 86 — του παντός. Такая последовательность (во всяком случае, в «Шестоднев») отражает изменившееся понимание термина у Василия, ср. Adv. Eun. II.13 (SC 305: 305:48): ὅπερ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὁ χρόνος, τοῦτο ἐν τοῖς ὑπερκοσμίῳις ἢ τοῦ αἰῶνος φύσις ἐστίν. У Оригена αἰῶν и κόσμος взаимозаменяемы (Сергеев, 2005: 182 прим. 199).

<sup>52</sup>Ср. Откр. 21:5; Ис. 66:22.

<sup>53</sup>Ср. Ag. De cael. I.12.281a25: εἰ γενητὸν ἢ φθартὸν, οὐκ αἰδιον.

<sup>54</sup>О переводе ματαιότης см. Алиева, 2016: 130. Как полагает Нестерова, 1996: 210, «эмфаза, с какой Василий говорит о бесполезности „астрологии“ (т. е. астрономических знаний), указывает на то, что его полемика направлена против широкого комплекса идей, сложившихся в академических кругах и связанных с концепцией божественного космоса, которые были систематически изложены в утраченном аристотелевском диалоге „О философии“». Вопрос нуждается в дальнейших исследованиях.

<sup>55</sup>GCS NF 2: 7 предлагают сравнить с Pl. Tim. 28ab, где противопоставляются «вечное» и «вечно возникающее»; ср. Рим. 1:25, а также De congressu 49 и De officio mundi 7 Филона.

<sup>56</sup>Аргумент от уничтожимости частей имеет стоическое происхождение, как можно судить по DL. VII.141–142: οὐ τε τὰ μέρη φθартά ἐστι, καὶ τὸ ὅλον· τὰ δὲ μέρη τοῦ κόσμου φθартά· εἰς ἄλληλα γὰρ μεταβάλλει· φθартὸς ἄρα ὁ κόσμος. Этот аргумент приведен и у Филона (De aeternitate mundi 124), который, полемизируя со стоиками, перечисляет их доводы в пользу уничтожимости космоса. Высказывалось предположение, что как довод, так и его опровержение у Филона могут восходить к Феофрасту, Physicorum



осуетились от умствования своих, и омрачилось несмысленное их сердце, и называя себя мудрыми, поглупели<sup>57</sup>, что одним показалось, будто небо извечно существует вместе с Творцом<sup>58</sup>, а другие возомнили его безначальным и бесконечным богом<sup>59</sup> и причиной благоустроения (οἰκονομίας) в отдельных частях [вселенной].

4. Избыток мирской<sup>60</sup> мудрости в свое время принесет им, пожалуй, и более суровое наказание за то, что, так пристально разглядывая предметы незначительные, они добровольно [12В] ослепли для постижения истины. Кто измеряет расстояние между звездами<sup>61</sup> и знает наперечет

opiniones fr. 12 (DG: 487). Аргумент от уничтожимости частей также использовался эпикурейцами (ср. Lucretius, De rerum natura 5.240–243), и Биньоне рассматривает пассаж из Филона в контексте предполагаемой полемики Феофраста: по его мнению, Эпикур реагирует на критику Зенона у Феофраста (Bignone, 1936: 816). Об атрибуции пассажа см. Wiersma, 1940; McDiarmid, 1940. По мнению Répin, 1964: 298–306, до Феофраста аргументы в пользу вечности мира приводились в диалоге «О философии» Аристотеля. Нестерова напрасно указывает на Посидония как на непосредственный источник Василия (Нестерова, 1996: 211–212); Wolfson, 1966: 356–359.

<sup>57</sup>Рим. 1:21–22.

<sup>58</sup>Схолиаст пишет, что это мнение Аристотеля (Sch. VI, Pasquali, 1910: 196); с этим согласен Courtonne, 1934: 21–22. Однако Gronau, 1914: 37–38, п. 3 справедливо замечает, что Василий едва ли противопоставляет в одном предложении две группы перипатетиков (см. след. комм.), и видит здесь указание на Платона. Хотя сами платоники спорили по вопросу о вечности мира согласно «Тимею» (ср. Ar. De cael. I.10.279b32–280a2, где имеется в виду, по-видимому, Ксенократ), «в эпоху Оригена платоники обычно интерпретировали сотворенность мира в „Тимее“ не как отрицание вечности его существования, а как указание на несамодостаточность все же вечного космического бытия и его зависимость от внешней причины, т. е. Бога» (Серегин, 2005: 100).

<sup>59</sup>Схолиаст приписывает это мнение Феофрасту (Sch. VII, Pasquali, 1910: 196). По свидетельству Цицерона, Феофраст «modo menti divinum tribuit principatum modo caelo, tum autem signis sideribusque caelestibus» (ND. I.35). Ср. Protrepticus v.66 (SC 2bis: 131): 'Ο δὲ Ἐρέσιος ἐκεῖνος Θεόφραστος ὁ Ἀριστοτέλους γινώριμος πῆ μὲν οὐρανόν, πῆ δὲ πνεῦμα τὸν θεὸν ὑπονοεῖ; Proclus, In Timaeum II.122.11–14. Мнение о божественности космоса разделялось стоиками, см. ND. I.37: «Cleanthes [...] ipsum mundum deum dicit esse»; ND. I.39: «Chrysippus [...] ipsumque mundum deum dicit esse et eius animi fusionem universam». Но если Василий имеет в виду позицию стоиков, то передает ее не совсем корректно: небо, т. е. небесный эфир, не тождественно космосу, хотя и проникает его повсюду (Courtonne, 1934: 22). Не исключено, как полагает Répin, 1964: 140–144, что космологические представления стоиков восходят к раннему Аристотелю, ср. ND. I.33.

<sup>60</sup>Снова двусмысленность, можно понять и как «мудрость относительно космоса».

<sup>61</sup>Sch. VIII (Pasquali, 1910: 196–197) поясняет, что речь идет о расчетах, построенных на арифметических и геометрических аналогиях, и упоминает имена Евдокса, Гиппарха, Эратосфена и других.

и всегда видимые над Арктикой звезды, и расположенные у Южного полюса (и они кому-то видны, но нам неизвестны)<sup>62</sup>; кто делит и северную широту, и зодиакальный круг на множество промежутков<sup>63</sup>; кто с точностью исследовал восходы звезд, их остановки (στηριγμούς)<sup>64</sup>, закаты и попятное движение всех светил (τὴν ἐπὶ τὰ προηγουμένα κίνησιν)<sup>65</sup>, а также то, за какое время каждая из планет<sup>66</sup> совершает свой оборот, — все они не сумели отыскать лишь способа, который привел бы их к мысли о Боге-Творце вселенной и справедливом Судии, уделяющем

<sup>62</sup>Sch. IX (Pasquali, 1910: 197): «Всегда видимыми математики и астрономы называют звезды, находящиеся внутри арктического круга: именно его зовут „видимыми“, в то время как южный, или антарктический, круг называли „невидимым“, т. к. звезды, находящиеся в его пределах, никогда не видны тем, кто живет на севере». К всегда видимым северным созвездиям относятся Большая Медведица и Малая Медведица, созвездие Дракона, Цефей. Звезды, которые лежат между арктическим и антарктическим кругами, то видны, то не видны. Sch. X (ibid.) добавляет со ссылкой на [Антония] Диогена, что живущим «по ту сторону Туле» не видна Медведица.

<sup>63</sup>Речь идет о делении на градусы, минуты и секунды (ср. Sch. XII, ibid.: 198). Картина, которую имеет в виду ВВ, в целом соответствует той школьной сводке, которую можно обнаружить, например, у Теона Смирнского (Theon. De util. math. 129–133). Вселенная сферична, в центре находится неподвижная Земля. Небесная сфера вращается вокруг неподвижных полюсов, перенося так называемые «неподвижные», то есть закрепленные на ней, звезды. Круги, очерчиваемые звездами, перпендикулярны небесной оси: помимо упомянутых уже арктического и антарктического кругов, это «круг равноденствий», или небесный экватор. Зоны между небесным экватором и полярными кругами называются тропиками. Под наклоном к ним лежит Зодиак, по которому перемещаются Солнце, Луна и планеты («подвижные» звезды). Они вращаются вокруг оси, перпендикулярной Зодиаку.

<sup>64</sup>Астрономический термин, означающий кажущуюся остановку «подвижных звезд», т. е. планет, на фоне неподвижных звезд при переходе к попятному типу движения (с востока на запад) или наоборот. Theon. De util. math. 148: στηριγμὸς δὲ ἐστὶ φαντασία πλάνητος ὡς ἐπὶ πλεόν ἐστῶτος καὶ μένοντος παρὰ τινι τῶν ἀπλανῶν.

<sup>65</sup>Астрономический термин, означающий попятное, или ретроградное, движение планеты (ср. Theon. De util. math. 147). Такое ретроградное движение объяснялось во времена Василия при помощи теории эпициклов. В Творения: 324 передано неверно как «общее движение к прежним местам» (так же в PG 29: 11 ad prima loca motum). Понимание и корректное употребление терминологии, связанной с теорией эпициклов, совершенно исключают, чтобы Василий Великий считал землю плоским кругом; о том, что представление о шарообразной земле является преобладающим в позднеантичной и средневековой христианской литературе, см. Krüger, 2001.

<sup>66</sup>В примечании к этому месту схолиаст перечисляет семь планет: Крон (= Сатурн), Зевс (= Юпитер), Арес (= Марс), Гермес (= Меркурий), Афродита (= Венера), Солнце, Луна (Sch. XIV, Pasquali, 1910: 198). Тот же список находим и у Теона Смирнского, Theon. De util. math. 140.

каждому заслуженное воздаяние за прожитую жизнь. Они не сумели и принять мысль о *кончине* [мира]<sup>67</sup>, следующую из учения о Суде: [12С] необходимо, чтобы космос изменился, если предстоит и состоянию<sup>68</sup> душ перемениться для жизни иного рода. Ведь как нынешней жизни досталась природа, сродная этому миру, так и в будущем образ жизни, который получают наши души, будет соответствовать их состоянию. Но они настолько далеки от того, чтобы внять истине этих слов, что громко смеются над нами<sup>69</sup>, когда мы возвещаем о *кончине* этого мира и *возрождении* (παλιγγενεσίας)<sup>70</sup> века (αἰῶνος)<sup>71</sup>. Поскольку же по природе своей начало предшествует тому, что происходит от начала, то неизбежно Моисей, повествуя о том, что возникает во времени, всему прочему предпослал эти слова: *В начале сотворил*<sup>72</sup>.

<sup>67</sup>Мф. 13:39–40.

<sup>68</sup>В гомилии «О благодарении» говорится об «ангельском состоянии» (τὴν ἀγγελικὴν κατάστασιν) радости и благодушия, поскольку ангелы наслаждаются «неизреченною красотой славы Творца» (De gratiarum actione 4; PG 31: 228.10). К этой жизни побуждает Апостол, заповедуя «всегда радоваться». О влиянии Оригена на Василия в вопросе о судьбе души см.: Ramelli, 2013: 344–372; I. Ramelli, Konstan, 2007: 189–199.

<sup>69</sup>Sch. xv (Pasquali, 1910: 199): «Пифагорейцы, платоники, аристотелики — все они не признают гибели космоса». Что касается стоиков с их учением об экипирозе (которое схолиаст сближает с учением Гераклита), а также эпикурейцев, то «они бы не стали над нами смеяться». Близость христианской доктрины стоической признает уже Климент в «Строматах» v.14.104–105, где также сближаются Гераклит и стоики.

<sup>70</sup>В стоицизме παλιγγενεσία — это возрождение мира после экипирозы; в иудейской литературе встречается начиная с Филона (который знаком с философским значением термина, см., напр., De aeternitate mundi 89). При переходе в иудейскую литературу значение термина меняется: это уже не просто периодическое повторение прежнего «века», как в стоицизме, а жизнь, в которой обитает праведность (2 Петр. 3:13). Вместо стоической экипирозы космической катастрофой становится Страшный суд. В Новом Завете слово сохраняет эту эсхатологическую перспективу. Выражение ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ («пакибытие» в синодальном переводе) встречается в Мф. 19:28 и соответствует ἐν τῇ βασιλείᾳ μου в Лк. 22:30; в том же значении употребляется ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ (Мк. 10:30, Лк. 18:30). См.: Büchsel, 1964.

<sup>71</sup>О влиянии предшествующей философской традиции (в первую очередь, среднего платонизма) на понятия времени и вечности у Василия см. DelCogliano, 2014.

<sup>72</sup>Поскольку время для Василия Великого — это функция физического космоса, то оно не может существовать отдельно от него. Ср. Adversus Eunomium I.21 SC 299: 248: Χρόνος δὲ ἐστὶ τὸ συμπαρεκτεινόμενον τῇ συστάσει τοῦ κόσμου διάστημα). Нестерова предлагает сравнить с De orificio mundi 26, где Филон определяет время как «длительность» (διάστημα) движения космоса (Нестерова, 1996: 215). Аналогичная формулировка встречается у Оригена; см. Ramelli, 2013: 348.

5. [13A] В самом деле, вероятно, и до этого мира было нечто доступное мысленному созерцанию<sup>73</sup> — то, что Моисей однако обошел молчанием как не предназначенное для младенческого разума<sup>74</sup> приступающих к обучению. До возникновения мира было некое состояние, которое подобает надмирным силам, — вневременное, вечное, присносущее (ἡ ὑπέρχρονος, ἡ αἰώνια, ἡ αἰδῖος)<sup>75</sup>. А в нем по воле Создателя и Устроителя вселенной был сотворен умопостигаемый свет, подобающий блаженству любящих Господа, разумные и невидимые природы и весь порядок умопостигаемых, — все то, что превосходит наше разумение и чему невозможно даже найти имя<sup>76</sup>. Все это, как учит нас Павел, и наполняет сущность невидимого космоса: *Ибо Им создано все, будь то видимое или невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли*<sup>77</sup>, [13B] силы, воинства ангелов и начальства архангелов.

<sup>73</sup>Хотя и до создания видимого космоса Бог сотворил умопостигаемый мир, о «начале» говорится лишь в связи с физическим космосом, так как умопостигаемый мир находится за пределами времени. Ср. De Spiritu Sancto 16.38 (SC 17bis: 376; Творения: 127): «...хотя умолчано о том, как сотворены небесные Силы, потому что посредством одного чувственного открыл нам Создателя описавший творение мира, однако же ты, имея способность от видимого заключать о невидимом, прославь Творца, Которым *создана была всяческая, аще видимая, аще невидимая, аще начала, аще власти, аще силы, аще престолы, аще господствия* (ср. Кол. 1:16) и какие еще есть разумные, неизменяемые (ἀκτονόμαστοι) природы». О том, что творению физического космоса предшествовало творение «духовных тварей», пишет Ориген (De principiis II.9.1–3).

<sup>74</sup>Ср. Евр. 5:13–14.

<sup>75</sup>Прилагательные αἰώνιος и αἰδῖος (и то, и другое может переводиться как «вечный») не являются для Василия Великого синонимами. Строго говоря, αἰώνιος значит «длящийся все веки», в то время как философский термин αἰδῖος — это абсолютная вечность Сына, через которого веки были сотворены (Евр. 1:2; ср. Пс. 54:20: ὁ ὑπέρχων πρὸ τῶν αἰώνων). Как замечает Ramelli, 2013: 250, Василий использует αἰδῖος в выражениях, означающих вечную жизнь и блаженство, однако никогда не говорит так об огне или наказании, которые определяются термином αἰώνιος. Этого различия не учитывает Нестерова, говоря, что у Василия мир умопостигаемых сущностей «обладает бесконечной длительностью» (Нестерова, 1996: 217). Как сотворенный, этот мир имеет «начало», что отличает его длительность от вечности Бога.

<sup>76</sup>Христианские экзегеты видели указание на безымянные силы в Еф. 1:21 («превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имени»). Но в Еф. 1:21 речь идет о Христе, который «превыше [...] всякого имени». Сочетание Еф. 1:21 и Кол. 1:16 встречается у Оригена (De principiis I.5.1), о чем см. Périn, 1964: 319–325.

<sup>77</sup>1 Кол. 1:16 (свт. Василий опускает «что на небесах и что на земле» и добавляет «будь то [...] или»).

Когда же, наконец, и нашему миру предстояло войти в число сущих (прежде всего, в качестве школы и училища для человеческих душ, а затем, разумеется, и вообще пристанища, подходящего для всего подверженного рождению и уничтожению), тогда-то и возникло течение времени, сродное миру и населяющим его растениям и животным: оно вечно спешит, течет и никогда не прерывает бега<sup>78</sup>. Разве не таково время, что прошлое в нем уже скрылось, будущее еще не наступило, а настоящее ускользает от чувств, прежде чем успеешь его познать?<sup>79</sup> Чем-то похожа не него и природа всего становящегося: непременно то возрастая, то убывая, она не отличается ни устойчивостью, ни постоянством. [13С] В силу этого тела животных и растений, неизбежно<sup>80</sup> увлекаемые неким потоком<sup>81</sup> (то есть подверженные процессам становления или разрушения), следовало охватить природой времени, свойства которого близки (συγγενῆ) природе изменчивых вещей.

Так что [Моисей], мудро настаивающий нас о происхождении мира, должным образом приступил к повествованию, сказав: *в начале сотворил*, — то есть в этом начале, временном. Потому что, конечно, под происхождением мира «в начале» [Моисей] не имеет в виду, что этот мир — старше всего возникшего, но говорит о возникновении всех видимых и чувственно воспринимаемых вещей вслед за возникновением невидимого и умопостигаемого.

<sup>78</sup>Ср. Pl. Tim. 38a о том, что «было» и «будет» приложимы лишь к возникновению (γένεσις), протекающему во времени (ἐν χρόνῳ ἰούσαν).

<sup>79</sup>Ср. Ar. Phys. IV.10 (217b32–218a8): «Что время или совсем не существует, или едва [существует], будучи чем-то неясным, можно предполагать на основании следующего. Одна его часть была, и ее уже нет, другая — будет, и ее еще нет; из этих частей слагается и бесконечное время, и каждый раз выделяемый [промежуток] времени. А то, что слагается из несуществующего, не может, как кажется, быть причастным существованию...»; Ar. Phys. IV.12 (221b28–30): «Все гнущее и возникающее и вообще все [вещи], которые иногда существуют, иногда нет, должны находиться во времени...» (перевод Карпов, 1981).

<sup>80</sup>πρὸς ἀνάγκην (= ἀνάγκη); замена *dativus modi* на предложную группу характерна для стиля Василия Великого (Trunk, 1911: 23).

<sup>81</sup>Sch. XVI (Pasquali, 1910: 199) упоминает в этой связи Платона и Демокрита; ср. Sext. Adv. math. VIII.6 (здесь и далее перевод Лосев, 1975): «Последователи Платона и Демокрита признавали истинным только мысленное (τὰ νοητά). Но Демокрит думал так потому, что, по его мнению, в основании природы не имеется ничего чувственного, так как все составляют атомы, по природе лишённые всякого чувственного качества. Платон же думал так потому, что, по его мнению, чувственное постоянно возникает, но никогда не существует, ибо бытие течет подобно реке (ποταμοῦ δίκην ῥεούσης τῆς οὐσίας)...» (ср. Irenaeus, Adversus haereses II.14.3).

[16A] Несомненно, началом называют и начало движения<sup>82</sup>, как например: *Начало благого пути — праведные дела*<sup>83</sup>. В самом деле, справедливые поступки — это начало движения к блаженной жизни. Кроме того, началом называют и то, из чего нечто возникает, если оно является его частью<sup>84</sup>, как, например, фундамент дома или киль корабля.

<sup>82</sup>О многих значениях слова «начало» говорит Аристотель, *Ar. Met. V.1.1012b34–1013a23*, перевод Кубицкий, 1976). Van Winden, 1997с: 70 соотносит терминологию Василия и Аристотеля следующим образом:

I. «Начало» во временном значении:

- (a) *πρώτη κίνησις* ~ *causa efficiens*; ср. *Ar. Met. V.1.1012b34–35*: «то в вещи, откуда начинается движение» (*ἄθεν ἢν τις τοῦ πράγματος κινήσει πρῶτον*) — это первое значение «начала», которое приводит здесь Аристотель.
- (b) *ἄθεν γίνεταί τι* ~ *causa materialis*; ср. *Ar. Met. V.1.1013a4–5*: «та составная часть вещи, откуда как от первого она возникает» (*ἡ δὲ ἄθεν πρῶτον γίνεταί ἐνυπάρχοντος, οἷον ὡς πλοίου τρόπις καὶ οἰκίας θεμέλιος*) — это третье значение «начала» по Аристотелю.
- (c) *τέχνη* ~ *causa formalis*; ср. *Ar. Met. V.1.1013a13–14*: «началами называются и искусства» (*ἀρχαὶ λέγονται καὶ αἱ τέχναι*) — пятое значение начала по Аристотелю.
- (d) *τέλος* ~ *causa finalis*; ср. *Ar. Met. V.2.1013a32–33*: «цель, то есть то, ради чего» (*ἔτι ὡς τὸ τέλος τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὐ ἔνεκα*) — четвертое значение причины в следующей главе.

II. «Начало» во вневременном значении.

Хотя сам Аристотель говорит о том, что «о причинах говорится в стольких же смыслах, что и о началах, ибо все причины суть начала» (*Ar. Met. V.2.1013a16–17*), списки причин и начал у Аристотеля не совпадают. На этом основании делалось предположение, что Василий опирается на некий источник, который предпринял попытку согласовать аристотелевское учение о началах с учением о четырех причинах (Нестерова, 1996: 219–220). Схолиаст (*Sch. XVII, Pasquali, 1910: 199*) отсылают к неким *οἱ περὶ ἀρχῶν πραγματευσάμενοι* («составлявшим трактаты о началах»), т. е. опять-таки предполагает опосредованное заимствование. Pasquali: 211n1 признается, что не нашел ничего подобного в латинском переводе «О началах» Оригена.

Соотнести первые два значения «начала» с аристотелевскими Василию удастся лишь условно: «начало» книги Бытия не может быть ни действующей причиной, т. к. действует сам Бог; ни материальной (вместо этого Василий Великий говорит об «основании»). См. Van Winden, 1997с: 86, п. 19.

<sup>83</sup>Притч. 16:7. Ориген приводит тот же библейский стих, говоря о значениях слова «начало», в *In evangelium Iohannis 1.16*.

<sup>84</sup>Читаем *ἄθεν γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος αὐτῷ* вместе с *GCS NF 2: 10. PG 29: 16* добавляет *ἔτερον* после *τοῦ ἐνυπάρχοντος αὐτῷ* на основании чтения, представленного в одной рукописи (*Vat. Gr. 2066, IX–X в.*) и переводит *cum scilicet alius inest*; ср. Творения: 326: «между тем как есть и другое». Жие (*SC 26: 108n4*) справедливо отвергает *ἔτερον*; в *GCS NF 2: 10* опускается также артикль *τοῦ* перед *ἐνυπάρχοντος*, представленный в *Vat. Gr. 2066* и *Laug. IV, 27, X в.* См. К.-Г.: II.401 *Ann. 3* о том, что относительные наречия в греческом, как и в латыни, могут заменять относительное местоимение

Потому и говорится: *Начало мудрости — страх Господень*<sup>85</sup>, ведь благоговение (εὐλάβεια) — это словно основание и фундамент совершенства<sup>86</sup>. А для того, что создано по законам искусства, началом является это искусство: например, мудрость Веселеила — начало для устройства скинии<sup>87</sup>. Началом же дел часто бывает и их благая цель, как, например, цель милостыни — удостоиться *принятия* (ἀποδοχή) от Бога<sup>88</sup>. И вообще начало добродетельных поступков — цель, уготованная нам по обетованиям.

6. [16В] Поскольку о начале говорится в столь многих значениях, обдумай, все ли они применимы к этим словам, [в начале сотворишь]. Во-первых, можешь узнать, с какого времени ведет начало мироустройство, если только будешь настойчиво искать первый день происхождения мира, двигаясь вспять из настоящего в минувшее. Так ты обнаружишь, с какого времени началось движение мира. Затем узнаешь и то, что, словно некие основания и фундамент, были сначала заложены небо и земля. Вслед за этим поймешь, что есть некий творческий Разум (τις τεχνικός λόγος)<sup>89</sup>, руководящий устройением видимых вещей, как подсказывает тебе упоминание о начале. Наконец, что не напрасно и не случайно, но к некой полезной цели и великой пользе сущих был задуман мир, если только он поистине является училищем разумных душ и [16С] школой богопознания, направляя ум (χειραγωγίαν τῷ νῷ παρε-

с предлогом: ὅθεν = ἐξ οὗ, тогда можно понять ἐνυπάρχοντος как *participium conjunctum* при предполагаемом οὗ: «то, из чего нечто возникло, если оно является его частью...»

<sup>85</sup>Притч. 1:7.

<sup>86</sup>Страх и благоговение упомянуты в одном ряду в Евр. 12:28.

<sup>87</sup>Исх. 31:3–7.

<sup>88</sup>Ср. πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος в 1 Тим. 1:15; 4:9 («всякого принятия достойно»), однако в обоих случаях — применительно к λόγος, а не к человеку.

<sup>89</sup>Филон (Ph. Leg. alleg. III.96) трактует Веселеила как «логос» Бога, которым тот пользуется при творении, словно инструментом (καθάρτερ ὀργάνω) и который является «архетипом» (ἀρχέτυπον) для прочих вещей. «Логос» как одну из причин Филон упоминает и в Ph. Cher. 125–127 (перевод Матусова, 2000): «Ведь для того, чтобы что-то возникло, многое должно сойтись вместе: „из-за чего“, „из чего“, „посредством чего“, „почему“ (τὸ ὑφ’ οὗ, τὸ ἐξ οὗ, τὸ δι’ οὗ, τὸ δι’ ὅ). И „из-за чего“ есть причина (τὸ αἴτιον), „из чего“ — материя (ἡ ὕλη), „посредством чего“ — орудие (τὸ ἐργαλεῖον), „почему“ — (побудительная) причина (ἡ αἰτία). [...] Итак, возведи свой мысленный взор от частных сооружений к величайшему дому или городу, — этому космосу. Ведь ты найдешь, что его Причина — Бог, из-за Которого он возник, материя — четыре элемента, из которых он был смешан, инструмент — разум (слово) Бога, посредством которого он был сооружен (λόγῳ θεοῦ δι’ οὗ κατασκευάσθη), а причина сооружения — благодать Строителя».

χόμενος)<sup>90</sup> от видимого и чувственно воспринимаемого до созерцания невидимого, по слову апостола: *Ибо невидимое Его от создания мира через рассматривание творений видимо*<sup>91</sup>.

Или, возможно, *в начале сотворил* сказано потому, что творение совершилось мгновенно и вне времени, ведь начало есть нечто неделимое на части и непротяженное<sup>92</sup>. Как начало пути — еще не путь, а начало дома — еще не дом, так и начало времени — еще не время, но и не мельчайшая часть времени. Если же какой-то завзятый спорщик назовет начало временем, то пусть знает, что тем самым разделит его на части времени, а именно: начало, середину и конец. Но мысль о начале начала совершенно нелепа! Тот, кто станет делить начало надвое, получит уже не одно, а два начала<sup>93</sup> [16D] — а точнее говоря, бесчисленное множество начал, потому что каждая часть делится дальше до бесконечности. [17A] Итак, слова *в начале сотворил* учат нас, что мир возник в тот самый вневременной миг, когда Бог этого пожелал. Именно эту мысль выражая более ясно, некоторые переводчики говорят: *сразу* (ἐν κεφαλῶν) *сотворил Бог*<sup>94</sup>, то есть все вместе в один миг. О начале можно говорить долго, но ограничимся этим.

7. Из искусств одни — творческие, другие — практические, а третьи — теоретические<sup>95</sup>. При этом целью теоретических искусств является

<sup>90</sup>«Энергии» рассматриваются как χειραγωγία к познанию Бога в Bas. Ep. 189.6 (ἀνάγκη πᾶσα διὰ τῶν ἐνεργειῶν ἡμᾶς χειραγωγεῖσθαι πρὸς τὴν τῆς θείας φύσεως ἔρευναν), но текст письма принадлежит, по-видимому, Григорию Нисскому. Об атрибуции см.: Silvas, 2007: 232.

<sup>91</sup>Рим. 1:20.

<sup>92</sup>Геометрическое определение точки, ср. Sext. Adv. math. III.20: στικμὴν μὲν εἶναι σημεῖον ἀμερὲς καὶ ἀδιάστατον («Точка есть знак, не содержащий никаких частей и промежутков»).

<sup>93</sup>Как отмечает схолиаст (Sch. XVIII, Pasquali, 1910: 199), этот способ рассуждения — ἡ εἰς ἄτοπον εἰσαγωγή (*reductio ad absurdum*) — характерен для представителей скептической школы; ср. Sext. Rutt. III.140–146; впрочем, среди «парадоксов времени», приводимых у Секста, точного аналога аргументу Василия Великого мы не видим. Pasquali 218 считает маловероятным, чтобы Василий заимствовал непосредственно из Секста.

<sup>94</sup>Перевод Аквилы, который Василий мог найти в «Гекзаплах» Оригена (Field, 1875b: 7). Ср. Philor. De orif. 11: ἐμοὶ δὲ δοκεῖ μᾶλλον σημαντικὸν εἶναι [sc. τὸ ἐν κεφαλῶν] τοῦ συνηρημένως ὁμοῦ γενέσθαι οὐρανὸν τε καὶ γῆν; ср. «Шестоднев» Амвросия 1.16 (CSEL 32: 13–14): «Denique alii dixerunt ἐν κεφαλῶν quasi *in capite*, quo significatur in brevi et in exiguo momento summa operationis impleta».

<sup>95</sup>Схолиаст замечает (Sch. XIX, Pasquali, 1910: 200), что это «аристотелевское разделение, восходящее к Платону»: речь идет о подложном сочинении *Divisiones*



деятельность ума, а практических — само движение тела. С прекращением этого движения не сохраняется и не остается ничего доступного для наблюдателя. В самом деле, танец и игра на флейте не преследуют никакой цели, но их действие (ἐνέργεια) замыкается само на себя. [17B] Что же касается творческих искусств, то, даже когда их действие прекращается, остается произведение (ἔργον): таковы искусства зодчего, плотника, кузнеца, ткацкое искусство и тому подобные. Даже когда нет рядом создателя, сами творения в достаточной мере свидетельствуют о его творческом замысле, позволяя нам восхищаться и зодчим, и кузнецом, и ткачом.

Итак, мир — это искусное устройство, доступное всякому человеку для созерцания, благодаря которому можно познать мудрость Творца. Указывая на это, мудрый Моисей сказал о мире не что иное, как *в начале сотворил*. Не сделал, не явил (οὐδὲ ὑπέστησεν)<sup>96</sup>, но *сотворил*. Но многие вообразили, что мир вечно существует вместе с Богом<sup>97</sup>; они не готовы признать, что мир существует благодаря Богу, но видят в нем словно [17C] тень (ἄποσκίασμα) божественной силы, которая сама

Aristoteleae («Разделения»), в котором передаются мнения Платона. Ср. DL. III.80: «Наука бывает трех родов: действенная, производительная и умозрительная. Зодчество и кораблестроение — науки производительные, ибо их произведения видимы воочию. Политика, игра на флейте, игра на кифаре и прочее подобное — науки действенные, ибо здесь нет видимых произведений, но есть действие: игра на флейте, игра на кифаре, занятия государственными делами. Наконец, геометрия, гармоника, астрономия — науки умозрительные: здесь нет ни производства, ни действия, но геометр занимается умозрением отношений между линиями, гармоника — умозрением звуков, астроном — умозрением светил и мироздания. Таким образом, среди наук одни бывают умозрительные, другие — действенные, третьи — производительные» (перевод Гаспаров, 1986). Несколько отличается от текста у Диогена codex Marcianus 257, опубликованный параллельно у Mutschmann, 1906; по мнению Pasquali, 1910: 210, текст Василия ближе к тексту кодекса. Деление можно найти и в подлинных трактатах Аристотеля: Ar. Met. V.1.1025b18–28; Ethica Nicomachea VI.2 (1139a26–28), однако сходство более отдаленное. С точки зрения примеров и расположения материала очень точная параллель обнаруживается в трактате Квинтилиана (Institutio Oratoria II.18.1–2), вероятно, опиравшегося на тот же источник (Gronau, 1914: 49 ann. 1). По мнению Рёрин, 1964: 344–347, деление восходит к диалогам Аристотеля.

<sup>96</sup>Василий использует технический термин, которым описывалось происхождение разных уровней реальности в неоплатонизме, ср. Plot. (10)5.1.4: ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν ὑφίσταται τὸ δὲ ἐν («ум, в мышлении выявляющий сущее», перевод Плотин, Шичалин, 2007). Анализ термина см. у Петров, 2013; Месяц, 2013.

<sup>97</sup>Схолиаст относит к числу «вообразивших» не только Аристотеля и Феофраста, но и некоторых последователей Пифагора и Платона, «прельстившихся убедительностью Перипата» (Sch. XX, Pasquali, 1910: 200).

собою (αὐτομάτως) сопутствует Богу. Конечно, они признают Бога причиной мира, но причиной непреднамеренной (ἀπροαίρετως), как тело является причиной тени (σκιᾶς) или блестящие вещи — сияния<sup>98</sup>. Подобное заблуждение предотвращают эти точные слова пророка: *в начале сотворил*. Бог — не только причина бытия для мира, а его Творец; в благодати своей творит полезное, в мудрости — прекраснейшее, в могуществе — величайшее<sup>99</sup>. [20А] [Моисей] изобразил Бога чуть ли не ремесленником, который вмешивается во всеобщую сущность (τῆ οὐσίᾳ τῶν ὄλων)<sup>100</sup>, прилаживает друг к другу части целого, делая его слаженным, согласным и гармоничным.

*В начале сотворил Бог небо и землю.* Указав на два предела, намекнул (παρρηξάτο)<sup>101</sup> на существование целого, небу приписав старшинство рождения, а про землю сказав, что она возникла второй. Если есть что-то посреди пределов, то и оно неизбежно возникло вместе с ними<sup>102</sup>. Поэтому, хотя [Моисей] ничего не сказал об элементах: огне, воде и воздухе<sup>103</sup>, — но рассуди собственным умом вот о чем. Во-первых, все со всем смешано (πάντα ἐν πᾶσι μέμικται), так что в земле обнаружишь и воду, и воздух, и огонь<sup>104</sup> — если в самом деле из камней высекают

<sup>98</sup>О неоплатоническом характере этого мнения см. Périn, 1964: 279–280 п. 2, который предлагает сравнить, *inter alia*, с Саллюстием, Sall. De deis et mundo. 7.2: αἰεὶ [...] τὸν Κόσμον ὑπάρχει. Ὡςπερ ἤλιω μὲν καὶ πυρὶ συνυφίσταται φῶς, σώματι δὲ σκιά.

<sup>99</sup>Ср. Pl. Tim. 30a6–7: θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῶ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον.

<sup>100</sup>DL. VII.150: «Сущность (οὐσία), по их словам, — это первовещество всего сущего (τῶν ὄντων ἀπάντων τῆν πρώτην ὕλην), так говорит Хрисипп в первой книге „Физики“ и Зенон» (перевод ФРС II (1): фрг. 316); ср. DL. VII.183.

<sup>101</sup>В гл. 1 выше про Моисея читаем, что он общается с Богом οὐ δι' αἰνυμάτων (Числ. 12:8); его читатели, напротив, нуждаются в «намёках».

<sup>102</sup>Василий использует глагол συναπτεινήθη — постклассический как по значению («вместе возникать»), так и по форме (*aoristus passivi* вместо *aoristus medii*), см. BDF: 42 (§78). Форма с двумя префиксами очень редкая.

<sup>103</sup>Вопрос о «пятом элементе» пока оставляется без рассмотрения (ср. ниже гл. 10).

<sup>104</sup>GCS NF 2: 13 предлагают сравнить с SVF II: 153 (фр. 471), где излагается учение Хрисиппа о видах смешения. Хрисипп определяет смешение (μίξις) как «полное взаимосоединение (ἀντιπαρέκτασις) двух или более [сухих] тел, при котором сохраняются присущие им от природы качества» (перевод ФРС II (1): 250–251). Однако рассуждение Василия о смешении элементов «вследствие сопряженного качества» в SC 26: 4.5 приводит на ум скорее аристотелевскую концепцию смешения. Мысль о том, что ни один из элементов не находится в чистом состоянии, находим у Аристотеля в Ar. De gen. et corr. II.3.330b21–22: «Однако ни огонь, ни воздух и ни один из названных нами [элементов] не прост, все они смешанные (μικτόν)» (перевод Миллер 1981); огонь, воздух, вода и земля «кажутся простыми телами» (τοῖς ἀπλοῖς φαινόμενοις σώμασι, 330b2), но представляют собой сочетания основных свойств (теплого и сухого,

огонь, а железу, происходящему из земли<sup>105</sup>, [20В] свойственно при трении сильно искрить. Разве это не удивительно, что присущий телам огонь, пока он сокрыт внутри, не наносит им никакого вреда, но стоит лишь вызвать его наружу, как он тут же уничтожает то, что недавно служило ему укрытием? О том, что в земле содержится вода, свидетельствуют копатели колодцев<sup>106</sup>, а на присутствие воздуха указывают испарения, исходящие от влажной земли под воздействием солнечного тепла. Во-вторых, если небу свойственно занимать высшие области, в то время как земля находится в самом низу (ведь все легкое стремится к небу, а тяжелое по природе своей опускается к земле, при этом верх и низ взаимно противоположны (ἐναντιώτατα)<sup>107</sup>), то [Моисей], упомянув о том, что по природе своей наиболее друг от друга удалено, тем самым метонимически (συνεκδοχικῶς) обозначил и все промежуточное пространство. [20С] Так что не ищи детальных объяснений<sup>108</sup>,

горячего и влажного, холодного и влажного, холодного и сухого); простые тела возникают друг из друга (331a20–21: πᾶν ἐκ παντὸς γίνεσθαι πέφυκεν). Ср. свидетельство Галена, фр. 463 (ФРС II (1): 248): «Одни утверждали, что всецело смешиваются друг с другом только четыре качества, а другие — что смешиваются сущности. Первого взгляда придерживаются перипатетики, а второго — стоики».

<sup>105</sup>Историк и географ Страбон (I в. по Р. X.) считает, что железо может воссоздаваться в земле (SC 26: 118), см. Geographica V.2.6. Этот рассказ сохранился и в «Рассказах о диковинах» Псевдо-Аристотеля (De auscultationibus mirabilibus: 93; перевод Псевдо-Аристотель, Позднякова, 1987).

<sup>106</sup>Трактат о рытье колодцев (Sch. XXI, Pasquali, 1910: 200), который схолиаст приписывает Демокриту, упоминается в лемме к византийской сельскохозяйственной энциклопедии «Геопоника», но это свидетельство сомнительно (ibid.: 212–215). Нет никаких оснований полагать, что Василий Великий имеет в виду Демокрита.

<sup>107</sup>Рассуждение в скобках призвано поддержать тезис о том, что небо и земля занимают соответственно крайне верхнее и крайне нижнее положение, т. к. лишь в этом случае все промежуточное оказывается «метонимически» охваченным. Довод становится понятен при сопоставлении с Ar. De cael. IV.4: огонь — абсолютно легкий, а воздух — абсолютно тяжелый (311b1514–16); абсолютно тяжелое по природе движется вниз, а абсолютно легкое — вверх; низ — это центр, а верх — периферия Вселенной (311b19–24); центр противоположен периферии (312a6). Существование центра и периферии необходимо, так как «ничто не может двигаться на бесконечное расстояние» (311b31–32). Между ними есть и «промежуток», заполненный промежуточными (не абсолютно тяжелыми и не абсолютно легкими) веществами: водой и воздухом (312a8–12).

<sup>108</sup>Детальные объяснения дает схолиаст (Sch. XXII, Pasquali, 1910: 200): «Некоторые называют сущность неба огнеобразной, Эмпедокл считает ее затвердевшей водой и словно ледяной аркой, а другие — смесью четырех или пяти элементов». Ср. Aëtius II.11 (DG: 339–340).

а угадывая за словами [пророка] то, о чем он умолчал (τὰ σιωπηθέντα)<sup>109</sup>.

8. *В начале сотворил Бог небо и землю.* Исследование сущности (τῆς οὐσίας) отдельных вещей (τῶν ὄντων) — как доступных [мысленному] созерцанию (θεωρίαν), так и чувственно воспринимаемых — увело бы наше толкование далеко в сторону, так что говорить об этом пришлось бы дольше, чем обо всем остальном, что можно сказать о любом предмете. Кроме того, подробное рассуждение об этом никак не послужило бы к назиданию Церкви.

В том, что касается сущности неба, удовольствуемся простыми словами Исаии, внушающих нам достаточное представление о его природе: *утвердил*<sup>110</sup> *небо словно дым*, [21А] то есть направил на устройство небесной сущности (οὐσιώσας)<sup>111</sup> легкое, а не твердое и плотное вещество. А о форме неба<sup>112</sup> достаточно сказал Исаия в славословии Богу: *Он распростер небо, как шатер*<sup>113</sup>.

Тот же совет дадим себе и в отношении земли: не любопытствовать о том, какова же ее сущность (τὴν οὐσίαν), не изнурять свой ум выяснением ее субстрата (τὸ ὑποκείμενον), и не выискивать некую лишнюю свойств природу (φύσιν ἔρημον ποιότητων), по определению бескачественную (ἄποιον)<sup>114</sup>. Но следует усвоить, что все ее наблюдаемые свойства

<sup>109</sup>Педагогический смысл умолчаний Василий подчеркивает в De Spiritu Sancto 27.16 (SC 17bis): «Но вид молчания (σιωπῆς) — и та неясность (ἀσάφεια), какую употребляет Писание, делая смысл догматов, к пользе читающих, трудным для уразумения» (Творения: 154).

<sup>110</sup>Неточная цитата из Ис. 51:6.

<sup>111</sup>οὐσιώω — постклассический глагол (наиболее ранний пример в LSJ из Плотина). Как и другие отыменные глаголы, образованные по этой модели, имеет факитивное значение (ср. χόλος, «злоба» — χολόω, «сердить»; θάνατος, «смерть» с θανατόω, «умерщвлять»), то есть «наделять сущностью», «приводить к бытию». См. Шантрен, Боровский, 1953: 206.

<sup>112</sup>Sch. XXIII (Pasquali, 1910: 200): «Одни считают небо шарообразным, другие — имеющим форму конуса, а орфики придерживаются мнения, что оно подобно яйцу». Ср. Aëtius II.2 (DG: 329).

<sup>113</sup>Ис. 40:22.

<sup>114</sup>Понятия «природы», «субстрата» и «сущности» здесь использованы как взаимозаменяемые. Нестерова, 1996: 225–226 предлагает сравнить с Ar. De gen. et corr. II.1: на основании того, что никакое тело «не может существовать без воспринимаемых чувствами противоположностей» (239a10–11), Аристотель критикует тех, кто признает «одну-единственную материю, телесную и отдельно существующую» (239a9–10). «Мы утверждаем, что [действительно] существует некая материя воспринимаемых чувствами тел, но она не существует отдельно от них и ей всегда сопутствуют противоположности» (329a25–26).

(τὰ θεωρούμενα) относятся к формуле ее бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον<sup>115</sup>), являясь неотъемлемой частью сущности<sup>116</sup>. В самом деле, если попробуешь мысленно (τῷ λόγῳ) устранить каждое из присущих ей качеств (τῶν ποιότητων), то в конце концов останешься ни с чем. Ведь если удалить черноту, холод, тяжесть, плотность, [21В] присущие земле вкусовые или какие-то другие наблюдаемые свойства (θεωροῦνται)<sup>117</sup>, то субстрат окажется ничем (οὐδὲν ἔσται τὸ ὑποκείμενον)<sup>118</sup>.

Однако стоит заметить, что как раз слово «материя» Василий здесь не употребляет, при этом слово «сущность» использовано в смысле, близком к стоическому, т. е. как бескачественный субстрат. О влиянии стоической философии на понятие сущности у Василия Великого см.: Hübner, 1972; SC 299: 80 и Robertson, 1998 говорят скорее об амальгаме стоического и аристотелевского дискурса; Бирюков, 2009: 105–106 подчеркивает, что Василию было необходимо «сделать акцент на том, что сущность сама по себе непознаваема и невыразима в речи, а именно — тварная сущность и, по аналогии с ней, нетварная, в то время как познаваемыми и выразимыми являются качества (свойства)», и именно этой цели лучше всего отвечала стоическая усiology.

<sup>115</sup>Выражение ὁ τοῦ εἶναι λόγος или синонимичное λόγος τῆς οὐσίας («формула бытия») у Василия соотносится с божественной сущностью, общей для трех ипостастей Троицы (см., напр., Bas. Ep. 236.6: οὐσίαν [...] μίαν ἐπὶ τῆς θεότητος ὁμολογοῦμεν, ὥστε τὸν τοῦ εἶναι λόγον μὴ διαφθῶς ἀποδιδόναι), в то время как для указание на особенность бытия каждой ипостаси Василий пользуется выражением τρόπος τῆς ὑποστάσεως или τρόπος τῆς ὑπάρξεως (там же: 97, прим. 52). В «Шестодневе» слово единственный раз встречается в космологическом, а не богословском контексте, однако нет необходимости усматривать здесь принципиально иное значение (pace Robertson, 1998: 404–405). Может вызвать затруднение тот факт, что «понятие бытия» здесь явным образом связывается со свойствами земли, что по-видимому исключает понимание «бытия» (= «сущности») как бескачественного субстрата. Затруднение разрешается, если обратить внимание на то, что включение того или иного понятия в «формулу бытия (= сущности)» предполагает лишь то, что это понятие предидируется о сущности, однако не определяет его. Оно включает в себя «собственные признаки» (ἰδιώματα), которые сказываются о сущности в целом, будучи необходимым образом с ней связанными, как, например, «благость» сказывается о Боге (Radde-Gallwitz, 2009: 155; DelCogliano, 2010: 145).

<sup>116</sup>Как указывает Sch. XXIV (Pasquali, 1910: 200), этим аргументом пользовался Порфирий в трактате «О материи» (περὶ ὕλης), где, по свидетельству Симпликия (In Physica 9.231), приводилось мнение неопифагорейца Модерата (I в.) о материи как «лишенности».

<sup>117</sup>Названные здесь качества приводятся безо всякой системы. Однако в четвертой беседе Василий возвращается к этому вопросу, перечисляя свойства земли и других элементов по парам, как у Аристотеля. «Земля суха и холодна», при этом сухость — это «исключительное качество» (τὸ ἰδιώμα), отличающее землю от прочих элементов (Hex. 4.5).

<sup>118</sup>В связи с этим местом из «Шестоднева» исследователи указывали на то, что представление «о материальной сущности как подлежащем, которое исчерпывается

Советую тебе, оставив эти поиски, не исследовать и того, на чем земля основана: разум придет в смятение и от этого, не в силах достичь никакого несомненного предела<sup>119</sup>. Действительно, если скажешь, что воздух простирается под землей во всю ее ширину (πλάτει), то окажешься в затруднении (ἀπορήσεις): как податливое и разреженное вещество выдерживает давление такого груза и не расплзается во все стороны, избегая сжатия и постоянно обтекая снизу вверх давящее на него тело<sup>120</sup>?

Опять-таки, если предположишь, что земля лежит на воде<sup>121</sup>, то и в этом случае придется дополнительно исследовать, почему тяжелое и плотное тело не утопает в воде, но удерживается более слабым веществом, хотя настолько тяжелее его. [21С] Кроме того, придется

совокупностью умопостигаемых качеств», характерно для платонической традиции (Armstrong, 1962 сравнивает с «Эннеадами» п.4; Sorabji, 1988: 292n20 упоминает это место в контексте обсуждения «идеализма» Григория Нисского). Эта позиция была известна Оригену (O’Cleirigh, 1985), который спорит с ней в De principiis IV.4.7 (34) (SC 268: 416–418). Даже те исследователи, которые признают влияние стоической усилологии на Василия, говорят о присутствии в этом месте «Шестоднева» «платонической темы» (Бирюков, 2009: 99–101; Robertson, 1998: 405). При подобном «идеалистическом», в духе Григория Нисского, прочтении пассаж оказывается уникальным в корпусе Василия Великого. Этого не учитывают редакторы Творения: 330–331 прим. 5, добавляя ссылку на гл. 24 «Об устроении человека» Григория Нисского (при этом ошибочно называя этот трактат «О Шестодневе»). На наш взгляд, оснований для такого прочтения немного, если допустить, что οὐδὲν ἔσται у Василия означает отсутствие не самого субстрата, а лишь его свойств, что грамматически вполне возможно.

<sup>119</sup>Нестерова, 1996: 201 переводит πρὸς οὐδὲν ὁμολογούμενον πέρας διεξιόντος τοῦ λογισμοῦ как «рассудок не приводит тебя ни к какому твердому заключению». Однако πέρας здесь сохраняет и значение «предела» земли, ср. в этом значении ниже в стихе из Пс. 94:4.

<sup>120</sup>Ср. Ar. De cael. II.13.294b13–20: «Анаксимен, Анаксагор и Демокрит причиной неподвижности Земли считают ее плоскую форму (τὸ πλάτος). Благодаря ей, дескать, Земля не рассекает находящийся под ней воздух, а запирает его — наблюдение показывает, что это свойство плоских тел вообще [...]. Таким же точно образом, по их словам, Земля запирает своей плоской поверхностью лежащий под ней воздух, а он, лишенный пространства, достаточного для перемещения, остается неподвижен снизу вем скопом...».

<sup>121</sup>Схолиаст приписывает это мнение Пармениду (Sch. XXV, Pasquali, 1910: 201, 202–203); пер. Лебедева (ФРГФ: 15а): «Парменид назвал землю корящейся в воде». Согласно Аристотелю (Ar. De cael. II.13), это теория Фалеса Милетского: «...Земля остается неподвижной потому, что плавает, как дерево или какое-нибудь другое подобное вещество» (294a29–31). На это Аристотель выдвигает те же два возражения: (1) земля по природе тяжелее воды; (2) сама вода нуждается в основании.

исследовать и основания самой воды и вновь недоумевать, на каком непроницаемом и прочном веществе покоится в глубине ее дно.

9. Если же предположишь, что другое тело, которое тяжелее земли, не дает ей провалиться, то подумай о том, что и оно нуждается в чем-то подобном, что удерживало бы его и не давало упасть. И даже если мы сообща сможем придумать для него такую основу, то и для нее ум вновь будет искать упора<sup>122</sup> — и так уйдем в бесконечность, всегда представляя новые основания для уже найденных. Продвигаясь мысленно все дальше, мы будем вынуждены допускать<sup>123</sup> все большую поддерживающую силу (τὴν συνερείστικὴν δύναμιν)<sup>124</sup>, достаточную для того, чтобы выдержать давление сразу всех верхних пластов<sup>125</sup>. [24A] Поэтому установи пределы для мысли! Пусть твою любознательность, если станешь вникать в непостижимое, не осудят слова Иова, чтобы и тебя он не спросил: *На чем утверждены кольца<sup>126</sup> ее?*<sup>127</sup>

Но если порой услышишь в псалмах: *Я утвердил столпы ее*<sup>128</sup>, то под «столпами» понимай силу, удерживающую (τὴν συνεκτικὴν δύναμιν)<sup>129</sup> землю. А слова *Он основал ее на морях*<sup>130</sup> на что указывают, как не на то, что земля со всех сторон омывается водой? — В таком случае как вода, текучая и по природе своей сбегаящая вниз, остается

<sup>122</sup>ἀντέρεισμα — это отглагольное существительное (ἀντερείδω) LSJ дает со ссылкой на лексикографа V в. Исихия, а Lampe — на самого Василия. Нельзя исключать, что это неологизм.

<sup>123</sup>ὑπτείσω — редкая форма с двумя приставками; до Василия Великого засвидетельствована у писателя II века Полиэна (Strategemata 7.6.5.7).

<sup>124</sup>συνερείστικὴν — редкое отглагольное прилагательное (συνερείδω «сжимать», «уплотнять»), встречающееся во фрагментах Хрисиппа у Плутарха (ФРС II (1): фр. 407), где речь идет об «уплотняющем» воздействии холода. Василий использует это прилагательное в несколько ином значении.

<sup>125</sup>Ср. Аг. De cael. II.13: «одни [...] утверждают, что низ Земли бесконечен: „она уходит своими корнями в бесконечность“, говорят они, подобно Ксенофану Колофонскому». Василий видит в подобном рассуждении бесконечный регресс.

<sup>126</sup>οἱ κρίκοι (ср. лат. circus), так у Семидесяти (в ц-сл. «столпы»). Слово означает «яремное кольцо» (изображение у Краузе, 1880: 297), куда крепится дышло. В переводах Аквилы и Феодотииона βάσεις; у Симмаха καταπῆγες (PG 29: 23).

<sup>127</sup>Иов 38:6.

<sup>128</sup>Пс. 74:4.

<sup>129</sup>Еще один стоический термин, насколько можно судить по свидетельству Галена (ФРС II (1): фр. 439): «Те, кто тщательнее всех исследовал связующую силу (τὴν συνεκτικὴν δύναμιν), то есть стойки, объявляют связующее одним, а связуемое — другим. А именно, пневматическая сущность — это связующее начало, а вещественная — связуемое».

<sup>130</sup>Пс. 23:2.

в подвешенном состоянии и никуда не стекает? — Ты не учиываешь, что таким же, если не большим, затруднением для разума будет земля, парящая сама по себе, ведь по природе она тяжелее [воды]. Впрочем, скажем ли мы, что земля висит сама по себе или покачивается на волнах, [24В] — необходимо соблюдать благочестивый образ мыслей и признавать, что все вместе удерживается силой Творца. Итак, вот что следует отвечать и себе самим, и всем тем, кто спрашивает, на что опирается эта неизмеримая и невыносимая земная тяжесть: *В руке Бога пределы* (τὰ πέρατα) *земли*<sup>131</sup>. Об этом и мы можем безопасно рассуждать, и другие — с пользой слушать.

10. Далее, некоторые натурфилософы приводят и другие, в высшей степени остроумные, причины неподвижности земли<sup>132</sup>. Будто бы по той причине, что земля занимает место посреди вселенной и равноудалена от ее границ, ей некуда больше смещаться и необходимо оставаться на том же месте<sup>133</sup>: тяготея равно во все стороны, [24С] она совершенно не может двинуться ни в одну из них.

<sup>131</sup> Пс. 94:4 (Ἐν τῇ χερὶ τοῦ Θεοῦ).

<sup>132</sup> Sch. XXVI (Pasquali, 1910: 201): «Неподвижной считают землю Парменид Элейский и Ксенофан Колофонский. Платон утверждает, что она вращается вокруг оси, протянутой насквозь через Вселенную. Напротив, у Аристотеля и стоиков земля неподвижна. Что касается объяснения неподвижности, [которое приводит Василий], то им впервые воспользовался Стратон Физик [из Лампсака]». Объяснение перипатетика Стратона, о котором говорит схолиаст, нельзя назвать оригинальным (ср. след. прим.). Мнение Платона в той же формулировке со ссылкой на «Тимея» (40в) приводится в Ag. De cael. II.13.293b30–31. Платонические комментаторы считали, что в этом месте Платон говорит о неподвижности земли, см. комм. у Taylor, 1928: 226–239.

<sup>133</sup> Точка зрения Анаксимандра, переданная у Ag. De cael. II.13.295b10–16: «...тому, что помещено в центр и равно удалено от всех крайних точек, ничуть не более надлежит двигаться вверх, нежели вниз, или же в боковые стороны. Но одновременно двигаться в противоположных направлениях невозможно, поэтому оно по необходимости должно покоиться». То же мнение приписывается Пармениду и Демокриту: «[Земля] остается в равновесии вследствие равного расстояния от всех точек [периферии космоса], так как нет причины, по которой она скорее склонилась бы сюда, нежели туда: поэтому она-де только колеблется, но не движется» (Aetius III.15.7; DG: 380). Эта позиция известна Платону (Phaedo 108e–109a).

Она отвергается Аристотелем в Ag. De cael. II.13.295b16–25: «Эта теория остроумна (κοψῶς), но не верна. Согласно ей, все, что только будет помещено в центре, должно оставаться в покое, следовательно, и огонь пребудет в покое, поскольку аргумент не относится специально к земле. В то же время она лишена логической необходимости. Наблюдение показывает, что земля не только покоится в центре, но и движется к центру. Куда движется любая часть земли, туда по необходимости должна двигаться и вся земля и, куда она движется естественно, там и покоится естественно.



А в центре земля оказалась не случайно и не сама собою, но именно таково естественное и необходимое для нее положение. Поскольку, как они утверждают, небесное тело занимает крайнее положение где-то на самом верху<sup>134</sup>, то любое тяжелое тело будет при падении сверху стремиться из любой точки к середине. А куда стремятся части, туда, разумеется, соберется и целое. Если же камни, бревна и все землистое стремятся вниз, то это положение будет свойственным и подходящим и для самой земли; если же что-то легкое удаляется от середины, то оно, конечно, будет двигаться вверх. Таким образом, наиболее тяжелым телам свойственно двигаться вниз, [24D] а низ, как показало рассуждение, — это середина. Так что не удивляйся, что вовсе не падает земля, занимая естественное для нее положение посреди [вселенной]: необходимо, [25A] чтобы она [скорее] оставалась неподвижной, чем смещалась с собственного места, совершая противное своей природе движение.

Если что-то из сказанного покажется тебе убедительным, то обрати свое удивление на Божью премудрость, которая все это устроила. Ведь величайшие из чудес изумляют нас не меньше, когда нам открывается их устройство — а если и не открывается, то пусть, по крайней мере, простота веры будет сильнее, чем логические доказательства.

11. То же самое следует сказать и о небе: разноречивые трактаты о природе неба уже опровергнуты (καταβέβληται)<sup>135</sup> мудрецами мира сего<sup>136</sup>. А именно, одни утверждают, что небо осязаемо и видимо (ἄπτὸν καὶ ὁρατόν), а значит состоит из всех четырех элементов<sup>137</sup>: [25B] примесь земли придает ему прочности, примесь огня делает видимым, а остальные элементы находятся в смешении с этими двумя.

Следовательно, [она покоится] не потому, что равно удалена от крайних точек: это общее свойство всех [тел], а движение к центру — особенность земли.

<sup>134</sup>ὥς πρὸς τὸ ἄνω K.-G. 1: 472, анм. 1: в сочетании с предлогами εἰς, ἐπί, πρὸς *сunt ass.* сравнительный ὥς указывает на лишь предполагаемое направление движения.

<sup>135</sup>Творения: 333: «мирские мудрецы предложили многословные рассуждения», аналогично PG 29: 26: «propositas fuisse commentationes»; и Нестерова, 1996: 203: «написали пространные сочинения». Однако в гл. 2 тот же глагол в значении «опровергать»; в том же значении в конце гл. 11.

<sup>136</sup>Ср. 1 Кор. 1:20; 1 Кор. 3:19: τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου.

<sup>137</sup>Согласно Sch. XXVII (Pasquali, 1910: 201), это мнение Платона и стоиков. Вероятнее всего отсылка к Pl. Tim. 32b: «Поэтому бог поместил между огнем и землей воду и воздух, после чего установил между ними возможно более точные соотношения, дабы воздух относился к воде, как огонь к воздуху, и вода относилась к земле, как воздух к воде. Так он сопряг их, построив из них небо, видимое и осязаемое (ὁρατόν καὶ ἄπτὸν)» (перевод Аверинцев, 1994).

Другие, отвергнув этот довод как неубедительный, поспешили добавить от себя в состав неба некое пятое вещество<sup>138</sup>. Это, по их словам, «эфирное тело», которое не является ни огнем, ни воздухом, ни землей, ни водой, — вообще ничем из простых веществ, потому что этим простым веществам свойственно прямолинейное движение: легким — вверх, а тяжелым — вниз. Но и то, и другое не тождественно движению по кругу, и вообще между круговым движением и движением по прямой большая разница. А если естественные движения неких тел различны, [25C] то необходимо, чтобы и сущность была разной<sup>139</sup>.

Но, разумеется, не можем допустить и того, чтобы небо было составлено из первовеществ, которые мы называем элементами, поскольку составное тело не может без внешнего воздействия двигаться равномерно: все входящие в его состав простые тела по природе своей устремляются в разные стороны. Прежде всего по этой причине требуется усилие, чтобы составное тело двигались непрерывно, потому что единственное движение не может быть пригодным и подходящим для всех его частей, в том числе противоположных: движение, свойственное легким [частям], будет конфликтовать с движением, свойственным тяжелым. В самом деле, когда мы движемся вверх, земное начало влечет нас долу; а когда спускаемся, подавляем начало огненное, увлекая его вниз вопреки его природе. А разъединение<sup>140</sup> элементов, устремляющихся в разные стороны, — это начало распада<sup>141</sup>. [25D] Ведь то, что недолго продержалось в противоестественном состоянии, да и то по принуждению и с трудом, стремительно распадается на составные части, каждая из которых возвращается на свойственное ей место.

<sup>138</sup>К числу тех, кто ввел «пятый элемент», схолиаст относит (Sch. XXVIII, Pasquali, 1910: 201), помимо Аристотеля, и Оккела Луканского, упомянутого у Sext. Adv. math. X.316: «[Аристотель и Окелл] прибавили к четырем элементам пятое вращающееся по кругу тело, из которого, по их словам, происходят небесные тела» (ср. Nemesius, De natura hominis 5.190). Аргументы Василия в этом месте подробнее, чем доксография Секста. Pasquali, 1910: 216–217 напоминает, что главы 2, 3, 5 и 38 у Немезия опираются на σύμκτκζητήκστκ Порфирия. О том, какую позицию Порфирий занимал по отношению к «пятому элементу», можно судить по трактату Иоанна Филопона Philop. De aet. 522.16–17: ὁ Πορφύριος, ὅτκ οὐκ ἔστκν ἄλλο σῶμκ παρὰ τὰ τέσσερα. Среди сторонников «пятого элемента» следует упомянуть и Теофраста (Physicorum opiniones fr. 21; DG: 493).

<sup>139</sup>Схолиаст (Sch. XIX, Pasquali, 1910: 201) справедливо предлагает сравнить с Ar. De cael. 1.2.269a1–b17.

<sup>140</sup>διούκκ — судя по LSJ, лишь в пост-классической прозе.

<sup>141</sup>διάπτωσκς в значении «dissolution» есть у Lampe., но не в LSJ; вновь пример позднего употребления.

Именно в силу этих, как утверждают, необходимых умозаключений, [этим мудрецам], [28А] отвергшим рассуждения предшественников, понадобилась собственная гипотеза, согласно которой предпосылкой возникновения неба и звезд является естество пятого тела.

Впрочем, кто-то из тех, кто не знает недостатка в убедительных речах, в свою очередь возразил и этим мудрецам, оспорив и опровергнув их рассуждения<sup>142</sup>, и предложил взамен собственное мнение. Но если мы возьмемся сейчас это рассматривать, то впадем в то же пустословие, что и они.

Вместо этого, предоставив им друг друга опровергать (καταβάλλεσθαι), а сами оставив рассуждения об этой сущности, поскольку мы верим Моисею, что это *Бог сотворил небо и землю*, — прославим наилучшего Художника<sup>143</sup>, который устроил все так мудро и искусно. И пусть красота видимого мира приведет нас к мысли [28В] о Том, Кто превыше красоты, а величие чувственно воспринимаемых и ограниченных тел — к представлению о безграничном и величайшем [Творце], множество способностей Которого превосходит всякое разумение. Поэтому, хотя мы и пребываем в неведении относительно природы возникших вещей, но даже то, что вполне доступно нашему чувственному восприятию, настолько удивительно, что и самый находчивый ум оказывается меньшим наименьшего в этом мире, поскольку он не может ни исследовать его подобающим образом, ни воздать должной хвалы его Творцу, которому всякая слава и держава во веки веков. Аминь.

#### СОКРАЩЕНИЯ

- Ar. De cael. *Aristote. Du ciel / sous la dir. de P. Moraux. — Paris : Les Belles Lettres, 1965.*
- Ar. De gen. et corr. *Aristote. De la génération et de la corruption / sous la dir. de C. Mugler. — Paris : Les Belles Lettres, 1966.*
- Ar. Met. *Aristotle. Aristotle's Metaphysics : in 2 vols. / ed. by W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1924.*

<sup>142</sup>Sch. xxx (Pasquali, 1910: 201): «Последователи Зенона полагают, что если допустить [пятое вещество], то это нарушит *симпатию* между небом и землей. Об этом говорит и Порфирий в четвертой книге *Смешанных исследований*. Ориген Contra Celsum IV.56 свидетельствует о полемике «платоников и стоиков» с Аристотелем и его последователями по этому вопросу. О полемике Александра со стоиками см. *ibid.*: 206–208 и Солопова, 2002: 43–102. Свидетельство схолиаста в контексте учения Порфирия рассматривает Dörrie, 1959: 8–9.

<sup>143</sup>Тот же эпитет во «Внемли себе», см. комм. у Алиева, 2016: 152.

- Ar. Phys. *Aristoteles. Aristotelis Physica* / ed. by W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 1950.
- Bas. Adol. *Василий Великий. Послание к юношам о пользе греческих книг* : пер. с древнегреч. / под ред. О. В. Алиевой. — М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2018.
- Bas. Enar. in Is. *San Basilio. Commento al profeta Isaia* : in 2 voll. / a cura di P. Trevisan. — Società Editrice Internazionale, 1939. — (Corona patrum Salesiana ; 4-5).
- Bas. Ep. *Saint Basile. Lettres* : en 3 t. / sous la dir. d'Y. Courtonne. — Paris : Les Belles Lettres, 1957-1966.
- BDF *Blass F., Debrunner A. A Greek Grammar of The New Testament and Other Early Christian Literature* / trans. from the German by R. Funk. — Cambridge, Chicago : Cambridge University Press, University of Chicago Press, 1961.
- CSEL 32 *Ambrosius. Exameron // Sancti Ambrosii Opera. T. 1* / hrsg. von C. Schenkl. — Vindobonae, Praga, Lipsiae : F. Temsky & G. Freytag, 1896. — (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ; 32).
- DG *Doxographi Graeci* / hrsg. von H. Diels. — Berlin : G. Reimer, 1929.
- DK *Die Fragmente der Vorsokratiker. In 3 Bde. Bd. 1* / hrsg. von H. Diels. — Berlin : Weidmann, 1960. — Aufl. 9.
- DL *Diogenes Laertius. Diogenis Laertii Vitae philosophorum* : в 2 т. / под ред. H. S. Long. — Oxford : Clarendon Press, 1964. — (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis ; 8). — Repr. 1966.
- GCS 3 *Origenes Werke. In 12 Bde. Bd. II. Buch v-VIII Gegen Celsus, Die Schrift vom Gebet* / hrsg. von P. Koetschau. — Leipzig : J. C. Hinrichs, 1899. — (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller ; 3).
- GCS NF 2 *Basiliius von Caesarea. Homilien zum Hexameron* / hrsg. von S. Y. Rudberg, E. Amand de Mendieta. — Berlin : Akademie Verlag, 1997. — (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte (NF) ; 2).
- GNO IV.1 *Gregorius Nyssenus. Gregorii Nysseni Opera. In 10 Bde. Bd. 4. T. 1. Gregorii Nysseni in Hexameron* / hrsg. von H. Drobner. — Leiden : Brill, 2009.
- K.-G. *Kühner R., Gerth B. Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Satzlehre* : In 2 Bde. — Hannover : Hahnsche Buchhandlung, 1955.

- 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, R. Scott, H. Jones, [et al.].* — Oxford, New York : Oxford University Press, 1996.
- NA 28 *Novum Testamentum Graece / hrsg. von E. Nestle, B. Aland.* — Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. — 28 Aufl.
- ND *Cicero. De natura deorum / Ed. O. Plasberg, W. Ax.* — Leipzig, 1933.
- Orig. Contr. Cels. *Origenes. Contre Celse / trad. de grec ancien par M. Borret.* — Paris : Les éditions du Cerf, 2005. — (Sources Chrétiennes ; 132).
- PG 12 *Origenes. Origenis opera omnia / Ed. J.-P. Migne.* — Paris : Garnier Fratres, 1862. — (Patrologia Graeca ; 12).
- PG 29 *Basilius. S. P. N. Basilii opera omnia quae exstant. Partie 1 / Ed. J.-P. Migne.* — Paris : Garnier Fratres, 1857. — (Patrologia Graeca ; 29).
- PG 31 *Basilius. S. P. N. Basilii opera omnia quae exstant. Partie 3 / Ed. J.-P. Migne.* — Paris : Garnier Fratres, 1857. — (Patrologia Graeca ; 31).
- Ph. Cher. *Philo Alexandrinus. De Cherubim // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. In 1 vols. / ed. by L. Cohn.* — Berlin : Reimer, 1896a. — Repr. 1962.
- Ph. Leg. alleg. *Philo Alexandrinus. Legum allegoriarum libri // Philonis Alexandrini opera quae supersunt. In 1 vols. / ed. by L. Cohn.* — Berlin : Reimer, 1896b. — Repr. 1962.
- Philop. De aet. *Iohannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum / ed. by H. Rabe.* — Leipzig : Teubner, 1899. — Repr. 1963.
- Philop. De opif. *Joannis Philoponi de opificio mundi libri VII / ed. by W. Reichardt.* — Leipzig : Teubner, 1897.
- Pl. Phaedr. *Plato. Phaedrus // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 2 / ed. by J. Burnet.* — Oxford : Clarendon Press, 1902.
- Pl. Tim. *Plato. Timaeus // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 4 / ed. by J. Burnet.* — Oxford : Clarendon Press, 1902. — Repr. 1968.
- Plot. *Плотин. Трактаты 1–11 / под ред. Ю. А. Шичалин.* — М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2007.
- Ps.-Gal. *Pseudo-Galenus. De historia philosophica // Claudii Galeni opera omnia. In 20 vols. Vol. 19 / Galenus ;*

- ed. by C. G. Kühn. — Leipzig : C. Knoblochii, 1830. — P. 222–345.
- Ps.-Plut. *Pseudo-Plutarchus*. Placita philosophorum // Plutarchi moralia. In 7 Bde. Bd. 5.7.1 / Plutarchus ; hrsg. von J. Mau. — Leipzig : Teubner, 1971.
- RG *Rhetores Graeci*. In 3 vols. Vol. 3 / ed. by L. Spengel. — Leipzig : Teubner, 1856.
- Sall. De deis et mundo *Saloustios*. Des dieux et du monde / sous la dir. de G. Rochefort. — Paris : Les Belles Lettres, 1960.
- SC 2bis *Clément d'Alexandrie*. Le Protrepétique / sous la dir. de C. Mondésert. — Paris : Éditions du Cerf, 1949. — (Sources chrétiennes ; 2bis).
- SC 17bis *Basile de Césarée*. Sur le Saint-Esprit : trad. de grec ancien par / sous la dir. de B. Pruche. — Paris : Les éditions du Cerf, 1968. — (Sources chrétiennes ; 2bis).
- SC 26 *Basile de Césarée*. Homélie sur l'Héxaméron : trad. du grec par / sous la dir. de S. Giet. — Paris : Les éditions du Cerf, 1949. — (Sources chrétiennes ; 26).
- SC 26 *Basiliius Magnus*. Homélie sur l'Héxaméron / trad. du grec par S. Giet. — Paris : Les éditions du Cerf, 1968. — (Sources chrétiennes ; 26).
- SC 268 *Origène*. Traité des principes. Tome III (Livres III et IV). T. 3 : trad. de grec ancien par / sous la dir. de H. Crouzel, M. Simonetti. — Paris : Cerf, 1980. — (Sources chrétiennes ; 268).
- SC 299 *Basile de Césarée*. Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie. En 2 t. T. 1 / sous la dir. de B. Sesboué. — Paris : Éditions du Cerf, 1982. — (Sources chrétiennes ; 299).
- SC 305 *Basile de Césarée*. Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie. En 2 t. T. 2 / sous la dir. de B. Sesboué. — Paris : Éditions du Cerf, 1983. — (Sources chrétiennes ; 305).
- SC 338 *Eusèbe de Césarée*. La préparation évangélique, livres XIV–XV / sous la dir. de É. des Places. — Paris : Éditions du Cerf, 1987. — (Sources chrétiennes ; 338).
- SC 357 *Basile de Césarée*. Sur le Baptême / sous la dir. de J. Ducatillon. — Paris : Éditions du Cerf, 1989. — (Sources chrétiennes ; 357).
- Sext. Adv. math. *Sextus Empiricus*. Sexti Empirici opera. In 4 Bde. Bd. 2/3. Adversus mathematicos / hrsg. von J. Mau, H. Mutschmann. — Leipzig : Teubner, 1958.

- Sext. Pyrr. *Sextus Empiricus. Sexti Empirici opera.* In 4 Bde. Bd. 1. Pyrrhoniae hypotyposes / hrsg. von J. Mau, H. Mutschmann. — Leipzig : Teubner, 1912.
- Stob. Anth. Ioannis Stobaei anthologium : in 5 vols. / ed. by C. Wachsmuth, O. Hense. — Berlin : Weidmann, 1884–1912. — Repr. 1958.
- SVF II Stoicorum veterum fragmenta. In 4 Bde. Bd. 2 / hrsg. von H. von Arnim. — Leipzig : Teubner, 1903.
- Theon. De util. math Theonis Smyrnaei philosophi Platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium / ed. by E. Hiller. — Leipzig : Teubner, 1878.
- Творения *Святитель Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской.* Творения. В 2 т. Т. 1. — М. : Сибирская благовонница, 2008. — Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе.
- ФРГФ Фрагменты ранних греческих философов : от эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Т. 1 / пер. и сост. А. В. Лебедева. — М. : Наука, 1989.
- ФРС II (1) Фрагменты ранних стоиков. В 3 т. Т. 2. Ч. 1 / пер. с древнегреч., под ред. А. А. Столярова. — М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999.

#### Источники

- Аристотель.* Метафизика / пер. с древнегреч. А. В. Кубицкого // Сочинения. В 4 т. Т. 1. — М. : Мысль, 1976. — С. 65–367.
- Аристотель.* Физика / пер. с древнегреч. В. П. Карпова // Сочинения. В 4 т. Т. 3 / коммент. И. Д. Рожанского ; предисл. И. Д. Рожанского. — М. : Мысль, 1981. — С. 59–220.
- Василий Великий.* На слова: Внемли себе / под ред. О. В. Алиевой. — М. : Греко-лат. кабинет Ю. А. Шичалина, 2016.
- Гален.* Медицинское искусство / пер. с древнегреч. И. В. Пролыгиной // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем. Т. 2/3 / под ред. М. С. Петровой. — М. : Аквилон, 2014–2016.
- Диоген Лазертский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова. — М. : Мысль, 1986.
- Платон.* Тимей / пер. с древнегреч. С. С. Аверинцева // Собрание сочинений. В 4 т. Т. 3 / под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1994. — С. 421–500.
- Плотин.* Трактаты 1–11 / пер. с древнегреч. Ю. А. Шичалина. — М. : Греко-латинский кабинет, 2007.

- Псевдо-Аристотель*. Рассказы о диковинах : пер. с древнегреч. // Вестник древней истории. — 1987. — № 3/4. — С. 236–252, 229–251.
- Секст Эмпирик*. Сочинения : в 2 т. / пер. с древнегреч., под ред. А. Ф. Лосева. — М. : Мысль, 1975.
- Филон Александрийский*. О херувимах / пер. Е. Д. Матусовой // Толкования Ветхого Завета / под ред. Е. Д. Матусовой. — Москва : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2000. — С. 114–158.
- Aristoteles*. Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae / hrsg. von H. Mutschmann. — Leipzig : Teubner, 1906.
- Basilio di Cesarea*. Sulla Genesi (Omelie sull'Esamerone) / cur. e trad. dal greco da M. Naldini. — Milano : Fondazione Lorenzo Valla, 1990.
- Eustathius*. Ancienne version latine des neuf homélie sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée : trad. du latin par / sous la dir. de S. Y. Rudberg, E. Amand de Mendieta. — Berlin : Akademie Verlag, 1958. — (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur ; 66).
- Gregory of Nyssa*. The Letters / comm. by A. M. Silvas ; trans. from the Ancient Greek, with a forew., by A. M. Silvas. — Leiden : Brill, 2007. — (Supplements to Vigiliae Christianae ; 83).
- Origenes*. Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta. In 2 vols. Vol. 1 / ed. by F. Field. — Oxford : Clarendon Press, 1875a.
- Paasquali G.* Doxographica aus Basiliusscholien // Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. — 1910. — S. 194–228.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Алиева О. В.* Пайдейя как «малые мистерии» : Василий Кесарийский о греческой литературе // Вестник древней истории. — 2017. — Т. 77, № 2. — С. 341–355.
- Бирюков Д. С.* Тема описания человека через «схождение особенностей» у свт. Василия Великого и ее церковно-исторический и историко-философский контекст // Богословские труды. — 2009. — Т. 42. — С. 87–109.
- Брэдишоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира / пер. с англ. А. И. Кырлежева, А. Р. Фокина. — М. : Языки славянских культур, 2012.
- Бурмистров М. Ю.* Шестоднев св. Василия и античная наука // XV Ежегодная богословская конференция ПСТГУ : Материалы. В 2 т. Т. 1. — М. : ПСТГУ, 2005. — С. 133–139.
- Василий Великий*. Гомилии на Шестоднев / пер. с древнегреч. О. Нестеровой // Символ / под ред. О. Нестеровой. — 1996. — Т. 36. — С. 193–229.
- Краузе В. М.* Гомеровский словарь к «Илиаде» и «Одиссее». — СПб. : А. С. Суворин, 1880.



- Кривошеин В.* Проблема познаваемости Бога : сущность и энергия у святого Василия Великого // Вестник Русского Западно-европейского патриаршего экзархата. — 1968. — Т. 61. — С. 48–55.
- Липатов Н. А.* Вопрос об авторстве «Толкования на пророка Исаию», сохранившегося под именем свт. Василия Великого // Вестник ПСТГУ 1: богословие, философия. — 2011. — Т. 33, № 1. — С. 69–84.
- Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. — Москва : Весть, 1992.
- Месяц С. В.* Есть ли ипостась у Первоначала? : To the History of the Notion of Hypostasis in Platonic Tradition and Christian Theology // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ : Исследования по истории платонизма / под ред. В. В. Петров. — М. : Кругъ, 2013. — С. 318–337.
- Михайлов П. Б.* Категории богословской мысли. — Москва : ПСТГУ, 2015.
- Морескини К.* История патристической философии / пер. с итал. Л. П. Горбуновой. — Москва : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2011.
- Петров В. В.* Ὑπάρχω и ὑφίστημι в «О трудностях» Максима Исповедника // ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ : Исследования по истории платонизма / под ред. В. В. Петров. — М. : Кругъ, 2013. — С. 338–375.
- Серегин А. В.* Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». — Москва : Институт философии РАН, 2005.
- Солопова М. А.* Александр Афродисийский и его трактат «О смещении и росте» в контексте истории античного аристотелизма. — Москва : Наука, 2002.
- Шантрен П.* Историческая морфология греческого языка / пер. с фр., под ред. Я. М. Боровского. — М. : Иностранная литература, 1953.
- Amand de Mendieta E.* La préparation et la composition des neuf Homélie sur l'Hexaéméron de St. Basile de Césarée : le problème des sources littéraires immédiates // Studia Patristica. — 1985. — Т. 16. — P. 349–367.
- Armstrong A. H.* The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians // Studia Patristica. — 1962. — Vol. 5. — P. 427–429.
- Backus I.* Lectures humanistes de Basile de Césarée : traductions latines (1439–1618). — Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 1990.
- Bartelink G. J. M.* Observations de Saint Basile sur la langue biblique et théologique // Vigiliæ Christianae. — 1963. — Vol. 17, no. 2. — P. 85–104.
- Bernardi J.* La prédication des pères cappadociens: le prédicateur et son auditoire. — Paris : Presses Universitaires de France, 1968.
- Bignone E.* L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro : in 2 voll. — Firenze : Nuova Italia, 1936.
- Bouteneff P. C.* Beginnings : Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives. — Grand Rapids (MI) : Baker Academic, 2008.
- Büchsel F.* Παλιγγενεσία // Theological Dictionary of the New Testament. In 10 vols. Vol. 1 / ed. by G. Kittel ; trans. from the German by G. W. Bromiley. — Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1964. — P. 686–689.

- Cataldi Palau A.* Complemento a Doxographica aus Basiliusscholien di G. Pasquali // Revue d'histoire des textes. — 1987. — N<sup>o</sup> 17. — P. 347–351.
- Courtonne Y.* Saint Basile et l'hellénisme : étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaméron de Basile Le Grand. — Paris : Firmin-Didot, 1934.
- DelCogliano M.* Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names : Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy. — Leiden : Brill, 2010. — (Supplements to Vigiliae Christianae ; 103).
- DelCogliano M.* Basil of Caesarea versus Eunomius of Cyzicus on the Nature of Time : A Patristic Reception of the Critique of Plato // Vigiliae Christianae. — 2014. — Vol. 68, no. 5. — P. 498–532.
- Dillon J.* The Middle Platonists : A Study of Platonism, 80 B. C. to A. D. 220. — London : Duckworth, 1977.
- Dörrie H.* Porphyrios' „Symmikta zetemata“, ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten. — München : C.H. Beck, 1959.
- Fedwick P.* The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea. — Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979. — (Studies and Texts ; 45).
- First Corinthians : A New Translation with Introduction and Commentary / comm. by J. A. Fitzmyer ; trans. from the Ancient Greek, with a forew., by J. A. Fitzmyer. — New Haven : Yale University Press, 2008. — (The Anchor Bible ; 32).
- Gribomont J.* Notes biographiques sur s. Basile le Grand // Basil of Caesarea : Christian, Humanist, Ascetic / sous la dir. de P. Fedwick. — Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981. — P. 21–48.
- Gronau K.* Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese. — Berlin : Teubner, 1914.
- Harl M.* Les trois quarantaines de la vie de Moïse : schéma idéal de la vie du moine-évêque chez les Pères Cappadociens // Revue des Études Grecques. — 1967. — T. 80. — P. 407–412.
- Henke R.* Basilius und Ambrosius über das Sechstageswerk : Eine vergleichende Studie. — Basel : Schwabe, 2000. — (Chrêsis: die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der Antiken Kultur ; 7).
- Hübner R.* Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius : Zum unterschiedlichen Verständnis der ousia bei den kappadokischen Brüdern // Epektasis : Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou / hrsg. von J. Fontaine, C. Kannengiesser. — Paris : Beauchesne, 1972. — S. 463–490.
- Jacks L. V.* St. Basil and the Greek literature. — Washington, DC : Catholic University of America, 1922.

- Krüger R.* Ein Mythos der Moderne : Die Erdscheibentheorie im Mittelalter und die Verfälschung des Hexaemeron des Basilius von Caesarea durch Bernhard de Montfaucon (1706) // *Mittellateinisches Jahrbuch*. — 2001. — Jg. 36. — S. 3–29.
- Kustas G. L.* Saint Basil and the Rhetorical Tradition // *Basil of Caesarea : Christian, Humanist, Ascetic* / ed. by P. Fedwick. — Toronto : Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981. — P. 221–279.
- Louth A.* The Six Days of Creation According to the Greek Fathers // *Reading Genesis after Darwin* / ed. by S. C. Barton, D. Wilkinson. — New York, Oxford : Oxford University Press, 2009. — P. 39–55.
- Mansfeld J., Runia D. T.* Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer. In 3 vols. Vol. 1. The Sources. — Leiden : Brill, 1997. — (Philosophia Antiqua ; 73).
- McDiarmid J. B.* Theophrastus on the Eternity of the World // *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. — 1940. — Vol. 71. — P. 239–247.
- O’Cleirigh P. M.* Prime Matter in Origen’s World Picture // *Studia Patrist.* — 1985. — Vol. 16. — P. 260–263.
- Origenes.* *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta* : in 2 vols. / ed. by F. Field. — Oxford : Clarendon Press, 1875b.
- Pépin J.* *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (Ambroise, Exam I 1, 1–4). — Paris : Presses universitaires de France, 1964.
- Poljakov T.* The Unpublished Doxographical Scholia on St. Basil’s Hexaemeron // *Revue d’histoire des textes*. — 1985. — No. 12/13. — P. 367–369. — *Bulletin* 1982–1983.
- Radde-Gallwitz A.* Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity. — Oxford : Oxford University Press, 2009.
- Ramelli I. L. E.* The Christian Doctrine of Apokatastasis : A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena. — Leiden : Brill, 2013. — (*Vigiliae Christianae Supplements* ; 120).
- Ramelli I., Konstan D.* Terms for Eternity : Aiōnios and Aīdios in Classical and Christian Texts. — Piscataway, NJ : Gorgias Press, 2007. — (*Perspective on Philosophy and Religious Thought* ; 9).
- Riedweg C.* *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. — Berlin, New York : De Gruyter, 1987. — (*Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte* ; 26).
- Robbins F. E.* The Hexaemeral Literature : A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis. — Chicago, IL : University of Chicago Press, 1912.
- Robertson D.* Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea // *Vigiliae Christianae*. — 1998. — Vol. 52. — P. 393–417.
- Rousseau P.* Basil of Caesarea. — Berkeley (CA) : University of California Press, 1994. — (*The Transformation of the Classical Heritage* ; 20).

- Rousseau P.* Human Nature and Its Material Setting in Basil of Caesarea's Sermons on the Creation // *Heythrop Journal*. — 2008. — Vol. 49, no. 2. — P. 222–239.
- Runia D. T.* Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. — Leiden : Brill, 1986.
- Sandwell I.* How to Teach Genesis 1.1–19 : John Chrysostom and Basil of Caesarea on the Creation of the World // *Journal of Early Christian Studies*. — 2011. — Vol. 19, no. 4. — P. 539–564.
- Sasse H.* Αἰών // *Theological Dictionary of the New Testament*. In 10 vols. Vol. 1 / ed. by G. Kittel ; trans. from the German by G. W. Bromiley. — Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1964. — P. 197–209.
- Sorabji R.* Matter, Space, and Motion : Theories in Antiquity and Their Sequel. — London : Duckworth, 1988.
- Taylor A. E.* A Commentary on Plato's Timaeus. — Oxford : Clarendon Press, 1928.
- The Reception of the Church Fathers in the West : From the Carolingians to the Maurists / ed. by I. Backus. — Leiden : Brill, 1997.
- Trunk J.* „De Basilio Magno sermonis attici imitatore“. — Stuttgart : J. B. Metzlersche Buchdruckerei, 1911.
- Van Winden J. C. M.* Hexaemeron // *Reallexikon für Antike und Christentum*. In 29 Bde. Pelagius — Porträt / hrsg. von E. Dassmann. — Stuttgart : Hiersemann, 1988. — S. 1250–1270.
- Van Winden J. C. M.* “An Appropriate Beginning” : The Opening Passage of Saint Basil's In Hexaemeron // *Arché : A Collection of Patristic Studies* / J. van Winden ; ed. by J. D. Boeft, D. T. Runia. — Leiden : Brill, 1997a. — P. 116–123. — (Supplements to *Vigiliae Christianae* ; 41).
- Van Winden J. C. M.* Frühchristliche Bibelexegese : “Der Anfang” (unpublished) // *Arché : A Collection of Patristic Studies* / J. van Winden ; ed. by J. D. Boeft, D. T. Runia. — Leiden : Brill, 1997b. — P. 3–48. — (Supplements to *Vigiliae Christianae* ; 41).
- Van Winden J. C. M.* In the Beginning : Early Christian Exegesis of the Term Arché in Genesis 1:1 // *Arché : A Collection of Patristic Studies* / J. van Winden ; ed. by J. D. Boeft, D. T. Runia. — Leiden : Brill, 1997c. — P. 78–93. — (Supplements to *Vigiliae Christianae* ; 41).
- Wiersma W.* Der angebliche Streit des Zenon und Theophrast über die Ewigkeit der Welt // *Mnemosyne* (Ser. 3). — 1940. — Vol. 8. — P. 235–243.
- Wolfson H. A.* Patristic Arguments against the Eternity of the World // *Harvard Theological Review*. — 1966. — Vol. 59. — P. 351–367.

Vasiliy Velikiy [Basilus Magnus]. 2019. "Besedy na shestodnev [Homiliae IX in Hexaemeron]: Beseda pervaya [Homilia I]" [in Russian], trans. from the Ancient Greek and annot., with an introd., by O. V. Alieva. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (1), 195–244.

## BASILIUS MAGNUS

### HOMILIAE IX IN HEXAEMERON

#### HOMILIA I

Translation of: Basilus von Caesarea. 1997. *Homilien zum Hexaemeron* [in Ancient Greek and German]. Ed. by S. Y. Rudberg and E. Amand de Mendieta. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte (NF) 2. Berlin: Akademie Verlag.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-195-244.

#### REFERENCES

- Alieva, O. V. 2017. "Paydeyya kak 'malye misterii' [Paideia as 'Minor Mysteries']: Vasiliy Kesariyskiy o grecheskoy literature [Basil of Caesarea on Greek Literature]" [in Russian]. *Vestnik drevney istorii* 77 (2): 341–355.
- Amand de Mendieta, E. 1985. "La préparation et la composition des neuf Homélie sur l'Hexaéméron de St. Basile de Césarée: le problème des sources littéraires immédiates" [in French]. *Studia Patristica* 16:349–367.
- Ambrosius. 1896. *Exameron* [in Latin]. In bk. 1 of *Sancti Ambrosii Opera*, ed. by C. Schenkl. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 32. Vindobonae, Pragae, and Lipsiae: F. Temsky & G. Freytag.
- Aristote. 1965. *Du ciel* [in French and Ancient Greek]. Ed. by P. Moraux. Paris: Les Belles Lettres.
- . 1966. *De la génération et de la corruption* [in French and Ancient Greek]. Ed. by C. Mugler. Paris: Les Belles Lettres.
- Aristotel' [Aristotle]. 1976. *Metafizika [Metaphysics]* [in Russian]. In vol. 1 of *Sochine-niya [Collected Works]*, trans. from the Ancient Greek by A. V. Kubitskiy, 65–367. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Aristoteles. 1906. *Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae* [in Latin]. Ed. by H. Mutschmann. Leipzig: Teubner.
- . 1950. *Aristotelis Physica* [in Latin and Ancient Greek]. Ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle. 1924. *Aristotle's Metaphysics* [in Ancient Greek and English]. Ed. by W. D. Ross. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- . 1981. *Fizika [Physics]* [in Russian]. In vol. 3 of *Sochineniya*, comm. by I. D. Rozhanskiy, trans. from the Ancient Greek by V. P. Karpov, with a forew. by I. D. Rozhanskiy, 59–220. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Armstrong, A. H. 1962. "The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians." *Studia Patristica* 5:427–429.
- Arnim, H. von, ed. 1903. [in German and Ancient Greek]. Vol. 2 of *Stoicorum veterum fragmenta*. 4 vols. Leipzig: Teubner.

- Backus, I. 1990. *Lectures humanistes de Basile de Césarée: traductions latines (1439–1618)* [in French]. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- , ed. 1997. *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*. Leiden: Brill.
- Bartelink, G. J. M. 1963. "Observations de Saint Basile sur la langue biblique et théologique." *Vigiliae Christianae* 17 (2): 85–104.
- Basile de Césarée. 1949. *Homélie sur l'Héxaméron* [in Greek and French]. Ed. by S. Giet. Sources chrétiennes 26. Paris: Les éditions du Cerf.
- . 1968. *Sur le Saint-Esprit* [in Greek and French]. Ed. by B. Pruche. Sources chrétiennes, 2bis. Paris: Les éditions du Cerf.
- Basile de Césarée [Basilius Caesareus]. 1982. [in Ancient Greek and French]. Vol. 1 of *Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie [Contra Eunomium]*, ed. by B. Sesboué. 2 vols. Sources chrétiennes 299. Paris: Éditions du Cerf.
- . 1983. [in Ancient Greek and French]. Vol. 2 of *Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie [Contra Eunomium]*, ed. by B. Sesboué. 2 vols. Sources chrétiennes 305. Paris: Éditions du Cerf.
- Basile de Césarée [Basilius Caesariensis]. 1989. *Sur le Baptême [De baptismo]* [in Ancient Greek and French]. Ed. by J. Ducatillon. Sources chrétiennes 357. Paris: Éditions du Cerf.
- Basilio di Cesarea. 1990. *Sulla Genesi (Omélie sull'Esamerone)* [in Italian]. Ed. and trans. from the Greek by M. Naldini. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.
- Basilius. 1857. *S. P. N. Basilii opera omnia quae exstant* [in Greek]. Ed. by J.-P. Migne. Bk. 3. Patrologia Graeca 31. Paris: Garnier Fratres.
- . 1857. *S. P. N. Basilii opera omnia quae exstant* [in Greek]. Ed. by J.-P. Migne. Bk. 1. Patrologia Graeca 29. Paris: Garnier Fratres.
- Basilius Magnus. 1968. *Homélie sur l'Héxaméron* [in Greek and French]. Trans. from the Greek by S. Giet. Sources chrétiennes 26. Paris: Les éditions du Cerf.
- Basilius von Caesarea. 1997. *Homilien zum Hexaemeron* [in Ancient Greek and German]. Ed. by S. Y. Rudberg and E. Amand de Mendieta. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte (NF) 2. Berlin: Akademie Verlag.
- Bernardi, J. 1968. *La prédication des pères cappadociens: le prédicateur et son auditoire* [in French]. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bignone, E. 1936. *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* [in Italian]. 2 vols. Firenze: Nuova Italia.
- Biryukov, D. S. 2009. "Tema opisaniya cheloveka cherez 'skhozhdeniye osobennostey' u svt. Vasiliya Velikogo i yeye tserkovno-istoricheskiy i istoriko-filosofskiy kontekst [A Motive of 'Features' Convergence' in the Description of a Human by St. Basil and Its Ecclesiastical-Historical and Historical-Philosophical Context]" [in Russian]. *Bogoslovskiye trudy* 42:87–109.
- Blass, F., and A. Debrunner. 1961. *A Greek Grammar of The New Testament and Other Early Christian Literature*. Trans. from the German by R. Funk. Cambridge and Chicago: Cambridge University Press / University of Chicago Press.
- Bouteneff, P. C. 2008. *Beginnings: Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*. Grand Rapids (MI): Baker Academic.
- Br-edshou, D. [Bradshaw, D.] 2012. *Aristotel' na Vostoke i na Zapade. Metafizika i razdeleniye khristianskogo mira [Aristotle East and West: Metaphysics and the*

- Division of Christendom*] [in Russian]. Trans. from the English by A. I. Kyrlezhev and A. R. Fokin. Moskva [Moscow]: Yazyki slavyanskikh kul'tur.
- Büchsel, F. 1964. "Πολιγγυεσία." In Kittel 1964, 686–689.
- Burmistrov, M. Yu. 2005. "Shestodnev sv. Vasiliya i antichnaya nauka [Basil's Hexameron and Classical Science]" [in Russian]. In vol. 1 of *xv Yezhegodnaya bogoslovskaya konferentsiya PSTGU [xv Annual Theological Conference at Saint Tikhon's Orthodox University] : Materialy [Conference Proceedings]*, 133–139. 2 vols. Moskva [Moscow]: PSTGU.
- Cataldi Palau, A. 1987. "Complemento a Doxographica aus Basiliusscholien di G. Pasquali" [in Italian and French]. *Revue d'histoire des textes*, no. 17: 347–351.
- Cicero. 1933. *De natura deorum* [in Latin]. Ed. by O. Plasberg and W. Ax. Leipzig.
- Clément d'Alexandrie [Clemens Alexandrinus]. 1949. *Le Protreptique [Protrepticus]* [in Ancient Greek and French]. Ed. by C. Mondésert. Sources chrétiennes, 2bis. Paris: Éditions du Cerf.
- Courtonne, Y. 1934. *Saint Basile et l'hellénisme: étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaméron de Basile Le Grand* [in French]. Paris: Firmin-Didot.
- DelCogliano, M. 2010. *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names: Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy*. Supplements to *Vigiliae Christianae* 103. Leiden: Brill.
- . 2014. "Basil of Caesarea versus Eunomius of Cyzicus on the Nature of Time: A Patristic Reception of the Critique of Plato." *Vigiliae Christianae* 68 (5): 498–532.
- Diels, H., ed. 1929. *Doxographi Graeci* [in Latin]. Berlin: G. Reimer.
- , ed. 1960. [in Ancient Greek and German]. Vol. 1 of *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 vols. Aufl. 9. Berlin: Weidmann.
- Dillon, J. 1977. *The Middle Platonists: A Study of Platonism, 80 B. C. to A. D. 220*. London: Duckworth.
- Diogen Laert'skiy [Diogenes Laërtius]. 1986. *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitnykh filosofov [Lives and Opinions of Eminent Philosophers]* [in Russian]. Trans. from the Ancient Greek by M. L. Gasparov. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Diogenes Laertius. 1964. *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*. Ed. by H. S. Long. 2 vols. *Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis* 8. Repr. 1966. Oxford: Clarendon Press.
- Dörrie, H. 1959. *Porphyrios' "Symmikta zetemata", ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten* [in German]. München: C. H. Beck.
- Eusèbe de Césarée [Eusebius Caesariensis]. 1987. *La préparation évangélique, livres XIV–XV [Praeparatio evangelica, libri XIV–XV]* [in Ancient Greek and French]. Ed. by É des Places. Sources chrétiennes 338. Paris: Éditions du Cerf.
- Eustathius. 1958. *Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaéméron de Basile de Césarée* [in Latin and French]. Ed. by S. Y. Rudberg and E. Amand de Mendieta. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur 66. Berlin: Akademie Verlag.
- Fedwick, P.J. 1979. *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*. Studies and Texts 45. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

- Filon Aleksandriyskiy. 2000. *O kheruvimakh [On Cherubs]* [in Russian]. In *Tolkovaniya Vetkhogo Zaveta*, ed. and trans. by Ye. D. Matusova, 114–158. Moskva: Greko-latinskiy kabinet Yu. A. Shichalina.
- Fitzmyer, J. A., comm. 2008. *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*. Trans. from the Ancient Greek, with a forew., by J. A. Fitzmyer. The Anchor Bible 32. New Haven: Yale University Press.
- Galen [Galenus]. 2014–2016. “Meditsinskoye iskusstvo [Ars medica]” [in Russian]. In *Intellektual’nyye traditsii v proshlom i nastoyashchem [Intellectual Traditions in the Past and Present]*, ed. by M. S. Petrova, trans. from the Ancient Greek by I. V. Polygina, vol. 2/3. Moskva [Moscow]: Akvilon.
- Gregory of Nyssa [Gregorius Nyssenus]. 2007. *The Letters [Epistolae]*. Comm. by A. M. Silvas. Trans. from the Ancient Greek, with a forew., by A. M. Silvas. Supplements to *Vigiliae Christianae* 83. Leiden: Brill.
- Gregorius Nyssenus. 2009. *Gregorii Nysseni in Hexaemeron* [in Ancient Greek and German]. Vol. 4, bk. 1 of *Gregorii Nysseni Opera*, ed. by H. Drobner. 10 vols. Leiden: Brill.
- Gribomont, J. 1981. “Notes biographiques sur s. Basile le Grand” [in French]. In *Fedwick* 1981, 21–48.
- Gronau, K. 1914. *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese* [in German]. Berlin: Teubner.
- Harl, M. 1967. “Les trois quarantaines de la vie de Moïse: schéma idéal de la vie du moine-évêque chez les Pères Cappadociens” [in French]. *Revue des Études Grecques* 80:407–412.
- Henke, R. 2000. *Basilius und Ambrosius über das Sechstageswerk: Eine vergleichende Studie* [in German]. Chrësis: die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der Antiken Kultur 7. Basel: Schwabe.
- Hiller, E., ed. 1878. *Theonis Smyrnaei philosophi Platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium* [in Latin]. Leipzig: Teubner.
- Hübner, R. 1972. “Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius: Zum unterschiedlichen Verständnis der ousia bei den kappadokischen Brüdern” [in German]. In *Epektasis : Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, ed. by J. Fontaine and Ch. Kannengiesser, 463–490. Paris: Beauchesne.
- Iohannes Philoponus. 1899. *De aeternitate mundi contra Proclum* [in Ancient Greek and Latin]. Ed. by H. Rabe. Repr. 1963. Leipzig: Teubner.
- Jacks, L. V. 1922. *St. Basil and the Greek literature*. Washington, DC: Catholic University of America.
- Koetschau, P., ed. 1899. *Buch v–VIII Gegen Celsus, Die Schrift vom Gebet* [in Ancient Greek]. Vol. II of *Origenes Werke*. 12 vols. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 3. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- Krauze, V. M. 1880. *Gomerovskiy slovar’ k “Iliade” i “Odiseye” [Homeric Lexicon to “Iliad” and Odyssey]* [in Russian]. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: A. S. Suvorin.
- Krivoshein, V. 1968. “Problema poznavayemosti Boga [Problem of God’s Cognoscibility]: sushchnost’ i energiya u svyatogo Vasiliya Velikogo [Substance and Energy in St. Basil]” [in Russian]. *Vestnik Russkogo Zapadno-yevropeyskogo patriarshego ekzarkhata* 61:48–55.



- Krüger, R. 2001. "Ein Mythos der Moderne: Die Erdscheibentheorie im Mittelalter und die Verfälschung des Hexaemeron des Basilius von Caesarea durch Bernhard de Montfaucon (1706)" [in German]. *Mittelalterliches Jahrbuch* 36:3–29.
- Kühner, R., and B. Gerth. 1955. *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Satzlehre* [in German]. 2 vols. Hannover: Hahnsche Buchhandlung.
- Kustas, G. L. 1981. "Saint Basil and the Rhetorical Tradition." In Fedwick 1981, 221–279.
- Lampe, J. W., and H. G. Liddell. 1961. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Lebedev, A. V., comp. 1989. *Fragmentsy rannikh grecheskikh filosofov [The Fragments of the Early Greek Philosophers]: ot epicheskich teokosmogoniy do vzniknoveniya atomistiki [From the Epic Theocosmogonies to the Birth of the Atomistics]* [in Russian]. Trans. by A. V. Lebedev. Vol. 1. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Liddell, H. G., R. Scott, H. Jones, et al. 1996. *A Greek-English Lexicon*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Lipatov, N. A. 2011. "Vopros ob avtorstve 'Tolkovaniya na proroka Isayyu', sokhranishegosya pod imenem svt. Vasiliya Velikogo [Questionable Authorship of 'Exposition on Isaiah', Remaining under the Name of St. Basil]" [in Russian]. *Vestnik PSTGU 1: bogosloviye, filosofiya* 33 (1): 69–84.
- Louth, A. 2009. "The Six Days of Creation According to the Greek Fathers." In *Reading Genesis after Darwin*, ed. by S. C. Barton and D. Wilkinson, 39–55. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Mansfeld, J., and D. T. Runia. 1997. *The Sources*. Vol. 1 of *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*. 3 vols. Philosophia Antiqua 73. Leiden: Brill.
- McDiarmid, J. B. 1940. "Theophrastus on the Eternity of the World." *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 71:239–247.
- Meyendorff, I. 1992. *Vvedeniye v svyatootecheskoye bogosloviye [Introduction to Patristic Theology]* [in Russian]. Moskva: Vest'.
- Mesyats, S. V. 2013. "Yest' li ipostas' u Pervonachala? [Does the Principal Has a Hypostasis?]: To the History of the Notion of Hypostasis in Platonic Tradition and Christian Theology" [in Russian]. In Petrov 2013, 318–337.
- Mikhaylov, P. B. 2015. *Kategorii bogoslovskoy mysli [Categories of Theological Thought]* [in Russian]. Moskva: PSTGU.
- Moreskini, K. [Moreschini, C.] 2011. *Istoriya patristicheskoy filosofii [History of Patristic Philosophy]* [in Russian]. Trans. from the Italian by L. P. Gorbunova. Moskva: Greko-latinskiy kabinet Yu. A. Shichalina.
- Nestle, E., and B. Aland, eds. 2012. *Novum Testamentum Graece* [in Ancient Greek and German]. 28 Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- O'Cleirigh, P. M. 1985. "Prime Matter in Origen's World Picture." *Studia Patrist.* 16:260–263.
- Origène [Origenes]. 1980. *Traité des principes. Tome III (Livres III et IV) [De principis]* [in Ancient Greek and French]. Ed. by H. Crouzel and M. Simonetti. Vol. 3. Sources chrétiennes 268. Paris: Cerf.
- Origenes. 1862. *Origenis opera omnia* [in Greek]. Ed. by J.-P. Migne. Patrologia Graeca 12. Paris: Garnier Fratres.
- . 1875a. [in Latin]. Vol. 1 of *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta*, ed. by F. Field. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.

- . 1875b. *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta* [in Latin]. Ed. by F. Field. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- . 2005. *Contre Celse [Contra Celsum]* [in French]. Trans. from the Ancient Greek by M. Borret. Sources Shrétiennes 132. Paris: Les éditions du Cerf.
- Pasquali, G. 1910. "Doxographica aus Basiliusscholien" [in German]. *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse*: 194–228.
- Pépin, J. 1964. *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam 1 1, 1–4)*. Paris: Presses universitaires de France.
- Petrov, V. V. 2013. "Υπάρχω ἰ ὑφίστημι v 'O trudnostyakh' Maksima Ispovednika [Υπάρχω and ὑφίστημι in 'On Difficulties' by Maximus the Confessor]" [in Russian]. In Petrov 2013, 338–375.
- Philo Alexandrinus. 1896a. *De Cherubim* [in Ancient Greek and Latin]. In *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. by L. Cohn. 1 vols. Repr. 1962. Berlin: Reimer.
- . 1896b. *Legum allegoriarum libri* [in Ancient Greek and Latin]. In *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. by L. Cohn. 1 vols. Repr. 1962. Berlin: Reimer.
- Plato. 1902. *Phaedrus* [in Ancient Greek and Latin]. In vol. 2 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- . 1902. *Timaeus* [in Ancient Greek and Latin]. In vol. 4 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Repr. 1968. Oxford: Clarendon Press.
- Platon [Plato]. 1994. *Timey [Timaeus]* [in Russian]. In vol. 3 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. F. Losev, V. F. Asmus, and A. A. Takho-Godi, trans. from the Ancient Greek by S. C. Averintsev, 421–500. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- 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.
- . 2007. *Traktaty 1–11 [Treatises 1–11]* [in Ancient Greek and Russian]. Ed. by Yu. A. Shichalin. Moskva [Moscow]: Greko-latinskiy kabinet Yu. A. Shichalina.
- Poljakov, Th. 1985. "The Unpublished Doxographical Scholia on St. Basil's Hexaemeron." Bulletin 1982–1983, *Revue d'histoire des textes*, nos. 12–13: 367–369.
- Pseudo-Plutarchus. 1971. *Placita philosophorum* [in Ancient Greek and Latin]. In vol. 5.7.1 of *Plutarchi moralia*, by Plutarchus, ed. by J. Mau. 7 vols. Leipzig: Teubner.
- Pseudo-Galenus. 1830. *De historia philosophica* [in Ancient Greek and Latin]. In vol. 19 of *Claudii Galeni opera omnia*, by Galenus, ed. by C. G. Kühn, 222–345. 20 vols. Leipzig: C. Knoblochii.
- Psevdo-Aristotel'. 1987. "Rasskazy o dikovinakh [On Marvellous Things Heard]" [in Russian]. *Vestnik drevney istorii*, nos. 3–4: 236–252, 229–251.
- Radde-Gallwitz, A. 2009. *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*. Oxford: Oxford University Press.
- Ramelli, I. L. E. 2013. *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Vigiliae Christianae Supplements 120. Leiden: Brill.
- Ramelli, I., and D. Konstan. 2007. *Terms for Eternity: Aíōnios and Aídios in Classical and Christian Texts*. Perspective on Philosophy and Religious Thought 9. Piscataway, NJ: Gorgias Press.

- Reichardt, W., ed. 1897. *Joannis Philoponi de opificio mundi libri VII* [in Ancient Greek and Latin]. Leipzig: Teubner.
- Riedweg, Ch. 1987. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* [in German]. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 26. Berlin and New York: De Gruyter.
- Robbins, F. E. 1912. *The Hexaemeral Literature: A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Robertson, D. 1998. "Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea." *Vigiliae Christianae* 52:393–417.
- Rousseau, Ph. 1994. *Basil of Caesarea. The Transformation of the Classical Heritage* 20. Berkeley (CA): University of California Press.
- . 2008. "Human Nature and Its Material Setting in Basil of Caesarea's Sermons on the Creation." *Heythrop Journal* 49 (2): 222–239.
- Runia, D. T. 1986. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.
- Saint Basile. 1957–1966. *Lettres* [in Greek and French]. Ed. by Y. Courtonne. 3 vols. Paris: Les Belles Lettres.
- Sallustius. 1960. *Des dieux et du monde [De deis et mundo]* [in Latin and French]. Ed. by G. Rochefort. Paris: Les Belles Lettres.
- San Basilio. 1939. *Commento al profeta Isaia* [in Italian and Ancient Greek]. Ed. by P. Trevisan. 2 vols. Corona patrum Salesiana, 4–5. Società Editrice Internazionale.
- Sandwell, I. 2011. "How to Teach Genesis 1.1–19: John Chrysostom and Basil of Caesarea on the Creation of the World." *Journal of Early Christian Studies* 19 (4): 539–564.
- Sasse, H. 1964. "Αἰών." In Kittel 1964, 197–209.
- Sekst Empirik. 1975. *Sochineniya [Works]* [in Russian]. Ed. and trans. from the Ancient Greek by A. F. Losev. 2 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Seregin, A. V. 2005. *Gipoteza mnozhestvennosti mirov v traktate Origena "O nachalakh"* [Hypothesis on Multiple Worlds in Origen's "On Origins"] [in Russian]. Moskva: Institut filosofii RAN.
- Sextus Empiricus. 1912. *Pyrrhoniae hypotyposes* [in Ancient Greek and Latin]. Vol. 1 of *Sexti Empirici opera*, ed. by J. Mau and H. Mutschmann. 4 vols. Leipzig: Teubner.
- . 1958. *Adversus mathematicos* [in Ancient Greek and Latin]. Vol. 2–3 of *Sexti Empirici opera*, ed. by J. Mau and H. Mutschmann. 4 vols. Leipzig: Teubner.
- Shantren, P. 1953. *Istoricheskaya morfologiya grecheskogo yazyka [Historical Morphology of Greek Language]* [in Russian]. Ed. and trans. from the French by Ya. M. Borovskiy. Moskva [Moscow]: Inostrannaya literatura.
- Solopova, M. A. 2002. *Aleksandr Afrodisiyskiy i yego traktat "O smeshenii i roste" v kontekste istorii antichnogo aristotelizma [Alexander of Aphrodisy and His Treatise "On Mixing and Growing" in the Context of Classical Aristotelism]* [in Russian]. Moskva: Nauka.
- Sorabji, R. 1988. *Matter, Space, and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel*. London: Duckworth.
- Spengel, L., ed. 1856. [in Ancient Greek and Latin]. Vol. 3 of *Rhetores Graeci*. 3 vols. Leipzig: Teubner.
- St Basil the Great, Archbishop of Caesarea in Cappadocia. 2008. [in Russian]. Vol. 1 of *Tvoreniya [Collected Works]*. 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 blagovzonnitsa.
- Stolyarov, A. A., ed. and trans. 1999. [in Ancient Greek and Russian]. Vol. 2, bk. 1 of *Fragmentsy rannikh stoikov* [Fragments of Early Stoics]. 3 vols. Moskva [Moscow]: Greko-latinskiy kabinet Yu. A. Shichalina.
- Taylor, A. E. 1928. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon Press.
- Trunk, J. 1911. "De Basilio Magno sermonis attici imitatore" [in Latin]. Stuttgart: J. B. Metzlersche Buchdruckerei.
- Van Winden, J. C. M. 1988. "Hexaameron" [in German]. In *Pelagius — Porträt, in Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. by E. Dassmann, 1250–1270. 29 vols. Stuttgart: Hiersemann.
- . 1997a. "'An Appropriate Beginning': The Opening Passage of Saint Basil's In Hexaameron." In *Winden* 1997, 116–123.
- . 1997b. "Frühchristliche Bibelexegese: 'Der Anfang' (unpublished)" [in German]. In *Winden* 1997, 3–48.
- . 1997c. "In the Beginning: Early Christian Exegesis of the Term Archè in Genesis 1:1." In *Winden* 1997, 78–93.
- Vasiliy Velikiy. 1996. "Gomilii na Shestodnev [Homilies in Hexameron]" [in Russian], ed. and trans. from the Ancient Greek by O. Nesterova. *Simvol* 36:193–229.
- Vasiliy Velikiy [Basilus Magnus]. 2016. *Na slova: Vnemli sebe* [Attende tibi ipsi] [in Ancient Greek and Russian]. Ed. by O. V. Alieva. Moskva [Moscow]: Greko-lat. kabinet Yu. A. Shichalina.
- . 2018. *Poslaniye k yunosham o pol'ze grecheskikh knig* [Oratio ad adolescentes de legendis antiquorum seu gentilium libris] [in Russian]. Ed. by O. V. Alieva. Moskva [Moscow]: Greko-latinskiy kabinet Yu. A. Shichalina.
- Wachsmuth, C., and O. Hense, eds. 1884–1912. *Ioannis Stobaei anthologium* [in Ancient Greek and Latin]. 5 vols. Repr. 1958. Berlin: Weidmann.
- Wiersma, W. 1940. "Der angebliche Streit des Zenon und Theophrast über die Ewigkeit der Welt." *Mnemosyne* (Ser. 3) 8:235–243.
- Wolfson, H. A. 1966. "Patristic Arguments against the Eternity of the World." *Harvard Theological Review* 59:351–367.

Ирина Пролыгина\*

## ИГРА С МАЛЕНЬКИМ МЯЧОМ ГАЛЕНА В КОНТЕКСТЕ АНТИЧНОЙ СПОРТИВНОЙ МЕДИЦИНЫ\*\*

**Аннотация:** Статья посвящена анализу трактата Галена Пергамского «Об упражнении с маленьким мячом». Анализируются риторические приемы и топосы этого текста, которые указывают на его принадлежность к жанру энкомия и тесиса. С другой стороны, рассматриваются разные аспекты игры с маленьким мячом в контексте античной спортивной медицины. Несмотря на то, что Гален не упоминает о названии этой игры, сопоставление свидетельств разных античных авторов позволяет сделать вывод о том, что игра носила название *harpaston* (лат. *harpastum*) или *phaininda*. Анализ текста и параллельных мест из других сочинений Галена показал, что описанная им игра в мяч носила командный характер и имела строгие правила ведения игры. В отличие от профессиональных видов спорта она относилась к категории спортивных упражнений, которые играли важную роль в сохранении и укреплении здоровья.

**Ключевые слова:** Гален, Античность, спортивная медицина, упражнение с маленьким мячом, энкомий.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-245-252.

Трактат Галена «Об упражнении с маленьким мячом» представляет интерес как для исследователей античного спорта, поскольку в нем подробно описывается процесс античной игры с маленьким мячом, так и для историков античной медицины, потому что Гален рассуждает в нем о преимуществах здорового образа жизни и физических упражнений (Boudon-Millot, 2015: 37–56; Christesen, Kyle, 2014; Decker, Thuillier, 2004; Felsenheld, 2009; König, 2005; Harris, 1972). Это сочинение написано во время второго пребывания Галена в Риме (169–180 гг.), незадолго до смерти Марка Аврелия (Boudon-Millot, 2015: 360). Трактат содержит большое число риторических приемов и топосов, характерных для жанра энкомия, а также так называемого тесиса — школьного упражнения в нахождении аргументов в пользу какого-либо события, факта или

\*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.

явления<sup>1</sup>. В данном случае Гален восхваляет игру в мяч и приводит аргументы в пользу занятия этим видом упражнения. Он использует риторическую терминологию похвалы и порицания при подборе необходимых аргументов и использует традиционные для этого жанра топосы: краткое вступление, косвенное упоминание о древнем происхождении этого упражнения, рассуждения о пользе для тела и души, сравнение с другими занятиями и упражнениями.

Что известно об упражнении с маленьким мячом из текста Галена? Оно относится к наилучшим упражнениям, которые «способны не только закалять тело, но и услаждать душу» (1), подобно разным видам охоты. Однако в отличие от последней оно доступно как богатым, так и самым бедным, поскольку не требует предварительной подготовки снаряжения, денежных затрат и продолжительного досуга. В отличие от большинства других упражнений оно равномерно тренирует все части тела, может быть как сложным, так и простым, и как быстрым, так и медленным (2). Игра была командной и заключалась в следующем: игроки располагались друг напротив друга, в середине поля находился центральный игрок, которому надо было мешать перехватить мяч (2). За мяч шла борьба, игрок с мячом следил за тем, чтобы его не выронить (3), при этом между игроками допускались разные приемы (в частности, захваты за шею, бока, грудь и живот), чтобы оттолкнуть противника, помешать ему выхватить мяч или бросить его. Игроки могли двигаться в разном направлении, выступать вперед, назад или в сторону и принимать мяч в любой позиции. Эта игра, по словам Галена, требовала и развивала те же способности, которые должны быть у хорошего полководца: «вовремя и незаметно напасть, быстро овладеть ситуацией, захватить вражеское имущество (или силой или благодаря внезапному нападению) и сохранить добычу» (3). В завершение рассуждения он отмечает, что упражнение с маленьким мячом полезно как стариков, так и для детей, как для здоровых, так и для тех, кто не может переносить большие нагрузки, поскольку оно не изнуряет, а укрепляет тело (4). По всей видимости, это упражнение было хорошо известно современникам Галена, поскольку он опускает многие детали и ничего не сообщает о названии этой игры.

<sup>1</sup>Примеры таких риторических упражнений (напр., следует ли жениться, заниматься политикой, иметь детей, изучать риторику, мореплавание, возводить укрепления) и характерных для этого жанра топосов встречаются у многих античных ораторов: Афтония Антиохийского, Теона, Гермогена из Тарса, см. Gibson, 2014; Penella, 2011.

Несколько раз Гален упоминает об игре в мяч в других своих сочинениях. В трактате «О сохранении здоровья» Гален дважды упоминает об игре с маленьким мячом. В первом отрывке он приводит разные виды упражнений (*γυμνάσια*), к которым относит и игру с мячом. Гален различает непосредственно упражнения: борьбу, панкратион, кулачный бой, бег и игры с большим и маленьким мячом; упражнения, которые сочетаются с каким-то видом деятельности, как например, копание, пахота, гребля, подрезание винограда; и упражнения, которые представляют собой вид деятельности, приносящий только пользу, как например, строительство домов и кораблей, кузнечное дело (Gal. De san. tuenda. II.8) и др. Таким образом, игра в мяч относится к категории спортивных упражнений. В другом отрывке из этого же сочинения Гален упоминает о «быстрых, но не напряженных и не сильных упражнениях», к которым относит бег, воображаемую борьбу, борьбу только руками, упражнение с маленьким мячом, в которые играют, стоя на некотором расстоянии и бегая (Gal. De san. tuenda. II.10). В этом отрывке Гален упоминает, видимо, о той же самой игре, что и в настоящем трактате.

Но о какой игре в мяч идет речь? Что известно о ней из других источников? Об играх в мяч у греков упоминает Поллукс, который был современником Галена и наставником императора Коммода. Кроме того, о них упоминает Евстафий Солунский, византийский эрудит XII в. В своем комментарии к Одиссее он сохранил несколько отрывков из трактата Светония «Об играх греков», восходящего к I–II в. н. э. По свидетельству Светония игра в мяч была очень популярна у греков, которые знали несколько видов таких игр. Поллукс, Евстафий и Светоний называют четыре основные игры: *ἐπίσκυρος*, *φεινίδα*, *ἀπόρραξις* и *οὐρανία* (Poll. Onomast. IX.104; Eust. Ad Odys. 1601; Suétone, Taillardat, 1967: 33–35). Две последние игры можно исключить, поскольку они были одиночные: *ἀπόρραξις* заключалась в том, чтобы сильно ударить мячом о землю и поймать его при отскоке, а *οὐρανία* состояла в подбрасывании мяча вверх и его ловле. По поводу первой игры *ἐπίσκυρος* Поллукс и Евстафий замечают, что правила были следующие: на земле с помощью камешков проводилась линия под названием *σκῦρον*, на этой линии размещался мяч, затем проводили две другие линии с каждой стороны и тот, кто овладевал мячом первый, бросал его другим игрокам, которые должны были его поймать и бросить, стараясь вытолкнуть соперника за заднюю линию. Гален, как следует из текста, не упоминает об этих правилах.

Игру под названием φεῖνδα Поллукс отождествляет с известной в Античности игрой ἀρπαστόν<sup>2</sup> (лат. *harpastum*). Об этой игре и тождестве ее названий упоминает и Афиней: «Игра же в мяч, называемая грабежом (ἀρπαστόν), прежде называлась фенинда (φεῖνδα). Мне она нравится больше всего». Далее он добавляет: «Она требует значительных усилий в борьбе за мяч и весьма изнурительна: нередко играющие не на шутку выкручивают друг другу шеи и душат». Затем он приводит описание этой игры у комического поэта Антифана (V в. до н. э.):

С веселым смехом он проворно мяч схватил,  
Своим отдал, от этих ускользнул легко,  
Того с пути отбросил, а того — поднял.  
Все заревели: «Дальше! Рядом с ним! Закинь!  
Над головою! Низом! Верхом! Подойди!  
Отдай в борьбу!» (Афиней, Голинкевич, 2003: 1.25–26).

Описание игры у Афинейя во многих деталях (захваты за шею, напряженность, уловки) совпадает с замечаниями Галена, поэтому вполне вероятно, что речь идет об одной и той же игре<sup>3</sup>.

Об игре с мячом в контексте пользы посещения гимнастических школ и выполнения гимнастических упражнений упоминает еще один современник Галена Климент Александрийский: «Из мужчин же одни могут в нагом виде бороться, другие в мяч играть, особенно на открытом воздухе в так называемую игру фенинду; другие пусть довольствуются путешествием по стране и прогулками по городу» (Климент Александрийский, Корсунский, 1996: III.10.50). Об уловках, к которым прибегали игроки в ходе, по-видимому, той же игры пишет два века спустя другой христианский автор Григорий Нисский, сравнивая притворное поведение людей с игрой в мяч:

Вот что обыкновенно делают игроки в мяч: расположившись треугольником, они перебрасывают друг другу мяч, ловко на лету перехватывая его один от другого, а того, кто находится в середине, вводят в обман; притворным

<sup>2</sup>Согласно Поллуксу этимология слова φεῖνδα связана либо с именем ее первого изобретателя, некого Файнинда, либо с глаголом φεῖναι, «обманывать, мошенничать», поскольку игра допускала разные уловки и обманные движения со стороны игроков. Последнюю этимологию поддерживает и Евстафий Солунский. Афиней же связывает ее этимологию со словом ἄφεσις «потому, что игроки бросали мяч» или с именем изобретателя по имени Фенестий. У латинских авторов термином *harpastum* обозначали не столько игру, сколько сам мяч (см. Mart. Epigr. IV.19), который позднее стал называться *pila* (Hist. Aug. IV.9–10).

<sup>3</sup>Сопоставление отдельных отрывков см. Boudon-Millot, 2015: 45–48.



движением лица и каким-нибудь мановением руки показывая тому, кто хочет поймать мяч, что хотят бросить его направо или налево, а на самом деле отбрасывают мяч в сторону, противоположную той, куда он стремится, и хитростью обманывают его ожидания (Григорий Нисский, МДА и Александрова, 2007: Epist. 16).

Таким образом, если сопоставить свидетельства вышеупомянутых авторов об игре под названием фенинда или гарпастон и предположить, что у Галена речь идет именно об этой игре, то игра заключалась, по-видимому, в следующем: две команды игроков располагались друг напротив друга, в середине поля находился центральный игрок; игроки атакующей команды передавали мяч друг другу и старались его не упустить, двигаясь к линии своих противников; игрок с мячом старался обмануть своих соперников, которые могли, в свою очередь, прибегать к разным приемам (напр., удушениям, обхватам туловища), чтобы отнять мяч; мяч, который, по видимому, часто касался земли<sup>4</sup>; центральный игрок следовал за мячом и старался перехватить его в полете при передаче от одного игрока к другому; другие могли выступать вперед, отступать назад и в сторону, чтобы поймать передачу; они могли передвигаться с большей или меньшей скоростью и играть с разным напряжением, чередуя активные действия с отдыхом в зависимости от положения на поле; когда центральному игроку удавалось перехватить мяч, игра останавливалась, и игроки менялись ролями; в самой игре могли участвовать и старики и молодые.

#### СОКРАЩЕНИЯ

- Eust. Ad Odys. *Eustathius*. Eustathii archiepiscopi thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam. In 4 vols. Vol. 2 / ed. by J. G. Stallbaum. — Cambridge : Cambridge University Press, 2010.
- Gal. De san. tuenda *Galenus*. Claudii Galeni opera omnia. In 20 Bde. Bd. vi. De sanitate tuenda / hrsg. von C. G. Kühn. — Leipzig : C. Knoblochii, 1825. — S. 1–452.
- Hist. Aug. *Scriptores Historiae Augustae*. In 3 vols. Vol. 1 / ed. by G. P. Goold ; trans. from the Latin by D. Magie. — Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1921. — (Loeb Classical Library ; 139).

<sup>4</sup>О «запыленном гарпасте» упоминает Марциал в Mart. Epigr.: IV.19.

- Mart. Epigr. *Marcus Valerius Martialis. Epigrammata* / ed. by W. M. Lindsay. — Oxford : Oxford University Press, 2007. — Second Edition.
- Poll. Onomast. *Pollux. Pollucis Onomasticon. In 3 Bde. Bd. 3* / hrsg. von E. Bethe. — Stuttgart : Teubner, 1937.

#### ИСТОЧНИКИ

- Афиней*. Пир мудрецов : Книги I–VIII / под общ. ред. М. Л. Гаспарова ; коммент. М. Г. Витковской [и др.] ; пер. с древнегреч. Н. Т. Голинкевича. — М. : Наука, 2003.
- Григорий Нисский*. Аскетические сочинения и письма / сост. Т. Л. Александровой ; под общ. ред. А. Г. Дунаева ; пер. с древнегреч. М. духовной академии. — М. : Издательский совет Русской православной церкви, 2007.
- Климент Александрийский*. Педагог / пер. с древнегреч. Н. Корсунского. — М. : Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1996.
- Suétone*. Des termes injurieux. Des jeux grecs : (extraits Byzantins). — Paris, 1967.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Boudon-Millot V.* Mystère autour d'une petite balle : à quel jeu jouaient Galien et Marc Aurèle? // Galenos. — 2015. — Т. 9. — P. 37–56.
- Christesen P., Kyle D. G.* A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity. — Oxford : Blackwell, 2014.
- Decker W., Thuillier J.-P.* Le sport dans l'antiquité : Égypte, Grèce et Rome. — Paris : Picard, 2004.
- Felsenheld E.* Galien et la gymnastique : science sans conscience n'est que ruine du corps // Bulletin de l'Association Guillaume Budé. — 2009. — Т. 2. — P. 131–145.
- Gibson C. A.* Encomium and Thesis in Galen's De parvae pilae exercitio // Greek, Roman and Byzantine Studies. — 2014. — Vol. 54. — P. 462–473.
- Harris H. A.* Sport in Greece and Rome : Aspects of Greek and Roman Life. — London : Thames, Hudson, 1972.
- König J.* Athletics and Literature in the Roman Empire. — Cambridge : Cambridge University Press, 2005.
- Penella R. J.* The Progymnasmata in Imperial Greek Education // Classical World. — 2011. — Vol. 105. — P. 77–90.

Prolygina, I. V. 2019. "Igra s malen'kim myachom Galena v kontekste antichnoy sportivnoy meditsiny [Galen's Exercise With a Small Ball in the Context of Ancient Sports Medicine]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (1), 245–252.

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

## GALEN'S EXERCISE WITH A SMALL BALL IN THE CONTEXT OF ANCIENT SPORTS MEDICINE

**Abstract:** This paper is devoted to a treatise "On the exercise with the small ball" written by Galen of Pergamon. On the basis of analysis of its rhetorical features the author argues that it belongs to the genre of encomium or thesis. The author also investigates different aspects of playing with a small ball in the context of ancient sports medicine. Despite the fact that Galen does not mention the name of this game in his treatise, a comparison of the evidence of various ancient authors suggests that the game was called harpaston (lat. harpastum) or phaininda. Analysis of the text and of the parallel passages in other writings of Galen has shown that the game described here was a team game which had strict rules of playing. In contrast to professional sports, it belonged to the category of sports exercises, which played an important role in maintaining and strengthening human health.

**Keywords:** Galen, Antiquity, Sports Medicine, Exercise with the small Ball, Encomium.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-245-252.

### REFERENCES

- Afinye [Athenaeus]. 2003. *Pir mudretsov [Deipnosophistae]: Knigi I–VIII [Libri I–VIII]* [in Russian]. Ed. by M. L. Gasparov. Comm. by M. G. Vitkovskoy et al. Trans. from the Ancient Greek by N. T. Golinkevich. Moskva [Moscow]: Nauka.
- Boudon-Millot, V. 2015. "Mystère autour d'une petite balle: à quel jeu jouaient Galien et Marc Aurèle?" [In French]. *Galenos* 9:37–56.
- Christesen, P., and D. G. Kyle. 2014. *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*. Oxford: Blackwell.
- Decker, W., and J.-P. Thuillier. 2004. *Le sport dans l'antiquité: Égypte, Grèce et Rome* [in French]. Paris: Picard.
- Eustathius. 2010. [in Ancient Greek and English]. Vol. 2 of *Eustathii archiepiscopi thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam*, ed. by J. G. Stallbaum. 4 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Felsenheld, E. 2009. "Galien et la gymnastique: science sans conscience n'est que ruine du corps" [in French]. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 2:131–145.
- Galenus. 1825. *De sanitate tuenda* [in Ancient Greek]. Vol. VI of *Claudii Galeni opera omnia*, ed. by C. G. Kühn, 1–452. 20 vols. Leipzig: C. Knoblochii.
- Gibson, C. A. 2014. "Encomium and Thesis in Galen's De parvae pilae exercitio." *Greek, Roman and Byzantine Studies* 54:462–473.
- Goold, G. P., ed. 1921. [in Latin and English]. Vol. 1 of *Scriptores Historiae Augustae*, trans. from the Latin by D. Magie. 3 vols. Loeb Classical Library 139. Cambridge (MA): Harvard University Press.

- Grigoriy Nisskiy [Gregorius Nyssenus]. 2007. *Asketicheskiye sochineniya i pis'ma [Ascetic Writings and Letters]* [in Russian]. Comp. T. L. Aleksandrova. Ed. by A. G. Dunayev. Trans. from the Ancient Greek by Moskovskaya dukhovnaya akademiya. Moskva [Moscow]: Izdatel'skiy sovet Russkoy pravoslavnoy tserkvi.
- Harris, H. A. 1972. *Sport in Greece and Rome: Aspects of Greek and Roman Life*. London: Thames / Hudson.
- Kliment Aleksandriyskiy [Clemens Alexandrinus]. 1996. *Pedagog [Paedagogus]* [in Russian]. Trans. from the Ancient Greek by N. Korsunskiy. Moskva [Moscow]: Uchebno-informatsionnyy ekumenicheskiy tsentr ap. Pavla.
- König, J. 2005. *Athletics and Literature in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marcus Valerius Martialis. 2007. *Epigrammata* [in Latin]. Ed. by W. M. Lindsay. Second Edition. Oxford: Oxford University Press.
- Penella, R. J. 2011. "The Progymnasmata in Imperial Greek Education." *Classical World* 105:77–90.
- Pollux. 1937. [in Latin]. Vol. 3 of *Pollucis Onomasticon*, ed. by E. Bethe. 3 vols. Stuttgart: Teubner.
- Suétone. 1967. *Des termes injurieux. Des jeux grecs: (extraits Byzantins)* [in Latin and French]. Trans. from the Latin by J. Taillardat. Paris: Les Belles Lettres.

ГАЛЕН

## ОБ УПРАЖНЕНИИ С МАЛЕНЬКИМ МЯЧОМ\*

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-253-261.

1. О том, какое благо приистекает здоровью, Эпиген<sup>1</sup>, от физических упражнений и о том, что ими следует предварять [прием] пищи, уже достаточно сказано древними мужами, наилучшими из философов и врачей<sup>2</sup>. А что все прочие упражнения превосходит упражнение с маленьким мячом, этого еще никто из предшественников не разъяснил в достаточной мере<sup>3</sup>. Поэтому, справедливо нам сказать то, что мы знаем. А ты, который лучше всех овладел искусством этих упражнений, рассудишь наши слова, которые, если сочтешь их достаточными, будут полезны и другим, кому ты передашь этот рассказ.

Ибо я утверждаю, что наилучшие из всех упражнений способны не только закалять тело, но и услаждать душу<sup>4</sup>. И те, кто изобрел псовую и иную охоту, сочетая затраченное на нее усилие с радостью, удовольствием и честолюбием, были мудрыми мужами, тщательно изучившими человеческую природу. Ибо волнение души может достигать во время

\*© Философия. Журнал Высшей школы экономики. Перевод: © И. В. Пролыгина. Оригинал: *Galenus. De parvae pilo exercitio // Hygiene. In 2 vols. Vol. 2. Hygiene II. Thrasybulus. On Exercise With a Small Ball / ed. and trans. from the Ancient Greek by I. Johnston. — Cambridge, London : Harvard University Press, 2018. — P. 375–398. — (Loeb Classical Library ; 536).*

<sup>1</sup>Эпиген, которому Гален посвятил свое сочинение *De praecognitione ad Epigenem* (Gal. De pr. 1979), был, скорее всего, состоятельным и образованным человеком, возможно, соотечественником Галена и интересовался медициной. Во времена Галена интерес к медицине был одним из признаков принадлежности к интеллектуальной столичной элите (cf. Aul. Gell. Noct. Att. XVIII.10.8), поэтому не исключено, что Эпиген был также государственным чиновником, коллегой или учеником Галена, который посещал его медицинские диспуты. См. Gal. De pr. 1979. 148; Schlange-Schöninggen, 2003: 140–141; Boudon-Millot, 2015: 123.

<sup>2</sup>О связи здоровья и врачевания с гимнастикой см., напр., Pl. Leg. 795d–796d, 829e–834d; Pl. Lach. 181e–182d; Pl. Resp. 403c–412b; Pl. Gorg. 464b–465b; Hipp. Di.: II.61–66; Hipp. Di. sal. 7. Сам Гален посвятил несколько сочинений этому вопросу: Gal. Thr., Gal. De san. tuenda, Gal. Opt. const.

<sup>3</sup>Ср. Cel. De med. I.2.6; I.6.1; I.8.1.

<sup>4</sup>Ср. Pl. Resp. 403c–412b.

охоты такой силы, что многие от одной только радости избавились от болезней, тогда как многие другие от печали погибли. И нет ни одного столь сильного телесного аффекта, чтобы он мог возобладать над аффектами душевными. Поэтому не следует пренебрегать волнениями души, какими бы они ни были, но необходимо заботиться о них намного более, чем о волнениях тела настолько, насколько первые важнее последних. Это общая черта всех упражнений, доставляющих удовольствие, но у упражнения с маленьким мячом есть особые черты, о которых я сейчас расскажу.

2. Во-первых, это доступность (εὐτορία). Ведь если бы ты представил, сколь большой подготовки и свободного времени требуют все прочие занятия охотой и псовая охота, ты ясно понял бы, что никто из посвятивших себя государственным делам или занимающихся каким-либо искусством не способен предаваться таким упражнениям. Ибо они требуют от человека великого богатства и немалого досуга. И только это упражнение столь гуманно (φιλόνηρον), что даже самый последний бедняк не испытывает затруднений для подготовки к нему (ибо оно не требует ни сетей, ни оружия, ни коней, ни охотничьих псов, но только мячика, да и то маленького), и столь снисходительно к другим занятиям, что не вынуждает ради себя пренебрегать ни одним из них. Впрочем, что может быть доступнее того, что допускает всякую человеческую участь и занятие? Ибо возможность заниматься упражнениями, связанными с охотой, зависит не от нас, поскольку требует богатства, которое обеспечивает подготовку снаряжения, и досуга, который позволяет выжидать удобное время для этого занятия. А у этого упражнения подготовка снаряжения доступна даже для самых бедных, и даже весьма занятые люди способны найти на него время. Вот какое благо проистекает от его доступности.

А то, что оно самое полезное (πολυαρκέστατον) среди других упражнений, ты мог бы узнать наилучшим образом, если рассмотрел свойство и природу каждого из них. Ибо ты обнаружишь, что упражнение бывает сложным или простым, или приводит в движение нижние конечности тела более, чем верхние, или какую-то часть преимущественно перед другими, как например, бедра, или голову, или руки, или грудь. А приводить в движение все части тела в равной мере и достигать самого трудного уровня и нисходить до самого простого не способно ни одно

из упражнений кроме упражнения с маленьким мячом<sup>5</sup>, поскольку оно может быть попеременно очень быстрым и очень медленным, очень сложным и очень простым по желанию каждого и нужде его тела. Таким же образом оно может, в одном случае, приводить в движение все части его тела одновременно, а в другом, двигать одни части преимущественно перед другими.

Ибо когда состязаются, стоя друг против друга и мешая находящемуся в центре перехватить [мяч], упражнение бывает весьма тяжким и требующим больших усилий, поскольку оно сопровождается многочисленными удушениями, многочисленными борцовскими приемами, так что голова и шея напрягаются от этих удушений, а бока, грудь и живот — от обхватов, толчков, упираний и прочих борцовских приемов. При этом также сильно напрягаются бедра и голени, и от такого занятия усиливается устойчивость стопы. И делать выпад вперед и назад и отскакивать в сторону — немалое упражнение для ног, но, по правде говоря, единственное, которое двигает самым правильным образом все их части. Ибо у тех, кто делает выпад вперед, больше упражняются одни сухожилия и мышцы, а у тех, кто делает его назад — другие, так же как у тех, кто уворачивается в сторону, иные. И всякий, кто совершает только один вид движения, подобно бегунам, тот упражняет части ног неравномерно и неодинаково.

3. И как для ног, так и для рук это упражнение самое правильное, если руки привыкли принимать мяч в любой позиции. Ибо необходимо, чтобы и здесь разнообразие позиций напрягало сильнее то одни, то другие мышцы, так чтобы все они, поочередно упражняясь, имели равную [нагрузку], и, пока одни работают, находящиеся в покое отдыхали, и таким образом все, поочередно работая и отдыхая, не оставались вовсе без дела и не переутомлялись от непрерывного труда.

А то, что оно тренирует зрение, можно узнать, вспомнив, что если кто-нибудь не заметит точного направления [полета] мяча, то ему никак не удастся его поймать. Кроме того, это упражнение закаляет ум заботой о том, чтобы не выронить мяч и помешать находящемуся в центре [игроку] или перехватить у него мяч, если он там окажется. Забота сама

<sup>5</sup>У Орибасия (Or. Coll. med. VI.21–24; VI.25–36) сохранился отрывок из сочинения греческого врача Антилла (III в. н. э.) о физическом упражнении, в котором автор перечисляет разные виды упражнений. Среди упражнений с мячом он различает упражнения с пятью разными видами мячей, описывая технику игры с ними и пользу для тела. Игру с маленьким мячом он также считает наиболее полезной, поскольку она делает все тело здоровым, подвижным и сильным и укрепляет зрение и внимание (Or. Coll. med. VI.32.3).

по себе изнуряет, а в сочетании с каким-нибудь упражнением и честолюбием и по достижении удовлетворения она приносит величайшую пользу и здоровью тела и благоразумию души.

И немалое благо, когда упражнение может содействовать и тому и другому – и телу и душе – в [стяжании] свойственного для каждого из них наилучшего качества (ἀρετήν). А то, что оно способно развивать самые важные их качества<sup>6</sup>, которые цари [и законы] города более всего повелевают стяжать своим полководцам, заметить нетрудно. Ибо вовремя и незаметно напасть, быстро овладеть ситуацией, захватить вражеское имущество (или силой или благодаря внезапному нападению) и сохранить добычу – дела хороших полководцев. И вообще говоря, необходимо, чтобы полководец был стражем и ловким вором, и во всем его искусстве это главное. Итак, разве какое-то иное упражнение способно в такой же мере научить сохранять захваченное или вернуть утраченное, или предугадать мысль противников? Я бы удивился, если кто-то смог назвать его. Ибо большинство из упражнений влияют на разум противоположным образом, делая его ленивым, сонным и замедленным. Ведь те упражнения, которыми занимаются в палестре ради дарующих венки состязаний, приносят скорее тучность, чем воспитание добродетели; и вот многие столь разжирили, что с трудом переводят дух. Такие люди, конечно, не могли бы стать ни хорошими полководцами, ни управляющими царскими или государственными делами; скорее кто-нибудь доверил бы что-то в управление свиньям, чем им<sup>7</sup>.

Но, возможно, ты подумаешь, что я одобряю бег или другие упражнения, которые изнуряют тело. Это не так. Ибо я порицаю любую неумеренность, и утверждаю, что всякое искусство должно развивать соразмерность, и даже если что-либо лишено меры, то это не хорошо<sup>8</sup>. Следовательно, я не одобряю и бег, поскольку он изнуряет состояние [тела] и никак не развивает храбрость. Ибо победа достается не тем, кто быстро бегают, но тем, кто может одолеть в рукопашном бою, и спартапцы преуспели не потому, что быстрее всех бегали, но потому что смело держались. Если же ты поинтересуешься [его пользой] для здоровья, то насколько неравномерно он тренирует части тела, настолько же и не

<sup>6</sup>Гален использует риторическую *figura etymologica* (ἀσκεῖν τὸς ἀσκήσεις).

<sup>7</sup>Об идеале умеренности при занятии спортом и вреде неумеренных атлетических упражнений, приводящих к травмам, переданию и болезням см. Gal. Opt. const.; Gal. Protr. xi. Ср. Hipp. Di. 2.61–66; Hipp. Di. sal. 7; Hipp. Aph. 1.3.

<sup>8</sup>Гален снова использует игру слов (парономасию) с целью усилить высказывание и произвести впечатление на слушателей (ἀμετρίαν [...] σύμμετρον [...] μέτρου).



содействует здоровью. Ибо во время бега одни части перетруждаются, а другие совершенно бездействуют. И ни то, ни другое не хорошо, но оба [эти состояния] возвращают семена болезней и способствуют недугам.

4. Более же всего я одобряю упражнение, которое способно доставить здоровье телу, слаженность его частям и добродетель душе — все это присуще упражнению с маленьким мячом. Ибо оно способно приносить пользу душе во всех отношениях и развивать в равной мере все части тела. И особенно оно содействует здоровью и производит соразмерность состояния [тела], не вызывая ни неумеренной тучности ни чрезмерной худобы, но годится для занятий, требующих силы, и подходит для тех, которые требуют скорости. Таким образом, поскольку в этом упражнении заключена большая сила, оно ни в чем не уступает ни одному из упражнений.

Но давайте снова посмотрим на его крайнюю легкость (πρᾶτότατον). Ибо бывают случаи, когда нам требуется и она: по причине возраста, или когда мы еще или уже не можем выносить сильные нагрузки и хотим ослабить напряжение, или выздоравливаем от болезней. Мне кажется, что и в этом отношении наше упражнение имеет преимущество перед любым другим. Ибо ни одно упражнение не может сравниться с ним в легкости, если заниматься им спокойно. В этом случае следует занять центральное положение, никоим образом не отступая от умеренности, то слегка выступая вперед, то оставаясь на месте, и после непродолжительного состязания обратиться к мягким растираниям маслом и теплым ваннам. Итак, это самое легкое из всех упражнений, причем оно весьма полезно тому, кто нуждается в отдыхе, и лучше всего может восстановить силу больного и весьма полезно как для старика, так и для ребенка<sup>9</sup>.

Но всякому, кто желает правильно и полноценно заниматься с мячом, следует также знать, что с маленьким мячом можно выполнять и более трудные, чем это, упражнения, которые будут все же легче, чем предельно сложное. Ведь если бы ты, выполняя необходимые дела, которые часто во множестве нас настигают, стал бы несоразмерно нагружать или верхние части или нижние или только ноги или руки, то смог бы через это упражнение одним частям, которые прежде устали, дать

<sup>9</sup>Гален использует распространенные в период «Второй софистики» фигуры параллелизма: *ισοκόλον* в сочетании с *гомеотелевтом*: *τοῦτο μὲν [οὖν] ἀπάντων ἐστὶ πρᾶτότατον, / ὥστε καὶ ἀναπαύσασθαι θεομένῳ συμφερότατον εἶναι / καὶ ἀρρώστου δύναμιν ἀνακαλέσασθαι δυνατότατον / καὶ γέροντι καὶ παιδί συμφερότατον.*

покой, а другие части, которые прежде оставались в полном бездействии, привести в движение, равное движению потрудившихся частей. Ибо кто сильно бросает [мяч] с приличного расстояния, или вообще не используя ноги, или используя их мало, тот дает отдых нижним конечностям, а верхние двигает сильнее. А кто больше бегаёт и производит быстрые, но редкие броски с больших расстояний, тот больше напрягает нижние конечности. И подвижная и быстрая игра с мячом без сильного напряжения больше упражняет дыхание, тогда как напряжённая, но не быстрая игра с борьбой [за мяч], подачами и приемами больше развивает силу и крепость тела<sup>10</sup>. И если это занятие будет напряжённым и быстрым одновременно, то оно сильно изнурит и тело, и дыхание и будет самым тяжёлым из всех упражнений. А насколько при каждой надобности следует напрягать и расслаблять [тело], описать невозможно, ибо [необходимое] в каждом случае количество невыразимо. Но на практике возможно обнаружить и показать, в чем преимущественно состоит вся сила, ибо даже качество бесполезно, если оно искажено количеством. Это следует адресовать тренеру, который намеревается обучать этому упражнению<sup>11</sup>.

5. Но давайте перейдем к заключительной части нашего рассуждения. Ибо помимо названных преимуществ этого упражнения я хочу упомянуть и о том, сколь разных и многочисленных опасностей оно лишено в отличие от большинства других упражнений. Ведь быстрый бег погубил уже многих вследствие разрыва жизненно важного сосуда. Также громкие и вместе с тем сильные звуки, произнесенные одновременно, стали причинами величайших бед для немалого числа людей<sup>12</sup>. И напряжённые конные скачки производили разрывы в области почек и часто повреждали область грудной клетки, а иногда и семенные каналы, не считая промахов лошадей, из-за которых наездники, часто выпав из седла, тотчас погибали. Также и прыжки, и метание диска, и упражнения, требующие разграничительного рва, повредили суставы у многих упражнявшихся. Что и говорить о всех состязающихся в палестре, которые обезображены ничуть не меньше гомеровских Лит<sup>13</sup>? Ибо как поэт называет их «хромыми, морщинистыми, робко подъямлющими

<sup>10</sup>Гален снова употребляет порономасию (συντομία [...] εὐτονον [...] ἐντείνει).

<sup>11</sup>Игра в мяч, видимо, регулярно практиковалась в гимназиях, в которых существовали даже специальные помещения (*sphairisteria*) для этих игр, см. König, 2005: 281.

<sup>12</sup>Скорее всего, Гален имеет в виду соревнования трубачей, которые входили в состав Олимпийских игр.

<sup>13</sup>Литы — дочери Зевса, олицетворявшие собой угрызения совести.

очи косые<sup>14</sup>», так и ты можешь увидеть, что состязающиеся в палестре хромы, или кривы, или биты, или совершенно увечны каким-то суставом. И если вдобавок к тем преимуществам, которые я назвал, упражнения с маленьким мячом имеют еще и то преимущество, что не подвергают никакой опасности, то они, пожалуй, самые полезные среди всех упражнений.

## СОКРАЩЕНИЯ

Aul. Gell. Noct. Att.	<i>Aulus Gellius. Noctes Atticae: Libri I-X / Ed. C. Hosius. — Leipzig : Teubner, 1981.</i>
Cel. De med.	<i>Celsus. De medicina / ed. by W. G. Spencer. — London : Heinemann, 1938.</i>
Gal. De pr. 1979	<i>Galenus. De praecognitione / hrsg. von V. Nutton. — Berlin : Akademie-Verlag, 1979. — (Corpus Medicorum Graecorum ; v.8.1).</i>
Gal. De san. tuenda	<i>Galenus. Claudii Galeni opera omnia. In 20 Bde. Bd. VI. De sanitate tuenda / hrsg. von C. G. Kühn. — Leipzig : C. Knoblochii, 1825a. — S. 1-452.</i>
Gal. Opt. const.	<i>Galenus. De optima corporis nostri constitutione // Claudii Galeni opera omnia. In 20 Bde. Bd. 4 / hrsg. von C. G. Kühn. — Leipzig : C. Knoblochii, 1822. — S. 737-749.</i>
Gal. Protr.	<i>Galien. Protrepicus // Œuvres. En 8 t. T. 2. Exhortation à l'étude de la médecine — Art médical / éd. établie et trad. de grec ancien par V. Boudon-Millot. — Paris : Les Belles Lettres, 2000.</i>
Gal. Thr.	<i>Galenus. Thrasylbulus sive utrum medicinae sit an gymnasticae hygieine // Claudii Galeni opera omnia. In 20 Bde. Bd. 5 / hrsg. von C. G. Kühn. — Leipzig : C. Knoblochii, 1825b. — S. 806-898.</i>
Hipp. Aph.	<i>Hippocrate. Aphorismes // Oeuvres complètes d'Hippocrate. En 10 t. / sous la dir. d'E. Littré. — Paris : Bailliere, 1839. — P. 458-609.</i>
Hipp. Di.	<i>Hippocrate. De diaeta I-IV // Oeuvres complètes d'Hippocrate. En 10 t. / sous la dir. d'E. Littré. — Paris : Bailliere, 1849a. — P. 466-662.</i>
Hipp. Di. sal.	<i>Hippocrate. De diaeta salubri // Oeuvres complètes d'Hippocrate. En 10 t. / sous la dir. d'E. Littré. — Paris : Bailliere, 1849b. — P. 72-86.</i>

<sup>14</sup>Гомер, Гнедич, 2008: IX.503. Этот же отрывок Гален приводит в своем «Протретики» при описании внешнего вида атлетов (Гален, Прольгина, 2014: XI.9).

- Pl. Gorg. *Plato. Gorgias // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 3 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1903.*
- Pl. Lach. *Plato. Laches // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 3 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1903.*
- Pl. Leg. *Plato. Leges // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 5 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1907.*
- Pl. 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).*

#### ЛИТЕРАТУРА

- Гомер. Илиада / под ред. А. И. Зайцева ; пер. с древнегреч. Н. И. Гнедича. — СПб. : Наука, 2008.*
- Boudon-Millot V. Mystère autour d'une petite balle : à quel jeu jouaient Galien et Marc Aurèle? // Galenos. — 2015. — Т. 9. — P. 37–56.*
- König J. Athletics and Literature in the Roman Empire. — Cambridge : Cambridge University Press, 2005.*
- Schlange-Schöningh H. Die römische Gesellschaft bei Galen : Biographie und Sozialgeschichte. — Berlin, New York : De Gruyter, 2003.*

---

Galen [Galenus]. 2019. "Ob uprazhnenii s malen'kim myachom [De parvae pilo exercitio]" [in Russian], trans. from the Ancient Greek and annot. by I. V. Prolygina. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (1), 253–261.

---

#### GALENUS

#### DE PARVAE PILO EXERCITIO

**Translation of:** Galenus. 2018. "De parvae pilo exercitio [On Exercise with a Small Ball]" [in Ancient Greek and English]. In *Hygiene II. Thrasymbulus. On Exercise With a Small Ball*, vol. 2 of *Hygiene*, ed. and trans. from the Ancient Greek by I. Johnston, 375–398. 2 vols. Loeb Classical Library 536. Cambridge and London: Harvard University Press.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-253-261.

#### REFERENCES

- Aulus Gellius. 1981. *Noctes Atticae: Libri I–X* [in Latin]. Ed. by C. Hosius. Leipzig: Teubner.
- Boudon-Millot, V. 2015. "Mystère autour d'une petite balle : à quel jeu jouaient Galien et Marc Aurèle?" [In French]. *Galenos* 9:37–56.
- Celsus. 1938. *De medicina* [in Ancient Greek and English]. Ed. by W. G. Spencer. London: Heinemann.

- Galen [Galenus]. 2014. "Uveshchaniye k zanyatiyu meditsinoy [Exhortation to the Study of the Arts especially Medicine]" [in Russian], comm. by I. V. Prolygina. Trans. from the Ancient Greek, with a forew., by I. V. Prolygina. *Vestnik Drevney Istorii* 290 (3): 283–299.
- Galenus. 1822. "De optima corporis nostri constitutione" [in Ancient Greek and Latin]. In vol. 4 of *Claudii Galeni opera omnia*, ed. by C. G. Kühn, 737–749. 20 vols. Leipzig: C. Knoblochii.
- . 1825a. *De sanitate tuenda* [in Ancient Greek]. Vol. VI of *Claudii Galeni opera omnia*, ed. by C. G. Kühn, 1–452. 20 vols. Leipzig: C. Knoblochii.
- . 1825b. "Thrasylbulus sive utrum medicinae sit an gymnasticae hygieine" [in Ancient Greek and Latin]. In vol. 5 of *Claudii Galeni opera omnia*, ed. by C. G. Kühn, 806–898. 20 vols. Leipzig: C. Knoblochii.
- . 1979. *De praecognitione* [in Ancient Greek]. Ed. by V. Nutton. *Corpus Medicorum Graecorum*, v.8.1. Berlin: Akademie-Verlag.
- Galien. 2000. "Protrepticus" [in French]. In *Exhortation à l'étude de la médecine — Art médical*, vol. 2 of *Œuvres*, ed. and trans. from the Ancient Greek by V. Boudon-Millot. 8 vols. Paris: Les Belles Lettres.
- Gomer [Homer]. 2008. *Ihada [Iliad]* [in Russian]. Ed. by A. I. Zaytsev. Trans. from the Ancient Greek by N. I. Gnedich. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Hippocrate. 1839. *Aphorismes* [in Ancient Greek and French]. In *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, ed. by E. Littré, 458–609. 10 vols. Paris: Bailliere.
- . 1849a. *De diaeta I–IV* [in Ancient Greek and French]. In *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, ed. by E. Littré, 466–662. 10 vols. Paris: Bailliere.
- . 1849b. *De diaeta salubri* [in Ancient Greek and French]. In *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, ed. by E. Littré, 72–86. 10 vols. Paris: Bailliere.
- König, J. 2005. *Athletics and Literature in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plato. 1903. *Gorgias* [in Ancient Greek and Latin]. In vol. 3 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- . 1903. *Laches* [in Ancient Greek and Latin]. In vol. 3 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- . 1907. *Leges* [in Latin and Ancient Greek]. In vol. 5 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- . 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.
- Schlange-Schöningen, H. 2003. *Die römische Gesellschaft bei Galen: Biographie und Sozialgeschichte* [in German]. Berlin and New York: De Gruyter.



---

# ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА

РЕЦЕНЗИИ

---

---

BOOK REVIEWS

---





АЛЕКСВЙ ГАРАДЖА, ИРИНА ПРОТОПОПОВА\*

## «ЧТО-ТО СМЕШНОЕ НА НАС НАПАЛО»\*\*

О НОВОМ ПЕРЕВОДЕ ПЛАТОНОВСКОГО «ПИРА»

ПЛАТОН. ПИР : НОВЫЙ ПЕРЕВОД / ПОД РЕД. Д. РЫНДИНА ; ПЕР. С ДРЕВНЕГРЕЧ.  
А. В. МАРКОВА. — М. : РИПОЛ-КЛАССИК, 2019.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-265-285.

Продолжает радовать читателей «Рипол-классик», второй год подряд издавая новейшие переводы важнейших памятников античной философии в исполнении А. В. Маркова. Сначала «Метафизика» Аристотеля, а теперь еще и «Пир» Платона. При ближайшем рассмотрении, однако, радость уступает место иным эмоциям и реакциям, среди которых все же побеждает смех — безусловно позитивный показатель нужности подобного издания.

Научный перевод древнего памятника требует от переводчика умения работать сразу на трех уровнях: (1) текстовом (текстологическом), (2) языковом (лексико-грамматическом) и (3) содержательном (понятийно-тематическом). Лишь в этом случае перевод может использоваться в академическом обороте. Рецензируемое издание в таком качестве использоваться не может. Оно, правда, вроде бы и не претендует на научность, будучи помечено как «литературно-художественное», однако публикация греческого оригинала параллельно с переводом явно рассчитана на создание эффекта научной глубины и основательности. Зато бросается в глаза отсутствие других признаков научного издания — примечаний, комментариев, ссылок, списков литературы. Во введении, впрочем, кое-какие ссылки все же обнаруживаются: «В переводе диалога Платона и его понимании мы, как всегда, руководствуемся указанием

\*Гараджа Алексей Викторович, старший научный сотрудник Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета (Москва), [agaradja@yandex.ru](mailto:agaradja@yandex.ru); Протопопова Ирина Александровна, кандидат культурологии, старший научный сотрудник, руководитель Платоновского исследовательского научного центра (ПИНЦ) Российского государственного гуманитарного университета (Москва), [plotinus70@gmail.com](mailto:plotinus70@gmail.com).

\*\*© Гараджа, А. В.; Протопопова, И. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

больших умов» (с. 10), а именно Лео Штрауса (или «Стросса», как побунтарски, хотя и невпопад, предлагает читать автор), Марты Нуссбаум, М. М. Бахтина и Барбары Кассен, и даже Андрея Лебедева и Алексея Глухова. «Малые умы» — авторы богатой комментаторской литературы по «Пиру» последних (и не только) лет — остаются, конечно, за скобками. В самом деле, мало кто из них сумел бы по достоинству оценить блистательную аналогию, которой спешит поделиться с читателем Марков:

«По жанру „Пир“ Платона — мужской разговор в компании, причем разговор очень политически влиятельных мужчин», вроде обсуждения «нынешними топами, прибывшими на лимузинах в загородное владение успешного продюсера или руководителя телеканала, пород лошадей, яхт или частных самолетов, или, например, организации международного бизнеса с учетом сложных политических и экономических обстоятельств. Такие разговоры всегда перемежаются серьезными наблюдениями шутками, анекдотами и грубостями, „о сенокосе, о вине, о псарне, о своей родне“ — как ни странно, в этой четырехчастной строчке законспектирован весь „Пир“, о котором помещики из „Евгения Онегина“ не имели ни малейшего представления» (с. 7).

Насчет помещиков — не факт: в начале XIX в. Пушкину и его современникам были доступны как минимум два русских перевода «Пира»: Н. И. Новикова (1779) и М. С. Пахомова (1783), не говоря уже о французских. А насчет «очень политически влиятельных топов» — не они ли составляют целевую аудиторию нового перевода? Во всяком случае, расчет явно не на малые умы.

Обратимся, наконец, к тексту, и прежде всего — к вопросам текстологии. «Пир» занимает особое место в Платоновском корпусе: значительная часть второй половины диалога (начиная с 200b) сохранилась на папирусе (P. Оху. 843), датированном началом III в. н. э., тогда как самая ранняя рукопись (*Clarkianus* 39) относится к концу IX в. Публикация папируса (*The Oxyrhynchus papyri*. Pt. 5, 1908) заставила Дж. Бернета, издателя стандартного на сегодня греческого текста «Пира», внести коррективы в свое издание (Plato, Burnet, 1910: окончательный вариант, воспроизведенный — без аппарата — в TLG). Автор нового перевода «Пира» не считает нужным сообщить, с какого именно текста — кем установленного — этот перевод выполнен. Тем самым он по умолчанию принимает на себя ответственность — либо присваивает заслугу — не только за перевод, но и за оригинальный текст памятника. Как выясняется, параллельный греческий текст в книге на самом деле не просто скопирован из TLG. Любой, кто вплотную занимается «Пиром»,

способен опознать в нем элементы, восходящие к Германову изданию (Plato, Hermann, 1851)<sup>1</sup>. Оттуда же и нумерованные Беккеровы параграфы-подглавки. А вот с трудом объяснимая правка пунктуации — с явными ошибками, вроде использования корониса вместо апострофа, — как и включение в *тело* текста отсутствующих в рукописях меток участников диалога (ср. Ἐταῖρος на с. 44), — целиком заслуга публикатора; совсем уж нелепо смотрится (в русской колонке) кириллический «перевод» букв, маркирующих разделы Стефановых страниц. Остается лишь гадать, чего ради все это понадобилось, чем не устроил стандартный Бернетов текст, доступный в TLG: своих предпочтений и решений переводчик никак не объясняет, а может, и вовсе не осознает. Вообще говоря, сопровождать перевод параллельным текстом оригинала — прекрасная идея, но только если исполнение на уровне, чего в нашем случае не обнаруживается. Причем сегодня от того, кто решил по-своему представить текст оригинала, никто, конечно, не ждет нового снесения рукописей: для примера можно указать на замечательное доверовское издание «Пира» (Plato, Dover, 1980) — тоже с рядом (поясняемых) отклонений от Бернетова текста, минимальным — но крайне наглядным — аппаратом и подробными комментариями.

Прежде чем перейти к обзору языковых особенностей перевода, приведем отзыв Маркова о переводе его предшественника С. К. Апта:

«Находки» вроде «Пошлая Афродита» в противоположность Небесной (ах, не пошл ли такой перевод!) или (мудрость) «осенила в сенях», должны быть решительно отвергнуты как дающие превратное представление и о мысли, и о стиле Платона. В этих переводах совершенно не сохраняется та карнавализация культуры, которая нас интересовала больше всего (с. 37).

Что ж, резко и бескомпромиссно. И как же сам он передает, к примеру, προσέσθη ἐν τοῖς προθύροις (Pl. Symp. 175d1: «осенила в сенях» по Апту)? Следующим образом: «накрыла на крыльце». Это даже не Verballhornung. Не всем, конечно, достанет решимости «отвергнуть превратное» и оценить это бесспорное улучшение.

<sup>1</sup>Ср. 180d1: ὁπότερον вместо ὁποῖον у Бернета, или 188с7: τοὺς Ἑρωτῶς вместо τοὺς ἑρωτῶς, причем у Германа τοὺς Ἑρωτῶς из текста исключается, а здесь включено — вслед за Бери (Plato, Burg, 1909) или Лэмбом (Plato, Lamb, 1925)? «Лосевский» Платон тоже, как известно, основывался на смеси Бернета с Германом, хотя включенный во 2-й том перевод «Пира» С. К. Апта (Платон, Апт и Столяров, 1993, первое издание Платон, Апт, 1965), на сегодняшний день самый популярный и качественный, скорее всего, исходил из текста Штальбаума (Plato, Stallbaum, 1852).

Теперь попробуем разобрать подробнее перевод, к примеру, Стефановой страницы 174 (рассказ Аристодема о том, как они с Сократом направляются на пир к Агафону).

Встречаю я Сократа, всего такого умытого и в модной обуви, — надо же, Сократ и модная обувь (аз–4).

(1) Сократ помылся в бане, а не просто ополоснул лицо (обычный смысл «умывания» в русском); (2) никакой «модной обуви» на нем нет — надеты обычные сандалии<sup>2</sup>, и вся соль в том, что Сократ вообще *обут* — как правило, он ходил босиком, ἀνυπόδητος (ср. 220b), в чем подражал ему и рассказчик Аристодем (173b: ἀνυπόδητος ἄει Марков только что перевел как «у которого даже на обувь не хватает»); (3) наконец, «надо же» должно относиться и к обутости, и к помытости (в тексте, без всякого «надо же», буквально сказано: «вещи, которые он делал очень редко»). Конечно, идеально точного перевода с одного языка на другой быть не может. Вопрос в удельном весе этих неточностей и в том, ради чего переводчик может на них идти. В любом случае необходимо сначала понимать, о чем идет речь в оригинале, прежде чем пытаться как-то переиначить — «карнавализовать» — текст в переводе. В нашем случае слишком часто подобное «оживление» сочетается с полным непониманием платоновского текста и в плане языка, и в плане реалий.

А ты поддержишь решение пойти на ужин без приглашения? (аg–b1)

От живости — в ничем не оправданную тяжеловесность. Какое еще «решение»? Греческий текст и вправду несколько витиеват, однако легко перефразируется (πῶς ἔχεις πρὸς τὸ ἐθέλειν ἄν ἵεναι ἄκλητος ἐπὶ δεῖπνον; = πῶς ἔχεις; ἐθέλοισ ἄν ἵεναι ἄκλητος ἐπὶ δεῖπνον), и перевод, казалось бы, очевиден: «Ты как, пойти на пир незванным не желаешь?» Конечно, здесь более чем уместно было бы пояснить слово ἄκλητος и связанные с ним реалии, что помогло бы адекватному пониманию последующего рассказа.

Сократ все время падал в себя всем умом, и поэтому плелся сзади все путешествие; но только остановишься, он велит поскорее идти вперед. А когда мы подходили к дому Агафона, еще издали опознали, что дверь открыта. И вот, — говорит (Аристодем), — что-то смешное на нас напало. Вот что:

<sup>2</sup>Некоторые переводчики действительно считали уместным маркировать βλαῦται: как-никак слово это, вероятно, негреческое, потребовало схолии. Но необходимость такой маркировки далеко не очевидна: «fancy slippers» (Benardete, 2001) — явный перебор, «парадные сандалии» (Платон, Жебелев, 1922) еще хоть как-то уместны, коль скоро подразумевается выход при параде как таковой, а не качество обуви.

в дверях возник слуга, и подхватив Аристодема, повел, где уже возлежали остальные, уже приготовившись ужинать (d4–e4).

«Падение умом» и «нападение смешного», пожалуй, можно отнести к числу ярчайших «находок» рецензируемого перевода. Не беремся объяснять, каким образом τὸν οὖν Σωκράτη ἑαυτῷ πῶς προσέχοντα τὸν νοῦν («Сократ все как-то погружался в собственные мысли») превратилось в то, во что превратилось, — быть может, английское «fall behind» для ὑπολειπόμενον нестати попало тут переводчику на глаза? Едва ли. Он, кажется, совсем не интересуется решениями своих коллег, переведивших «Пир» на другие языки. При иных обстоятельствах это можно было бы записать переводчику в плюс: еще бы, сразу с греческого (!) — когда вокруг столько псевдопереводов якобы с греческого, а на деле с английского. Увы, плюс не проходит. «Еще издали опознали» (во мн. ч.) в греческом тексте не опознается, и уж совсем не понял переводчик, в чем заключалось τὸ γελοῖον, приключившееся с Аристодемом — оно вообще-то только на него одного «напало» — и объясняемое чуть ниже (e9): μεταστρεφόμενος οὐδαμοῦ ὄρῳ Σωκράτη («обернувшись, я нигде не увидел Сократа»). Подробно все тонкости этого места — как раз в связи с вопросом о «званости», к которому то и дело возвращается и рассказ Аристодема, — обсуждает Плутарх (Plu. Quaest. conviv. 7.6.1–2 = M. 707a–708a). Ἀκλήτος — это, собственно, нахлебник-паразит, которого званому гостю разрешалось привести с собой в дом хозяина угощения: в смешном положении Аристодем оказывается у двери Агафона, потому что «светило» куда-то пропало, и на порог явилась лишь «тьень» (σκιά) — именно так греки, а следом и римляне, называли подобного персонажа, — а между тем Сократ только что как будто пообещал своему спутнику объясниться на его счет с хозяином. Пообещал небрежно-лукаво переиначенной цитатой из Гомера: Σύν τε δὴ, ἔφη, ἐρχομένῳ πρό ὀδοῦ βουλευσόμεθα ὅτι ἐροῦμεν (d2–3)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup>У Гомера (Ном. II. 10.224–225): Σύν τε δὴ ἐρχομένῳ καὶ τε πρό ὀ τοῦ ἐνόησεν Ὀππῶς κέρδος ἔη («Двум совокушно идущим, один пред другим вымышляет, Что для успеха полезно», пер. Гомер, Гнедич, 2008). Надо сказать, многие издатели (Герман, но не Бернет) выравнивают рукописное πρό ὀδοῦ под гомеровское πρό ὀ τοῦ, однако с оглядкой на предшествующий пассаж о порче пословиц и с учетом того, что в другом месте (Pt. 348d) Платон абсолютно точно цитирует ту же строку, рукописное чтение смотрится предпочтительней. В идеале перевод должен учитывать эти нюансы и выглядеть (с учетом Гнедича) как-то так: «Двум совокушно идущим, один пред другим по дороге, придумаем, что нам сказать».

Совершенно искажен предыдущий пассаж о порче пословиц, где спутники перекидываются репликами в связи с темой «званости» (b3–c4):

— Идем, и нарушим присловье, изменив его так: «На счастливых пирах счастливые вдруг очутятся». Гомер до того обнаглел, что не просто нарушил присловье, но впал в кощунство. Сочинив, что Агамемнон особо счастливый муж в боях, а Менелай — жалкий рядовой, он, когда Агамемнон принес жертву и стал всех угощать, злостно выдумал, что Менелай без приглашения пришел на раздачу, сам будучи ничтожеством — к отличившемуся в бою.

С таким переводом нельзя даже подступиться к обсуждению скрытых намеков и переключек платоновского текста, поскольку элементарная лексика переврана безнадежно и необъяснимо. В каком мире ἀγαθός (добрый, доблестный) уместно переводить как «счастливый», κινδυνεύω (рисковать, отваживаться) — как «налететь», а θοίην (угощение, трапеза) — как «раздачу»? Остроумная реплика Сократа сползает в полную невнятность, а попытка восстановить смысл — если не логику — несуразной по-русски фразой («Гомер, когда Агамемнон сделал то-то и то-то, злостно выдумал») довершает разгром платоновских смыслов<sup>4</sup>. Может закраситься подозрение, что переводчик сознательно провоцирует читателя, умеющего прочесть и по-гречески, — а для кого же еще параллельный текст? Однако для сознательной провокации — например, как Сократ провоцирует Аристодема — необходимы по-настоящему выдающиеся компетенции, хотя бы чисто языковые, здесь же не просматривается и базовых.

И вот так, с грехом пополам насилуя и греческий язык, и русский, переводчик и выстраивает свой текст — не стесняясь собственного невежества и даже выпячивая его; непонятное не вызывает у него любопытства, желания выяснить, уточнить, посмотреть и сравнить в другом месте — и это, пожалуй, самое печальное<sup>5</sup>. К счастью, печаль перебивают новые *deliciae*.

<sup>4</sup>Подробное обсуждение этого места см. Протопопова, 2016b. О связи и значении эпитетов μαλθακός αἰχητήης (174c1) и μαλακός (173d8) — у нашего переводчика «жалкий рядовой» Менелай и «тюфяк» Аполлодор — ср. Протопопова, 2015.

<sup>5</sup>Например, что значит ταῦτα εἰπὼν ἔτεμε τοὺς ἀνθρώπους δίχα, ὥσπερ οἱ τὰ ὠὰ τέμνοντες καὶ μέλλοντες τὰριχεύειν, ἢ ὥσπερ οἱ τὰ ὠὰ ταῖς θριξίν (190d6–e2)? Все просто: «На этих словах он разрубил людей пополам, как разрезают ягоды перед засолкой или как яйца волосом», и кому какое дело, что перевод сделан с учетом конъектуры Рунке (δα «ягоды рябины» вместо первого ὠὰ «яйца») — принятой, кстати, и Бернетом, и Германом, — а в параллельном тексте оставлено рукописное ὠὰ? А это место: φόβος οὖν ἔστιν, ἐὰν μὴ κόσμιοι ὦμεν πρὸς τοὺς θεούς, ὅπως μὴ καὶ αὐθις διασχισθόμεθα, καὶ περιέμεν ἔχοντες ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς στήλαις καταγραφῆν ἐκτετυπωμένοι, διαπετριμένοι κατὰ τὰς ῥίνας, γεγονότες ὥσπερ λίσται (193a3–7)? Λί-

«Слуга вымыл ему ноги, а то как на лавку и с грязными ногами» (175а6: Καὶ ἔ μὲν ἔφη ἀπονίξειν τὸν παῖδα ἵνα κατακείτο). «Ведь моя мудрость какая-то дрянная, так что и мудростью ее вряд ли назовут, разве что во сне пробурчат» (175е2–4: ἡ μὲν γὰρ ἐμὴ [sc. σοφία] φαύλη τις ἂν εἴη, ἢ καὶ ἀμφισβητήσιμος ὡς περ ὄναρ οὔσα). Тактика переводчика абсолютно понятна: решив обойтись без комментариев, свои толкования он стремится «упаковать» в текст. Метод вполне допустимый и даже, бывает, выигрышный, однако требующий большого *takta* в отношении переводимого текста. Здесь же этого нет — как нет в оригинале никаких «грязных ног», «бурчаний во сне» или «россыпей доблестных поступков» (222а4: πλεῖστα ἀγάλματα ἄρετῆς — подумаешь, в тексте ἀγάλματα!<sup>6</sup>).

К переводимому смыслу переводчик относится на редкость пренебрежительно, однако при этом не оставляет попыток «приукрасить» текст — например, с помощью этимологизации. Вот как у Маркова Эриксимах завершает свою вступительную речь с предложением восхвалить Эрота: «если вы согласны, начинаем перетирать словами» (177d1: ἐν λόγοις ἱκανῆ διατριβῆ). Перевод διατριβῆ этимологически верен, но уместен лишь в подобной бестактно осовремененной картине, к тому же опущено определение ἱκανῆ, «подходящая». Такую же отсылку к разговорам мы видим в переводе заключительного предложения диалога: ἡμέραν διατριβεῖν (223d11), «провести день», превращается у Маркова в изысканное ритмически-аллитерирующее, но совершенно не подкрепленное текстом «и этот день дробил речами». А вот еще одно место с διατριβω, в начале диалога: Сократ, которого, по словам Маркова, «накрыла на крыльце» мудрость, зашел в дом Агафона к середине пира, промешкав не так долго, как обычно (175с4–5: ἦκειν οὖν αὐτὸν οὐ πολὺν χρόνον ὡς εἰώθει διατρίψαντα). Что же здесь видит переводчик? «Наконец, проговорив менее обычного, Сократ прибыл». Тут наше воображение окончательно сдается: Сократ одиноко и молча стоял у дверей соседнего дома, не откликаясь ни на какие призывы, и это несколько раз подчеркнуто

σπαι — не проблема, не повод для любопытства, сойдет и так: «Есть еще страх, что если мы не будем прилично себя вести перед богами, они еще могут еще раз нас рассечь, и мы будем как надгробные барельефы, где от носа остается половина, или как портреты на монетах». Все это, конечно, мелочи для малых умов, но без их внимательной оценки получаются разве что «отрезы мужчин (ἄρρενος τμήμα), гоняющиеся за мужчинами еще с детства» (191е6). Ср. об этих местах «Пира» Гараджа и Протопопова, 2015.

<sup>6</sup>В другом месте (216е6) от ἀγάλματα — внутри Сократа — уже не так просто отделаться. Но переводится это слово совершенно удивительным образом: «резные драгоценные камни». О сократовских ἀγάλματα ср. Протопопова, 2016а.

как его особенность — сначала о такой его привычке говорит Аристодем (175b), а дальше Алкивиад рассказывает, как однажды Сократ простоял так в полном молчании почти сутки (220cd). Но Марков решительно отвергает свидетельства платоновских персонажей: Сократ у него не прекращает говорить ни на миг. С кем же он говорил, стоя в одиночестве на крыльце, — разве что со своим *даймоном*? И тут мы догадываемся, что переводчик просто ассоциирует διατρίβω и производные с «диатрибами», невзирая ни на словари, ни на контекст, ни на здравый смысл.

Другой пример:

Кстати, не только меня, но и Хармида Главконовича и Евфидема Диоклеевича, и многих других. Он их сбивает с толку, представляя себя любовником, но потом становится для них возлюбленным, а не любовником. Прошу, Агафон, чтобы он тебя тоже не сбил с толку, а то мы обожглись на молоке и дуем на воду. Пусть не будет, как гласит поговорка, «боль лучшим учителем» (222a8–b7).

Трудно объяснить, что именно тут не так — все вроде на месте, и даже поговорок целых две по цене одной в оригинале. Только речь-то не о современных русских «топах», собравшихся в сауне «перетереть словами». Речь об афинских гражданах со своими особыми, привязанными к месту и времени интересами, привычками и реакциями, вплоть до обычая передавать вкруговую чашу (и слово) от соседа-сотрапезника слева соседу справа: «Думаю, каждый из вас, с правой руки считая, должен сказать хвалебное слово Эросу» (177d2–3). Перевод ἐπί δεξιὰ дополнен истолковательным «считая», но этого недостаточно: справа от «Эриксимаха Акуменовича» (176b5), высказавшего это предложение, лежал Аристодем, а взявший слово первым Федр («софист, которого сейчас легко представить молодым начальником отдела, редактором сайта или руководителем пресс-службы», с. 18) располагался на крайнем ложе по *левую* руку от него (по *правую* — лишь на взгляд кого-то входившего в пиршественный покой)<sup>7</sup>.

Не станем придираться к предельно сглаженной передаче гомоэротических коннотаций, хотя как раз там, где рассказывается об «оскорбительной» игре Сократа с переменной ролей, не помешало бы добавить щепотку «карнавальной грубости», которую читателю вроде бы обещали. Обратимся лучше к тем, кто «больше обращаются к женщинам» (орфография и пунктуация авторские):

<sup>7</sup>Подробнее о топографии «Пира» см. Гараджа, 2016.



Кто вынашивают телом, те больше обращаются к женщинам и в этом эротичны, потому что думают обрести бессмертие, память и милость благодаря детям, в залоге будущих времен. А кто вынашивают душой — существуют те, кто душой вынашивают больше чем телом, — те и носят и порождают подходящее для души (208е5–209а3).

Это важное — но и такое простое — место из речи Диотимы, казалось бы, очень трудно исказить. Но нашему переводчику все удается. В тексте буквально сказано следующее:

Те, кто [беременны] в теле, больше (μᾶλλον) обращаются к женщинам и в этом проявляют свой эрос, стремясь произведением потомства (διὰ παιδογονίας) обеспечить себе (αὐτοῖς), как им мнится, бессмертие, память и процветание (εὐδαιμονία) на все грядущие времена (εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον πάντα: «в залоге будущих времен» звучит странновато, даже если это попытка передать проглядывающий здесь обрывок стихотворения). А кто в душе<sup>8</sup> — есть ведь те, кто душами вынашивают даже больше, чем телами, то, что душе пристало и вынашивать, и рожать (κυσῶσιν [...] ἃ ψυχῇ προσήκει καὶ κηῖσαι καὶ τεκεῖν).

Рассмотрим еще одну концентрированную порцию лексико-грамматических неточностей, приводящих к расплыванию смысла, — на сей раз, из речи Эриксимаха (188b6–d3):

А также и все жертвы и все чем ведает искусство гадания (оно занимается общением между богами и людьми), стоят на страже Эроса и исцеляют. Ведь всякое нечестие любит появляться тогда, когда угодники радуют не нашего приличного Эроса, не чтут его и не служат ему во всяком деле, чтобы сделать отношения с родителями живыми или умершими и богами справедливыми, но другого Эроса. Задача гадания — наблюдать за Эросами и производить исцеления. Тогда получается, что гадание — Бог-творец дружбы богов и людей, раз он знает, какие эротические отношения между людьми правдивы и уважаемы.

Что же мы видим? (1) «общение» (κοινωνία) соотнесено лишь с «искусством гадания» (μαντική), а «жертвы» (θυσίαι) отсечены; (2) «стоят на страже и исцеляют»: перевод глаголами вместо подчеркнутой субстантивации в оригинале (ἵσσις), опущен оборот οὐ περὶ ἄλλο τί ἐστὶν ἢ περὶ («не для чего другого, как»); (3) φιλεῖ γίνεσθαι — не «любит появляться», а «легко/обычно появляется», никаких «угодников» в греческом

<sup>8</sup>В оригинале здесь анаколупный сбой, в котором некоторые исследователи усматривают элемент пародирования речи Федра, — почему же наш переводчик, упрекающий своих предшественников в игнорировании «речевой физиономии» (с. 37) каждого из персонажей «Пира», этого не использует, а наоборот «приглаживает» фразу?

тексте, конечно, нет, а «отношения к родителям и богам» в оригинале связано с нечестием («чтобы сделать справедливыми» придумано для выправления логики); (4) «Задача гадания — наблюдать за Эросами и производить исцеления» подвисает в воздухе: игнорируется ἄ δὴ, уточняющее предмет наблюдения и исцеления, которыми выступают тут другие Эроты — или «любящие» (τοὺς ἐρώντας по Бернету); (5) «Богтворец» для δημιουργός столь же здесь неуместен, как и «угодники», а «эротические отношения между людьми правдивы и уважаемы» — это на самом деле «эротические проявления у людей, устремляющие к правде и благочестию» (τὰ κατὰ ἀνθρώπους ἐρωτικά, ὅσα τείνει πρὸς θέμιν καὶ εὐσέβειαν).

Такой перевод можно назвать «паллиативным» — по аналогии с лечением. Остается лишь угадать с теми, кому он действительно необходим, и обозначить требования к тому, кто вправе его прописывать (вообще-то А. В. Марков — доктор филологических наук).

Наконец, отметим еще одну неточность в самом начале речи Эриксимаха: «Федр всякий раз на меня нападает: ты богов не боишься, Эриксимах», — так переводит Марков простую фразу Φαῖδρος γὰρ ἐκάστωτε πρὸς με ἀγανακτῶν λέγει· Οὐ δεινόν [...] ὦ Ἐρυξιμαχε (177a5), а на самом деле: «Федр всякий раз, негодуя, говорит мне: не ужасно ли, Эриксимах...» Далее Эриксимах пересказывает претензии Федра к поэтам, никто из которых не восхвалил должным образом Эрота. А у Маркова выходит, что Федр нападает на своего друга врача Эриксимаха, будто тот «Бога не боится», потому что поэты не восхвалили Эрота. Возникает ощущение, что переводчик, завершая фразу, уже забыл ее начало.

Добравшись до стилизованной под Горгия речи хозяина дома, Агафона, — точнее, ее заключительной части, ритмизованной *peroratio* (197d1–e5), — неожиданно обнаруживаем, что переводчик все-таки старается передать уникальный платоновский стиль, с которым он так успешно боролся «грязными ногами по лавкам», «падением умом», «Евфидемом Диоклеевичем» и прочими «угодниками». Попытка похвальная, но опять-таки автору мешают затруднения с языком и специфические приемы преодоления этих затруднений: перевод «методом тыка», отсечение непонятного или непонятого, необоснованные вставки<sup>9</sup>.

<sup>9</sup>Ср. (еще в основной части речи) «У бога Эроса отменный цвет кожи, потому что он питается только цветами» для χρῶς δὲ κάλλος ἢ κατ' ἀνθὴ διαίτα τοῦ θεοῦ σημαίνει («прекрасный цвет лица у бога объясняет то, что он проводит жизнь среди цветов», 195a7–8; значение «диета» для διαίτα здесь невозможно). О поэтической организации этого текста и вероятном намеке на отмеченную Аристотелем (Аг. Ро. 1451b21) трагедию Агафона

Вот почему когда появился Эрос, в делах богов стало так много тщательности и прибранности. Ведь он за красоту, и чужд позору (197b3–5).

Параллельный греческий текст такой: ὁθεν δὴ καὶ κατεσκευάσθη τῶν θεῶν τὰ πράγματα Ἐρωτος ἐγγενομένου, δῆλον ὅτι κάλλους (αἰσχει γὰρ οὐκ ἐν Ἐρωσι<sup>10</sup>), то есть:

Вот почему устроились дела богов, как только появился Эрот — любовь к прекрасному (κάλλους: *gen. obj.*), как очевидно, ведь на уродство нет любви<sup>11</sup>.

А вот как передан перепев Сократом этого утверждения чуть ниже (201a4–5):

Дела богов получили снаряжение благодаря эросу прекрасных дел, а эроса безобразных дел не бывает (τοῖς θεοῖς κατεσκευάσθη τὰ πράγματα δι' ἔρωτα καλῶν· αἰσχυρῶν γὰρ οὐκ εἴη ἔρωσι).

Отрадно, что хотя бы здесь αἰσχυρός соотнесено с «безобразием», а не «позором». Печально, что переводчик по-прежнему не понимает, о чем речь, и никак не связывает сократовскую реплику с прозвучавшим выше высказыванием Агафона. По-настоящему переводить стоило бы так:

Дела богов устроились благодаря любви к прекрасным вещам, ведь любви к уродливым вещам быть не может.

Вернемся к заключению Агафоновой речи, которой переводчик явно уделил особое внимание. К сожалению, одного старания недостаточно. Речь идет о важнейшем тексте, где Платон вовсю раскрывает свое писательское мастерство, притом что текст этот, собственно говоря, — пародия. И ведь никто не ждет от переводчика, чтобы тридцать один колон, на которые можно разбить перорацию Агафоновой речи, все были ритмически оформлены точь-в-точь как в оригинале, чтобы не были упущены ни одна рифма, ни одна аллитерация. И ведь есть замечательный образец русского перевода сочинения автора, послужившего образцом для платоновского Агафона, — «Похвалы Елены» Горгия в исполнении С. П. Кондратьева. Да и перевод С. К. Апта этого места «Пира» вполне достойный, хотя и не без огрехов. А что же делает наш переводчик?

«Цветок» нет даже смысла упоминать, поскольку здесь еще переводчик, кажется, не старается.

<sup>10</sup> ἐνι Ἐρωσι: чтение по Герману и даже Хугу, у Бернета ἐπι ἔρωσι.

<sup>11</sup> Ср. οὐ γὰρ εἴχει Ἐρωτα Ἄρης, ἀλλ' Ἐρωσι Ἄρη — Ἀφροδίτης, ὡς λόγος (196d1–2): здесь тоже переводчик не понял элементарного синтаксиса («Ведь не Арес взял в плен Эроса, но Эрос — Ареса, — вспомним Афродиту», а на самом деле — «Ведь не Арес владеет Эротом, а Эрот Аресом, то есть любовь к Афродите, как сказывают»).

(1) антитеза ἀλλοτριότης — οἰκειότης: «отчужденность» — «сродненность» (ср. 2б1а4), а не «чуждое нам» — «чувство дома»; (2) τὰς τοιάσδε συνόδους μετ' ἀλλήλων πάσας τιθεῖς συνιέναι, ἐν ἑορταῖς, ἐν χοροῖς, ἐν θυσίαις γιγνόμενος ἡγεμών: «на сходки вроде нашей сходиться заставляет, водитель праздников, хоров и жертвоприношений», а не «объявляет начало разных заседаний, вроде нашего, и он начинает праздники, водит хороводы, служит торжественные службы»; (3) φιλόδωρος εὐμενείας, ἄδωρος δυσμενείας: «щедрый на приязнь, скупой на неприязнь», а не «приятель щедрости, неприятель жадности»; (4) ἴλεως ἀγαθοῖς: ἀγαθοῖς — чтение Германа, нарушающее симметрию перорации, по Бернету — ἴλεως ἀγαθός, «милостив и добр»; (5) θεατὸς σοφοῖς, ἀγαστὸς θεοῖς: ζηλωτὸς ἀμοίροις, κτητὸς εὐμοίροις: «мудрых вдохновитель, и богов восторг» еще сойдет, а вот дальше «ревность беспечных, радость обеспеченных» — это уже слишком неточно (ближе к оригиналу: «раденье обездоленных, нажива обеспеченных»); (6) Ἰμερος и Πόθος — это все же скорее «Страсть и Томление» (как πόθος правильно переведено ниже), чем «тоска и мечта»; (7) ἐν λόγῳ κυβερνήτης, ἐπιβάτης, παραστάτης: ἐν λόγῳ относится к предыдущему ряду, так что не «разума управление, советчик, заступник», а «рулевой, сторожевой (ἐπιβάτης в техническом значении), соратник»; (8) ὃ χρὴ ἔπρασθαι πάντα ἄνδρα ἐφουμοῦντα καλῆς ᾠδῆς μετέχοντα ἦν ἄδει θέλων πάντων θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων νόημα: по Герману καλῶς καλῆς ᾠδῆς, по Бернету καλῶς, ᾠδῆς, а Марков выбирает καλῆς ᾠδῆς, и перевод всей фразы плывет: «и за ним пусть идет всякий муж, участвующий в этом прекрасном песнопении, воспевая с наслаждением песнь, чарующую разум людей и богов», а на самом деле: «за ним пусть идет всякий муж, прекрасно воспевая ему гимны, участвуя в той песне, что он поет, чаруя умы всех богов и людей».

Так чего же ради старался переводчик? Стоит ли набор более или менее удачных рифмов такого основательного извращения смысла? Чуть ниже от этих стараний становится уже немного страшно (198а4–7: Сократ передразнивает Агафона):

Итак, думается, Акуменыч, я даром дернулся древней дрожью. Что прорек, то и повторю, что Агафон божественно говорит, а Сократ лишь в стороне сидит.

А на самом деле (мы тоже постараемся как можно ближе к тексту):

Ну что, тебе, сын Акуменов, кажется, что раньше забоялся я боязнью безбоязненной?<sup>12</sup> Или, по-твоему, разве не пророчески я только что сказал

<sup>12</sup> ἄδεῖς πάλα δέος δεδιέναι: *figura etymologica* в сочетании с оксюмороном. Схолия к этому месту отсылает к эпитуе φοφοδεής из Phaedr. 257d1.

и произнес, что Агафон проговорит чудесно, а у меня и слов не хватит (ἔλεγον εἶπεῖν [...] ἐροῖ [...] ἀπορήσοιμι)?

Мы целиком согласны с обозначенной во введении оценкой уникальной, изоцированной композиции и стилистики «Пира», но как быть с провальной реализацией этих многообещающих — пусть и не новых — интуиций?

А теперь, после обзора текстологических и языковых особенностей нового перевода, приглядимся еще к тому, как в нем отражаются основные философские темы «Пира».

Бытие. Это слово у переводчика в особенном почете. В речи Федра, где говорится, что «почетно быть древнейшим богом» (τὸ γὰρ ἐν τοῖς πρεσβύτατον εἶναι τῶν θεῶν, τίμιον, 178a9–b1), Марков добавляет «среди старейших *по бытию* быть почетно». Возможно, тут он пытается по-своему риторически приукрасить фразу, при этом без малейшей грамматической поддержки, а быть может, ему кажется, что добавление слова «бытие» привносит в текст многоумие и философичность. Иначе как объяснить, что «после Хаоса *стали быть* эти двое, Земля и Эрос» (μετὰ τὸ Χάος δύο τοῦτω γενέσθαι, Γῆν τε καὶ Ἔρωτα, 178b8–9)? К простому «возникли» переводчик упорно прилетает бытие — может быть, это тонкое отражение философского смысла фрагмента, ведь Федр говорит, что о родителях Эроса никто не упоминает, «ни один прозаик и ни один поэт»?<sup>13</sup> Но если выбор переводчика обусловлен отсутствием родителей у Эроса, почему он отбрасывает нейтральное «возник», а вводит неуклюже-торжественное и тем самым маркированное «стали быть»?

Похоже, здесь он намеренно пытается архаизировать речь (наперекор обычному своему «оживлению») и даже навязать ей некий ветхозаветный оттенок. Иной логики мы не видим, когда читаем следующую фразу: «и Парменид говорит о богине Бытии: *Первым из всех богов Эроса вообразила*». Неведомая богиня «Бытие» (?) — это марковский перевод слова γένεσις (возникновение, рождение, становление): Παρμενίδης δὲ τὴν γένεσιν λέγει πρῶτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσαστο πάντων (178b9–11). Невольно вспоминается русское название первой книги Библии, передающее Γένεσις Септуагинты. Однако в контексте «Пира» такой перевод

<sup>13</sup>οὔτε λέγονται ὑπ' οὐδενὸς οὔτε ἰδιώτου οὔτε ποιητοῦ (178b2–3). Марков переводит это «ни один простец и ни один поэт»: очень странно, что человек, нарочито подчеркивающий тему творчества и переводящий где надо и не надо «делать» (ποιέω) как «творить», не знает значения «прозаик, рассказчик» у слова ἰδιότης. А если знает, зачем вводит в заблуждение не знающего греческого языка читателя?

совершенно неверен и полностью противоположен философским интенциям Платона.

*Генесис* у Платона противоположен *бытию*, поскольку обозначает возникающее и гибнущее, рождающееся и умирающее, воспринимаемое ощущениями в отличие от всегда неизменного, не рождающегося и не гибнущего, незримого и воспринимаемого только умом (ср., например, Pl. Tht. 155ab; Pl. Tim. 29c3, 30–39, 51e–52d). На уровне лексики они четко противопоставлены: «как становление относится к бытию, так вера — к истине» (ὅτι περὶ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια, Pl. Tim. 29c3).

В речи Федра цитируется фрагмент той части поэмы Парменида, где говорится о чувственном — «ложном» — мире *доксы*, и тем, кто здесь что-то «замыслил» (μητίστο), может быть только *генесис*. Намеренное столкновение Платоном «становления» и «замысла», возможно, отсылает к «срединному» положению Эрота между мирами смертных и бессмертных, однако Эрот, главный предмет обсуждения в «Пире», остается таким же загадочным для переводчика, как и отношение становления-бытия.

Во-первых, он постоянно смешивает Эрота как персонификацию, то есть бога (или, по словам Диотимы, *даймона*, а по-марковски «духа»), с эросом как соответствующим проявлением у людей и героев, в природе и т. д. Иногда эта «эротическая неразличимость» соответствует неверно переданной грамматике. Рассказ Федра о том, как Алкестида решила умереть вместо мужа, а боги, восхищенные ее поступком, дали ей вернуться из Аида, завершается выводом, что боги больше всего почитают рвение и доблесть ради эроса (179d1–2: θεοὶ τὴν περὶ τὸν ἔρωτα σπουδὴν τε καὶ ἀρετὴν μάλιστα τιμᾶσιν). У Маркова же читаем: «Так что они глубоко признательны пристрастному и доброму Эросу». Здесь боги вместо того, чтобы вознаградить бесстрашную и верную Алкестиду, признательны своему «коллеге» (так у Маркова называет Эрота Сократ в 212b), то есть в переводе полностью извращена тема награды / возмездия богов в отношении «эротических поступков» (Алкестида-Орфей-Ахилл).

Во-вторых, и это самое главное, Марков совершенно не видит, в чем суть отношения Эрота к прекрасному. В речах Сократа-Диотимы он сначала переводит *καλόν*, *καλός* и проч. как «прекрасное» или «красивое». А потом почему-то вдруг начинает вперемешку с «прекрасным» употреблять слово «привлекательный», например (201b6–7):

Будешь ли ты говорить, что Эрос прекрасен, если в нем совсем нет привлекательности, и он только еще стремится к этому?

В оригинале же сказано буквально следующее:

Так неужели ты назовешь прекрасным то, что совершенно лишено красоты и нуждается в ней? (τὸ ἐνδεὲς κάλλους καὶ μηδαμῆ κекτημένον κάλλος ἄρα λέγεις σὺ καλὸν εἶναι)

Если мы не ищем в текстах Платона философию, то, наверное, и так сойдет — какая, в самом деле, разница, красота или привлекательность, можно одно и то же греческое слово заменять, как вздумается, то одним, то другим. Но если допустить, что Платон использовал слова не просто так и хотел что-то ими выразить, помимо «сбивчивых речей, слезных признаний, хвастовства и перебивания друг друга» (с. 37), то стоит отнестись к ним внимательнее.

Вот Сократ спрашивает Агафона: «Не кажется ли тебе, что благо прекрасно?» (201c2: τὰγαθὰ οὐ καὶ καλὰ δοκεῖ σοι εἶναι). Когда тот отвечает утвердительно, Сократ делает вывод из предыдущего витка разговора: «Но если Эрот нуждается в прекрасном, а благо прекрасно, то, значит, он нуждается и в благе» (201c4–5: Εἰ ἄρα ὁ Ἔρως τῶν καλῶν ἐνδεής ἐστὶ, τὰ δὲ ἀγαθὰ καλὰ, κἂν τῶν ἀγαθῶν ἐνδεής εἴη). Здесь трудно не заметить игру с *калокагатией*, которая начинается уже в зачине диалога, когда Сократ «приукрасился, чтобы прекрасным идти к прекрасному» (в переводе Маркова — «поэтому и решил навести красоту, чтобы в красоте подтянуться к красоте», 174a9), то есть к Агафону (ἀγαθόν — благо, добро). Этот поход Сократа к Агафону затем в речи Диотимы оборачивается движением по «эротической лестнице» от телесного, чувственного к «прекрасному самому по себе», соотносимо с эйдосом «запредельного» блага в «Государстве». Употребление слова «красивый», «прекрасный» имеет здесь важнейшую смысловую нагрузку, а в сочетании с «благом» дает ключевую для платоновской философии пару эйдосов.

Марков переводит:

- Добро тебя привлекает?
- Меня? Да.
- Но если Эрос лишен привлекательности, а добро всегда привлекательно, значит, в Эросе нет ничего хорошего.

Таким образом, эротическая педагогика оказывается движением к *привлекательному* самому по себе, и мы уже не удивляемся, когда в кульминации речи Диотимы, в описании прекрасного самого по себе, читаем: «Кто не прерывал эротического обучения и дошел до этих вопросов, тому все привлекательное сразу и напрямую западет в зрение» (210e2–3: Ὅς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικά παιδαγωγηθῆ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά...). Уже не очень интересно, почему «созерцающий прекрасное последовательно и правильно» превратился в того, кому «все привлекательное сразу и напрямую западет в зрение», хочется узнать, как же оно «западет». А вот как (тут привлекательное снова превращается в красоту): «в ее искренней различимости, чистоте, породистости, без дополнения человеческой тучностью» (211e1–2: εἰλικρινές, καθαρὸν, ἄμικτον, ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων). Преобразование «беспримесного, доподлинного» (εἰλικρινές) в «искреннюю различимость» мы, очевидно, обязаны игриво замаскированной примеси новогреческого<sup>14</sup>, а вот замена «несмешанного» (ἄμικτον, у Бернета ἄμεικτον) на «породистость», да еще в соседстве со словом «тучность», явно навеивает атмосферу скотного двора и животноводческих опытов.

И чем же все завершается? Тот, в кого «запало», оставляет «лживый быт» (φαῦλον βίον) и порождает «правду доблести, потому что встретился с правдой» (212a). Диотима говорит здесь о рождении истинной добродетели (ἀρετὴν ἀρετῆν) у того, кто наконец созерцает прекрасное само по себе, и слово ἀληθῆ повторяется три раза, поскольку истина противопоставляется «призракам» (εἶδωλα). Но слово «истина», видимо, кажется переводчику слишком напыщенным, и в итоге мы никак не выходим от чувственного к нозтическому, а остаемся на уровне разговора «очень политически влиятельных мужчин о некоем всем известном, но не до конца доступном предмете» (с. 7).

Завершая свою речь, марковский Сократ говорит (212b3–4):

Ради такого предназначения человеческой природы лучшего коллегу, чем Эрос, не найти.

Избавь, Дионис, от таких коллег, — скажем мы. И вернемся к вопросу об аудитории, на которую рассчитывал А. В. Марков, затеявая новый перевод «Пира».

<sup>14</sup>Значение «искренний» (основное в новогреческом) для εἰλικρινής оформилось лишь в послеплатоновскую эпоху, а какое значение вкладывал в это слово Платон, легко уточняется из других мест: ср. Pl. Phil. 52d6–7 (τὸ καθαρὸν τε καὶ εἰλικρινές), Pl. Phaed. 66a, Pl. Resp. 478e.



Перевод этот явно адресован тем, кто «тянется к высокому», притом что не читает по-гречески и в античной литературе в целом не слишком разбирается. Настоящая рецензия адресована тем, кто и по-гречески «Пир» способен прочесть, и хотя бы в общих чертах в курсе вторичной комментаторской литературы по диалогу. Создается нелепая и неловкая ситуация, когда рецензентам приходится указывать на «тени» (искаженный перевод) тем, кто и так прекрасно может их распознать, — смешная под стать истории с Аристодемом, потерявшим по пути Сократа, и печальная, как печально было Аполлодору (173c5–d3):

А вот когда слышу разговоры всяких ваших торговцев да менял<sup>15</sup> только ерзаю на месте, и зарыдать готов: вы думаете, что что-нибудь придумали, но толком вы не способны ничего придумать. Вы меня можете считать рехнувшимся, но пусть даже вы смотрите в корень, — я про вас ничего не считаю, а просто знаю.

Вот так. «Ерзаю на месте, и зарыдать готов» — это на самом деле «досадно самому и вас, товарищи, жалею» (αὐτός τε ἄχθομαι ὑμᾶς τε τοὺς ἑταίρους ἔλεω), «рехнувшийся» — «дурак несчастный, бедолага» (κακοδαίμων), и «не считаю, а просто знаю» подразумевает именно «сами вы дураки» (по адресу выпавших в эллипсис «товарищей»). Нам остается лишь повторить за Аполлодором, адресуясь к образованным читателям нового перевода «Пира»: αὐτοί τε ἄχθόμεθα ὑμᾶς τε τοὺς ἑταίρους ἔλεοῦμεν.

Не уверены, что именно переводчик имел в виду, озаглавив введение к своей книге<sup>16</sup> «Пожелание всего доброго». Но вспоминается двусмысленность греческого χαῖρε, которую так удачно обыгрывает Ж. Деррида в своей главной работе о Платоне (см. Деррида, Гараджа, 2017): «привет» и «прощай». Пожелаем же и мы переводу А. В. Маркова «всего доброго», «привет-прощай!» Поп-арт и поп-музыку мы все давно знаем и даже порой любим, а вот к поп-науке, поп-образованию — как и к поп-политике — привыкнуть все еще непросто. И ведь наверняка

<sup>15</sup> πλουσίων καὶ χρηματιστικῶν, «богачей и дельцов»: не они ли навяли Маркову «очень политически влиятельных топов»?

<sup>16</sup> Надо еще упомянуть, что к переводу «Пира» в книге прилагается перевод плотинского трактата III.5 «О любви», подписанный «Г. В. Малеванский». Однако, как выясняется, перед нами — очень легко подправленный перевод С. И. Еремеева, выполненный с английского перевода (а по правде — пересказа) С. Маккены. Кому же мы обязаны этим замечательным приложением и кто тот мастер, чьей рукой в тексте Плотина «дух» заменен на «гения», а «Дух» — на «Ум»? Мы остаемся на этот счет в неведении: понятно, не заслужили — а как насчет С. И. Еремеева?

кому-то из неизнуренных образованием режиссеров вздумается с марковской подачи (с. 38) поставить по такому «Пиру» спектакль или снять фильм. Как у флорентийских платоников на вилле Кареджи, конечно, едва ли получится, но то-то смеху нас еще ждет! И вот за это нашему переводчику спасибо и χαῖρε!

#### СОКРАЩЕНИЯ

- Ar. Po. *Aristoteles. Poetics* / ed. by W. D. Ross. — Oxford : Clarendon Press, 2012.
- Hom. Il. *Homerus. Ilias. Vol. 1/2* / Ed. D. B. Monro, T. W. Allen. — Oxford : Clarendon Press, 1920.
- Pl. Phaed. *Plato. Phaedo* // *Platonis opera. In 5 vols. Vol. 1* / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1900.
- Pl. Phil. *Plato. Philebus* // *Platonis opera. In 5 vols. Vol. 2* / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1902.
- Pl. Resp. *Plato. Respublica* // *Platonis opera. In 5 vols. Vol. 4* / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1902.
- Pl. Symp. *Plato. Symposium* // *Platonis opera. In 5 vols. Vol. 2* / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1910.
- Pl. Tht. *Plato. Theaetetus* // *Platonis opera. In 5 vols. Vol. 1* / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1900.
- Pl. Tim. *Plato. Timaeus* // *Platonis opera. In 5 vols. Vol. 4* / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1902.
- Plu. Quaest. conviv. *Plutarchus. Plutarchi Chaeronensis Moralia. In 7 Bde. Bd. 4. Quaestiones conviviales* / hrsg. von G. N. Bernardakis. — Leipzig : Teubner, 1892.

#### ИСТОЧНИКИ

- The Oxyrhynchus papyri. Pt. 5 / ed. by V. P. Grenfell, A. S. Hunt ; comm. by V. P. Grenfell, A. S. Hunt. — London : Egypt Exploration Fund, 1908.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Гараджа А. В. О смысле эпидексии в платоновском «Пире» // Платоновские исследования. — 2016. — Т. 5, № 2. — С. 154–163.
- Гараджа А. В., Протопопова И. А. Convivii trivialis : заметки по тексту платоновского «Пира» // Платоновские исследования. — 2015. — Т. 2, № 1. — С. 83–116.
- Гомер. Илиада / под ред. А. И. Зайцева ; пер. с древнегреч. Н. И. Гнедича. — СПб. : Наука, 2008.
- Деррида Ж. Фармация Платона / пер. с фр. А. В. Гараджи // Платоновские исследования. — 2017. — Т. 6, № 1. — С. 113–254.

- Платон. Пир* / пер. с древнегреч. С. А. Жебелева // Полное собрание творений Платона в 15 томах. В 6 т. Т. 5 / под ред. С. А. Жебелева, Л. П. Карсавина, Э. Л. Радлова. — СПб. : Academia, 1922. — С. 3–83.
- Платон. Пир* / пер. с древнегреч. С. К. Апта // Избранные диалоги : пер. с древнегреч. / сост. и предисл. В. Асмуса ; коммент. А. Егунова. — М. : Художественная литература, 1965. — С. 118–184.
- Платон. Пир* / пер. с древнегреч. С. К. Апта, А. А. Столярова // Собрание сочинений. В 4 т. Т. 2 / под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. — М. : Мысль, 1993. — С. 81–134.
- Платон. Пир* : новый перевод / под ред. Д. Рындина ; пер. с древнегреч. А. В. Маркова. — М. : Рипол-Классик, 2019.
- Протопопова И. А. Μαλακός versus μακρός* (о роли пересказа в платоновском «Пире») // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина: Философия. — 2015. — Т. 2, № 1. — С. 19–27.
- Протопопова И. А. ὕβρις* как инверсия «объекта» и «метода» в «Пире» Платона // ΣΧΟΛΗ. — 2016а. — Т. 10, № 1. — С. 164–182.
- Протопопова И. А. Кто к кому идет на пир, или о «порче» пословиц в платоновском «Пире»* (Smp. 174a3–c7) // ΣΧΟΛΗ. — 2016b. — Т. 10, № 2. — С. 409–418.
- Plato. Platonis Opera. Bd. 2. Symposium* / hrsg. von K. F. Hermann. — Leipzig : Teubner, 1851.
- Plato. Platonis opera omnia. In 10 Bde. Bd. 1. T. 3. Symposium* / hrsg. von J. G. Stallbaum. — Gothae : Hennings, 1852.
- Plato. The Symposium of Plato* / ed. and comm. by R. G. Bury. — Cambridge : W. Heifer and Sons, 1909.
- Plato. Symposium* // Platonis opera. In 5 vols. Vol. 2 / ed. by J. Burnet. — Oxford : Clarendon Press, 1910.
- Plato. Plato with an English Translation. Vol. 5. Symposium* / trans. from the Ancient Greek by W. R. M. Lamb. — London : Heinemann, 1925.
- Plato. Symposium* / ed. and comm. by K. Dover. — Cambridge : Cambridge University Press, 1980.
- Plato. Plato's Symposium* / comm. by A. Bloom, S. Benardete ; trans. from the Ancient Greek by S. Benardete. — Chicago : University of Chicago Press, 2001.

Garadja, A. V., and I. A. Protopopova. 2019. “‘Chto-to smeshnoye na nas napalo’ [‘Something Funny Has Overtaken Us’]: o novom perevode platonovskogo ‘Pira’ [a New Translation of Plato’s ‘Symposium’]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (1), 265–285.

ALEXEI GARADJA

RESEARCH FELLOW AT THE PLATONIC INVESTIGATIONS CENTER (PINC)  
OF THE RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES, MOSCOW

IRINA PROTOPOPOVA

PHD, RESEARCH FELLOW AND PROGRAMME DIRECTOR AT THE PLATONIC INVESTIGATIONS  
CENTER (PINC) OF THE RUSSIAN STATE UNIVERSITY FOR THE HUMANITIES, MOSCOW

## “SOMETHING FUNNY HAS OVERTAKEN US”

### A NEW TRANSLATION OF PLATO’S “SYMPOSIUM”

PLATON [PLATO]. 2019. *PIR [SYMPOSIUM]: NOVYY PEREVOD [NEW TRANSLATION]* [IN RUSSIAN]. ED. BY D. RYNDIN. TRANS. FROM THE ANCIENT GREEK BY A. V. MARKOV. MOSKVA [MOSCOW]: RIPOL-KLASSIK

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-265-285.

#### REFERENCES

- Aristoteles. 2012. *Poetics* [in Ancient Greek and Latin]. Ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Derrida, Zh. [Derrida, J.] 2017. “Farmatsiya Platona [La Pharmacie de Platon]” [in Russian], trans. from the French by A. V. Garadja. *Platonovskkiye issledovaniya* 6 (1): 113–254.
- Garadja, A. V. 2016. “O smysle epideksii v platonovskom ‘Pire’ [On the Sense of epidexia in Plato’s ‘Symposium’]” [in Russian]. *Platonovskkiye issledovaniya* 5 (2): 154–163.
- Garadja, A. V., and I. A. Protopopova. 2015. “Convivii trivia: zametki po tekstu platonovskogo ‘Pira’ [Notes on the Text of Plato’s ‘Symposium’]” [in Russian]. *Platonovskkiye issledovaniya* 2 (1): 83–116.
- Gomer [Homer]. 2008. *Iliada [Iliad]* [in Russian]. Ed. by A. I. Zaytsev. Trans. from the Ancient Greek by N. I. Gnedich. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Grenfell, B. P., and A. S. Hunt, eds. 1908. *The Oxyrhynchus papyri. Pt. 5* [in English and Ancient Greek]. Comm. by B. P. Grenfell and A. S. Hunt. London: Egypt Exploration Fund.
- Homerus. 1920. *Ilias* [in Ancient Greek]. Ed. by D. B. Monro and T. W. Allen. Vol. 1–2. Oxford: Clarendon Press.
- Plato. 1851. *Symposium* [in Ancient Greek]. Vol. 2 of *Platonis Opera*, ed. by K. Fr. Hermann. Leipzig: Teubner.
- . 1852. *Symposium* [in Ancient Greek]. Vol. 1, bk. 3 of *Platonis opera omnia*, ed. by J. G. Stallbaum. 10 vols. Gothae: Hennings.
- . 1900. *Phaedo* [in Ancient Greek]. In vol. 1 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- . 1900. *Theaetetus* [in Ancient Greek]. In vol. 1 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- . 1902. *Philebus* [in Ancient Greek]. In vol. 2 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- . 1902. *Respublica* [in Ancient Greek]. In vol. 4 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.

- . 1902. *Timaeus* [in Ancient Greek]. In vol. 4 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- . 1909. *The Symposium of Plato [Platonis Symposium]* [in English and Ancient Greek]. Ed. and comm. by R. G. Bury. Cambridge: W. Heifer and Sons.
- . 1910. *Symposium* [in Ancient Greek]. In vol. 2 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- . 1910. *Symposium* [in Ancient Greek]. In vol. 2 of *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- . 1925. *Symposium* [in Ancient Greek and English]. Vol. 5 of *Plato with an English Translation*, trans. from the Ancient Greek by W. R. M. Lamb. London: Heinemann.
- . 1980. *Symposium* [in Ancient Greek]. Ed. and comm. by K. Dover. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2001. *Plato's Symposium*. Comm. by A. Bloom and S. Benardete. Trans. from the Ancient Greek by S. Benardete. Chicago: University of Chicago Press.
- Platon [Plato]. 1922. *Pir [Symposium]* [in Russian]. In vol. 5 of *Polnoye sobraniye tvoreniy Platona v 15 tomakh [Complete Collection of Plato's Works]*, ed. by S. A. Zhebelev, L. P. Karsavin, and E. L. Radlov, trans. from the Ancient Greek by S. A. Zhebelev, 3–83. 6 vols. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Academia.
- . 1965. *Pir [Symposium]* [in Russian]. In *Izbrannyye dialogi [Selected Dialogues]*, comp. V. Asmus, comm. by V. Asmus, trans. from the Ancient Greek by S. K. Apt, with a forew. by V. Asmus, 118–184. Moskva [Moscow]: Khudozhestvennaya literatura.
- . 1993. *Pir [Symposium]* [in Russian]. In vol. 2 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, ed. by A. F. Losev, V. F. Asmus, and A. A. Takho-Godi, trans. from the Ancient Greek by S. K. Apt and A. A. Stolyarov, 81–134. 4 vols. Moskva [Moscow]: Mysl'.
- Plutarchus. 1892. *Quaestiones convivales* [in Ancient Greek and Latin]. Vol. 4 of *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, ed. by G. N. Bernardakis. 7 vols. Leipzig: Teubner.
- Protopopova, I. A. 2015. “Μαλακός versus μανικός (o roli pereskaza v platonovskom ‘Pire’)” [in Russian]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A. S. Pushkina: Filosofiya* 2 (1): 19–27.
- . 2016a. “Kto k komu idet na pir, ili o ‘porche’ posloviets v platonovskom ‘Pire’ (Smp. 174a3–c7)” [in Russian]. *ΣΧΟΛΗ* 10 (2): 409–418.
- . 2016b. “Υβρις kak inversiya ‘ob’yekta’ i ‘metoda’ v ‘Pire’ Platona” [in Russian]. *ΣΧΟΛΗ* 10 (1): 164–182.

АНДРЕЙ СЕРЕГИН\*

## «ТОЛКОВАНИЯ НА ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА» ОРИГЕНА НА РУССКОМ\*\*

РЕЦЕНЗИЯ НА ПЕРЕВОД О. КУЛИЕВА

ОРИГЕН. ТОЛКОВАНИЯ НА ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА / ПРИМЕЧ. О. И. КУЛИЕВА ; ПЕР. С ДРЕВНЕГРЕЧ. И ПРЕДИСЛ. О. И. КУЛИЕВА. — СПб. : ИЗДАТЕЛЬСТВО РХГА, 2018.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-286-293.

Ориген Александрийский (II–III вв. н. э.) известен прежде всего как очень влиятельный раннехристианский мыслитель, выдвинувший ряд гипотез, которые плохо согласуются с ортодоксальным христианским учением (предсуществование душ, множественность сменяющих друг друга миров или «эонов», всеобщее спасение и т. п.) Это специфическое оригеновское мировоззрение последовательнее и подробнее всего отражено в знаменитом трактате «О началах». Однако, основную часть весьма объемного наследия Оригена составляют экзегетические сочинения, посвященные интерпретации различных книг Библии. Практически все эти тексты до сих пор не переведены на русский язык. В данном издании вниманию читателя предлагается первый полный перевод одного из главных экзегетических сочинений Оригена «Толкования на Евангелие от Иоанна». Перевод сделан по изданию Пройшена в серии GCS (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller)<sup>1</sup>: Ориген, Кулиев, 2018: 28. Насколько могу судить, переводчик не учитывал более позднее издание «Толкований» в серии SC (Sources chrétiennes), сделанное Сесиль Блан (во всяком случае, он ничего об этом не сообщает)<sup>2</sup>.

\*Серегин Андрей Владимирович, к. филол. н., старший научный сотрудник, Институт философии РАН (Москва), [avis12@yandex.ru](mailto:avis12@yandex.ru).

\*\*© Серегин, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

<sup>1</sup>Orig. In Johann.. Перевод включает в себя только основной текст комментария, т. е. те книги, которые дошли до нас в более или менее полном виде, но не включает фрагменты из катен, также напечатанные Пройшеном в этом томе (*ibid.*: 481–576).

<sup>2</sup>Origène, Blanc, 1966–1992. Оно, конечно, в целом основано на тексте Пройшена, но все же содержит целый ряд разночтений (списки которых предваряют оригинальный текст, начиная со второго тома)

Оценивая рассматриваемое издание в целом, можно сказать, что оно носит скорее популярный, а не академический характер. В предисловии (Ориген, Кулиев, 2018: 7–29) переводчик рассуждает преимущественно об общих принципах оригеновской экзегезы, сопровождая эти рассуждения некоторыми конкретными примерами из переведенного им текста. Однако, читатель не найдет здесь подробной справочной информации об истории создания «Толкований», рукописной традиции и т. п., не говоря уже о каком-либо анализе современного состояния исследований, касающихся этого сочинения. Собственно, в книге нет даже систематической библиографии, хотя некоторые издания и переводы (не всегда, правда, имеющие отношение именно к «Толкованиям на Иоанна») указываются в самом конце предисловия (там же: 29). Примечания к тексту также ограничиваются самым необходимым минимумом: по большей части это ссылки на те или иные библейские места или самые общие пояснения от лица переводчика, как правило, даже без указания каких-либо конкретных источников приводимых в них сведений. К примеру, на С. 86, комментируя выражение «прежде всякого времени и века (αἰῶνος)», переводчик пишет (прим. 5): «Как известно, Ориген говорил об *эонах*, сменяющих друг друга и заканчивающихся апокатастасисом; *время*, таким образом, может пониматься как измерение в пределах одного эона» (курсив в тексте — А. С.) Я не берусь здесь судить, насколько очевиден этот последний вывод, но просто обращаю внимание на то, что читатель не получает отсюда никакой информации хотя бы о том, где именно Ориген говорил об эонах и апокатастасисе, и это достаточно типичный пример, отражающий общий уровень примечаний в данном издании. Наконец, в качестве некоторого курьеза, относящегося скорее к оформлению этой книги, стоит упомянуть, что на ее фронтисписе помещена старая гравюра, на которой, согласно содержащейся в ней самой надписи, изображен *Leonides pater Origenis*, т. е. «Леонид, отец Оригена», однако на обратной странице титульного листа это изображение названо «Портретом Оригена из „Нюрнбергской хроники“ Хартмана Шеделя, 1493 г.»

Все эти недостатки (по академическим меркам) с лихвой перевешивало бы просто появление адекватного и надежного перевода «Толкований» на русский язык. К сожалению, для людей, профессионально занимающихся античностью или ранним христианством, далеко не секрет, что качество издаваемых в наши дни новых переводов греческих или латинских текстов на русский язык очень часто не выдерживает критики. Поэтому, чтобы оценить, на каком уровне сделан данный

перевод, я произвольно выбрал пять глав из разных книг «Толкований» (I, 30; II, 29; VI, 1; XIX, 13; XXXII, 23) в версии О. И. Кулиева и сличил их с греческим оригиналом, привлекая также доступные мне переводы на другие европейские языки<sup>3</sup>. Общий вывод состоит в том, что во всех случаях я нашел в переводе либо более или менее существенные смысловые искажения, либо, как минимум, пропуски (правда, не очень значительные) отдельных элементов оригеновского текста. Я описываю все эти случаи ниже, но с самого начала хочу подчеркнуть, что не претендую здесь на всесторонний и исчерпывающий анализ всех деталей рассматриваемых текстов (это заняло бы слишком много места), а также оставляю в стороне вопросы, касающиеся чисто стилистических аспектов перевода или формальных принципов переводческой техники. Преимущественно (может быть, за исключением Orig. In Johann. XXXII.23) я сосредотачиваюсь на достаточно элементарных ошибках, которые, на мой взгляд, вполне очевидны. Итак, первый фрагмент:

Ведь если сердце есть мыслящее начало, а Слово — наисладчайший напиток, радующий его, вдохновляющий и опьяняющий не безрассудным опьянением, но божественным... (там же: 66).

В греческом тексте Ориген пишет:

Εἰ γὰρ ἡ καρδία τὸ διανοητικόν ἐστί, τὸ δὲ εὐφραῖνον αὐτὸ ὁ ποτιμώτατός ἐστι λόγος, ἐξιστῶν ἀπὸ τῶν ἀνθρωπικῶν καὶ ἐνθουσιᾶν ποιῶν καὶ μεθύειν μέθην οὐκ ἀλόγιστον ἀλλὰ θεῖαν... (Orig. In Johann. I.30).

Выражение ἐξιστῶν ἀπὸ τῶν ἀνθρωπικῶν (т. е., если угодно, «уносящий прочь от человеческих [забот]»<sup>4</sup>) пропущено в русском переводе.

В фрагменте Orig. In Johann. II.29 выражение ὥσπερ ἐπὶ τοῦ Ἀδάμ γέγραπται (далее следует цитата из Быт. 3: 23) переведено как: «подобно написанному в Книге Адама» (там же: 122), а в прим. 95 к этому месту переводчик поясняет: «Имеется в виду Книга Бытия». Но это

<sup>3</sup>Помимо французского перевода Сесиль Блан (см. пред. прим.) я использовал следующие издания: Origen, Heine, 1989–1993; Origenes, Thümmel, 2011; Origen, Corsini, 1968. Я также заглядывал в старый латинский перевод Амбросия Феррария, напечатанный в *Patrologia Graeca*, хотя он и предшествует редакции Проишена (Origen, Ferrarius, 1857).

<sup>4</sup>«...qui arrache aux préoccupations humaines» (Origène, Blanc, 1966: 161); «...which completely rids it of human concerns» (Origen, Heine, 1989: 75); «...der von dem Menschlichen fortführt» (Origenes, Thümmel, 2011: 81); «...che ci strappa dalle cose umane» (Origen, Corsini, 1968: 176); «...abducens a rebus humanis» (Origen, Ferrarius, 1857: 79A).



выражение переводится: «как написано применительно к Адаму» или даже просто «об Адаме»<sup>5</sup>.

Далее, фрагмент:

В самом деле, мне кажется, что точно поняв это, служители пророческого духа и бластители евангельской заповеди, *сами по себе достойные принятия*, переняли сокровенный мир от всегда дающего его достойным... (Ориген, Кулиев, 2018: 144).

Тот же фрагмент в греческом тексте:

Ταῦτα δὴ μοι δοκοῦσιν ἀκριβῶς κατανενοηκότες οἱ τοῦ προφητικοῦ πνεύματος ὑππρέται καὶ οἱ τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος διάκονοι ἄξιους ἑαυτοῦς παρειληφέναι τοῦ λαβεῖν τὴν ἐν κρυπτῷ εἰρήνην ἀπὸ τοῦ αἰεὶ τοῖς ἄξιους δίδόντος αὐτὴν... (Orig. In Johann. VI.1).

Выражение ἄξιους ἑαυτοῦς παρειληφέναι не означает, что упоминаемые здесь «служители» и «бластители» сами по себе достойны принятия (какого и с чьей стороны?), но просто, что они «сделали самих себя (= сделали) достойными того, чтобы получить» «сокровенный мир». Синтаксически мы имеем здесь конструкцию δοκοῦσιν... ὑππρέται καὶ... διάκονοι ἄξιους ἑαυτοῦς παρειληφέναι τοῦ λαβεῖν, в которой ὑππρέται καὶ... διάκονοι παρειληφέναι — это *nominativus cum infinitivo* при δοκοῦσιν, ἄξιους ἑαυτοῦς — *accusativus duplex*, зависящий от παρειληφέναι, а τοῦ λαβεῖν — субстантивированный инфинитив, зависящий уже от ἄξιους. Можно еще обсуждать, как здесь лучше всего перевести παρειληφέναι, так как буквально это выражение скорее означает: «*приняли* самих себя как достойных того, чтобы получить...», но контекстуально вариант «сделали самих себя достойными того, чтобы получить» представляется оптимальным<sup>6</sup>.

Далее, фрагмент перевода:

Соломон же, увидя во сне Бога и приняв во сне мудрость, *подлинность которой оставалась неизменной* для сказавшего: «Вот, здесь больше Соломона» (Мф. 12, 42)... (там же: 145).

<sup>5</sup> «...de même, qu'il est écrit d'Adam» (Origène, Blanc, 1966: 327); «...just as it has been written of Adam» (Origen, Heine, 1989: 142); «...wie von Adam geschrieben ist» (Origenes, Thümmel, 2011: 167); «...come è scritto di Adamo» (Origen, Corsini, 1968: 256); «...quemadmodum de Adam scriptum est» (Origen, Ferrarius, 1857: 163C).

<sup>6</sup> «...se sont rendus dignes de recevoir la paix» (Origène, Blanc, 1970: 131); «...they made themselves worthy of receiving that hidden peace» (Origen, Heine, 1989: 168); «...i quali perciò si sono resi degni di accogliere la pace interiore» (Origen, Corsini, 1968: 287); «...seipsos dignos exhibuisse qui acciperent pacem interiorem» (Origen, Ferrarius, 1857: 198B).

В греческом тексте, Ориген:

Σολομῶν δὲ ὄναρ τὸν θεὸν ἰδὼν καὶ ὄναρ τὴν σοφίαν λαβῶν — *ἐτηρεῖτο γὰρ τὸ ὕπαρ τῷ λέγοντι* «Ἰδοῦ πλεῖον Σολομῶντος ὧδε» (Orig. In Johann. VI.1).

Здесь речь не о том, что Соломон получил во сне мудрость, которая якобы оставалась подлинной и неизменной и для Иисуса, но, напротив, о противопоставлении Соломона и Иисуса, которое в предложенном переводе совершенно теряется: «Соломон же, увидев Бога во сне и получив мудрость во сне, — ведь явь-то (т. е., если угодно, реальность мудрости и богосозерцания) сохранялась (= была припасена) для сказавшего...»<sup>7</sup>.

Далее, фрагмент из перевода:

Так что *если мы, боля, будем крепко держаться за болезни свои, то, пожалуй, придем к тому, что заболеем к смерти*, ибо болезнь, которая могла быть излечена, становится неизлечимой (там же: 366).

В греческом тексте, Ориген:

διὰ τοῦτο *κἂν ἀντιλαμβάνωμεθα τῶν ἀσθενειῶν ἐαυτῶν ἀσθενούντων, προσέχωμεν μήποτε πρὸς θάνατον ἀσθενήσωμεν*, μεταβιβάσεως τῆς νόσου ἀπὸ τοῦ ἔτι ἰατὴν εἶναι δύνασθαι ἐπὶ τὸ ἀνίατον (Orig. In Johann. XIX, 13).

Здесь Ориген вовсе не констатирует, что если мы будем упорствовать в своих болезнях (разумеется, духовных), то в конечном счете они примут смертельную форму, а скорее призывает читателей постараться не заболеть «к смерти» даже в том случае, если они замечают, что больны. Вероятно, еще можно обсуждать, как лучше перевести ἀντιλαμβάνωμεθα: идет ли здесь речь о том, чтобы «подцепить» болезни, или о том, чтобы «заметить» («осознать», «воспринять») их в самом себе?<sup>8</sup> Но вот προσέχωμεν μήποτε πρὸς θάνατον ἀσθενήσωμεν никак нельзя перевести как «то, пожалуй, придем к тому, что заболеем к смерти». Буквально это значит: «давайте поостережемся (= позаботимся), как бы нам не

<sup>7</sup>«...car (voir Dieu) en étant éveillé était réservé à celui qui disait» (Origène, Blanc, 1970: 131); «...for the reality [of God] was reserved for him who said» (Origen, Heine, 1989: 169); «...la realtà infatti era serbata per colui che dice» (Origen, Corsini, 1968: 288); «...servabatur enim revera dicenti» (Origen, Ferrarius, 1857: 198C).

<sup>8</sup>Мне кажется верным второй вариант. Ср. «...si jamais nous nous rendons compte que nous sommes atteints de maladie» (Origène, Blanc, 1982: 97); «...anche se ci rendiamo conto di essere infermi» (Origen, Corsini, 1968: 583); «...si suspiciamus infirmitates ipsorum aegrotantium» (Origen, Ferrarius, 1857: 556B). Хотя Хайне переводит: «even if we contact diseases and become ill ourselves» (Origen, Heine, 1993: 186).

заболеть к смерти»<sup>9</sup> (благодаря тому, что болезнь, которая могла быть исцелена, превращается в нечто неизлечимое).

В этой же главе есть еще несколько мелких неточностей, самая очевидная из которых состоит в том, что выражение διαφορὰν ἀσθενείων переведено здесь как «различение больных», а не «различие заболеваний»<sup>10</sup>.

И, наконец, последний фрагмент из перевода, который попал в мою подборку:

Однако, никто из возлежавших не понял, к чему было сказано сатане или Иуде: «Что делаешь, делай скорее» (Ориген, Кулиев, 2018: 525).

В греческом тексте, Ориген:

Πλὴν τὸ λεγόμενον εἶτε τῷ Σατανᾶ εἶτε τῷ Ἰουδᾶ ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ τὸ «Ὁ ποιεῖς, ποιήσω τάχιον» οὐδεὶς ἔγνω τῶν ἀνακειμένων (Orig. In Johann. XXXII.23).

Упоминание о том, что эти слова были сказаны сатане или Иуде «Иисусом» (ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ), пропущено в русском переводе. Следующая фраза начинается так: «Ибо поскольку они возлежали на праздновании Пасхи, то подумали...». Греч. текст: οἱ μὲν γὰρ διὰ τὸ ἐπικεῖσθαι τὴν τοῦ πάσχα ἑορτὴν ᾤοντο... Здесь, наверное, можно понять, как возник такой перевод. Переводчик мог исходить из того, что ἐπικεῖσθαι значит то же самое, что ἀνακεῖσθαι в предыдущей фразе, т. е. «возлежать (за трапезой)», в качестве подлежащего при этом глаголе подразумеваются ученики Иисуса, а τὴν ἑορτὴν — это accusativus temporis. Как кажется, наиболее проблематичным является первое из этих допущений. Во всяком случае, все доступные мне переводы передают выделенное выражение как «поскольку наступал (= приближался) праздник Пасхи», т. е. трактуют τὴν ἑορτὴν как подлежащее в субстантивированном обороте accusativus cum infinitivo, а ἐπικεῖσθαι — как сказуемое в этом же обороте, имеющее значение «наступать, надвигаться»<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> «...prenons garde de ne pas tomber malades à mort» (Origène, Blanc, 1982: 97); «...let us be careful that we not be sick to death» (Origen, Heine, 1993: 186–187); «...facciamo attenzione a non ammalarci per la morte» (Origen, Corsini, 1968: 583); «...adhibeamus animum ne quando ad mortem aegrotemus» (Origen, Ferrarius, 1857: 556B).

<sup>10</sup> «...une différence entre maladies» (Origène, Blanc, 1982: 97); «a difference between sicknesses» (Origen, Heine, 1993: 186); «...differenza tra le infermità» (Origen, Corsini, 1968: 583); «...differentiam infirmitatis» (Origen, Ferrarius, 1857: 556B) (но в греч.: διαφορὰν ἀσθενείας).

<sup>11</sup> «puisque la fête de Pâques était proche» (Origène, Blanc, 1992: 315); «...because the feast of the Pasch was imminent» (Origen, Heine, 1993: 398); «...siccome era vicina la festa della pasqua» (Origen, Corsini, 1968: 791); «...quod instaret Paschatis dies festus» (Origen, Ferrarius, 1857: 807A).

Если допустить, что ошибки и неточности, выявленные в пяти произвольно выбранных главах этого перевода, более или менее отражают его общий уровень, то остается констатировать, что пока что мы все же не имеем надежного перевода «Толкований», которым русский читатель мог бы пользоваться без постоянной оглядки на греческий оригинал. Тем не менее, я хотел бы отметить, что в отличие от некоторых совершенно ужасных переводов, которые попадались мне на глаза в последние годы, у перевода О. И. Кулиева, на мой взгляд, есть определенный потенциал и при дополнительном внимательном редактировании из него мог бы выйти толк. Можно было бы порекомендовать переводчику как можно тщательнее выверять оригеновский текст по уже существующим переводам на доступные ему современные языки. Разумеется, вовсе не обязательно во всем соглашаться с альтернативными переводами (тем более, что они могут не во всем совпадать друг с другом), но систематический учет иноязычных версий помогает как избежать очевидных ошибок, так и осознать несамочевидность собственных переводческих решений.

#### СОКРАЩЕНИЯ

Orig. In Johann. *Origenes*. Origenes Werke. In 12 Bde. Bd. IV. Der Johanneskommentar / hrsg. von E. Preuschen. — Leipzig : J. C. Hinrichs, 1903. — (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller ; 10).

#### ИСТОЧНИКИ

- Ориген*. Толкования на Евангелие от Иоанна / примеч. О. И. Кулиева ; пер. с древнегреч. и предисл. О. И. Кулиева. — СПб. : Издательство РХГА, 2018.
- Origen*. Commentary on the Gospel according to John : in 2 vols. / trans. from the Ancient Greek by R. E. Heine. — Washington, DC : The Catholic University of America Press, 1989–1993.
- Origene*. Commento al Vangelo di Giovanni / a cura di E. Corsini. — Unione tipografico-editrice torinese, 1968.
- Origène*. Commentaire sur saint Jean : en 5 t. / éd. établie, trad. de grec ancien, annot. et préf. par C. Blanc. — Paris : Les Éditions du Cerf, 1966–1992. — (Source chrétiennes ; 120, 157, 222, 290, 385).
- Origenes*. Commentaria in evangelium Ioannis / trans. from the Ancient Greek by A. Ferrarius // Origenis opera omnia. In 7 vols. Vol. 4 / ed. by J.-P. Migne. — Paris, 1857. — P. 21–830. — (Patrologia Graeca ; 14).
- Origenes' Johanneskommentar, Buch I–V / erläutert. von H. G. Thümmel ; mit einem Vorw. von H. G. Thümmel. — Tübingen : Mohr Siebeck, 2011.

Seregin, A. V. 2019. ““Tolkovaniya na Yevangeliye ot Ioanna’ Origena na russkom [Origen’s ‘Commentary on the Gospel According to John’ in Russian]: retsenziya na perevod O. Kuliyeva [a Review of the Translation by O. Kuliev]” [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (1), 286–293.

ANDREY SEREGIN

PHD IN PHILOLOGY, SENIOR RESEARCH FELLOW AT THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY, RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES, MOSCOW

## ORIGEN’S “COMMENTARY ON THE GOSPEL ACCORDING TO JOHN” IN RUSSIAN

A REVIEW OF THE TRANSLATION BY O. KULIEV

ORIGEN. 2018. *TOLKOVANIYA NA YEVANGELIYE OT IOANNA [COMMENTARY ON THE GOSPEL ACCORDING TO JOHN]* [IN RUSSIAN]. ANNOT. BY O. I. KULIYEV. TRANS. FROM THE ANCIENT GREEK, WITH A FOREW., BY O. I. KULIYEV. SANKT-PETERBURG [SAINT PETERSBURG]: IZDATEL’S TVO RKhGA

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-286-293.

### REFERENCES

- Origen. 1989–1993. *Commentary on the Gospel according to John*. Trans. from the Ancient Greek by R. E. Heine. 2 vols. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Origen. 2018. *Tolkovaniya na Yevangeliye ot Ioanna [Commentary on the Gospel according to John]* [in Russian]. Annot. by O. I. Kuliyeu. Trans. from the Ancient Greek, with a forew., by O. I. Kuliyeu. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Izdatel’stvo RKhGA.
- Origene. 1968. *Commento al Vangelo di Giovanni* [in Ancient Greek]. Ed. by E. Corsini. Unione tipografico-editrice torinese.
- Origène. 1966–1992. *Commentaire sur saint Jean* [in Ancient Greek and French]. Ed., trans. from the Ancient Greek, and annot, with a forew., by C. Blanc. 5 vols. Source chrétiennes, 120, 157, 222, 290, 385. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Origenes. 1857. “Commentaria in evangelium Ioannis” [in Ancient Greek and Latin]. In vol. 4 of *Origenis opera omnia*, ed. by J.-P. Migne, trans. from the Ancient Greek by A. Ferrarius, 21–830. 7 vols. Patrologia Graeca 14. Paris.
- . 1903. *Der Johanneskommentar [Commentarius in Iohannem]* [in Ancient Greek]. Vol. IV of *Origenes Werke*, ed. by E. Preuschen. 12 vols. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 10. Leipzig: J. C. Hinrichs.
- Thümmel, H. G., annot. 2011. *Origenes’ Johanneskommentar, Buch I–V* [in Ancient Greek]. With a forew. by H. G. Thümmel. Tübingen: Mohr Siebeck.

АНДРЕЙ ТЕСЛЯ\*

## РУССКИЙ СОЦИАЛЬНЫЙ ИДЕАЛИЗМ\*\*

В АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИЗЫСКАНИЯХ МОДЕСТА КОЛЕРОВА

КОЛЕРОВ М. А. АРХЕОЛОГИЯ РУССКОГО ПОЛИТИЧЕСКОГО ИДЕАЛИЗМА: 1904–1927.  
ОЧЕРКИ И ДОКУМЕНТЫ. — М. : COMMON PLACE, 2018.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-294-298.

Новая книга Модеста Колерова является собранием статей и документальных публикаций, изданных автором в 1992–2018 гг., отчасти дополненных и исправленных в свете последующих изысканий. Поскольку труды автора в области истории русской философской и общественной мысли конца XIX–первой половины XX века широко известны и их репутация заслуженно высока, то ценность данной публикации очевидна для любого специалиста: работы, ранее рассеянные в многочисленных журналах и сборниках, теперь собраны под одной обложкой, что облегчает обращение к ним. Дополнения и исправления автора теперь делают этот сборник основным при обращении ко всем включенным в него материалам.

Основные персонажи, к изучению которых обращается Колеров в этом труде — П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, В. В. Зеньковский, С. Л. Франк. При этом, как и сказано в заглавии книги, речь идет именно об «археологии», отчасти в фукольддианском смысле — то есть об истории забытых, исключенных, отошедших на дальний план этапах или аспектах идейного развития как названных, так и целого ряда других связанных с ними персонажей.

Это история «исключенного», в том числе в описаниях самих авторов — позиции, которые по прошествии времени они предпочли забыть и которые не соответствовали их представлениям о собственной идейной

\*Тесля Андрей Александрович, к. филос. н., старший научный сотрудник Academia Kantiana Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета (БФУ) им. И. Канта (Калининград), [mestr81@gmail.com](mailto:mestr81@gmail.com).

\*\*© Тесля, А. А. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Работа поддержана из средств субсидии, выделенной на реализацию Программы повышения конкурентоспособности БФУ им. И. Канта в рамках Проекта 5–100.

эволюции или не укладывались в конкурирующие, но сходным образом претендующими на единство нарратива, схемы описания русской интеллектуальной истории — от Яковенко до Зеньковского и Лосского.

Другое дело, что нет смысла «подавлять» их на этом — всякая история предполагает отбор, она одинаково и о памяти, и о забвении, хотя бы на уровне выделения главного и второстепенного, того, что считается смыслом и что определяется как случайные отклонения. История как исследование одновременно существует в двух перспективах, генеалогии и археологии, простройки по отношению к современности, поиска «истоков» наличного и исследования того, что было некогда значимо, но перестало быть таковым, что прекратило свое существование, не оставив следа. И вместе с тем археология оказывается в переплетении с генеалогией: понять то, что стало и каким именно образом оно стало таковым, как известно нам, оказывается невозможно без знания исключенного ходом времени («большим» или индивидуальным). И, более того, археология зачастую позволяет увидеть в «ставшем» сохраненным то, что казалось исключенным, тем самым переходя в генеалогию. Как пишет Колеров, «археология русского политического идеализма, в его деталях, контекстах, истории понятий, личных притяжениях и отталкиваниях, обнажает прежде непредставимые толщи смирения и самопреодоления, возвращая героев в политический хор, делая их соучастниками до сих пор актуальной, творящей культуры и политической сцены» (Колеров, 2018: 11).

«Политический идеализм», вынесенный в заголовок книги и, к сожалению, оставшийся без подробного раскрытия со стороны автора, следует, нам кажется, понимать в увязке с понятием «социального идеализма», опыте выведения социальных представлений и практики на основании «идеалистического» направления, где одинаково значимы обе генеалогии — и от «идеи», и от «идеала», то есть представления, согласно которому не только практика должна определяться идеалом, но и сам этот идеал должен быть обоснован, являясь не «иллюзией», а высшей реальностью, «идеей».

Археология идей позволяет не только яснее увидеть социалистические корни последующих философских построений (равно как и политических позиций) персонажей, — но вместе с тем анализировать сложное переплетение социалистического и идеалистического, где, начиная с попыток найти в идеализме лучшее, более прочное обоснование социалистических стремлений, в дальнейшем само понимание этих стремлений и целей эволюционирует под влиянием философского идеализма.

Забывтое прошлое, к которому обращается Колеров, — это не только опыт помещения Чехова С. Н. Булгаковым и Н. А. Бердяевым в их откликах на его смерть в революционный контекст, попытка обрести «в его творчестве санкции для революционной и духовной борьбы» (Колеров, 2018: 31), но и замечательный по времени появления, уже в 1906 г., опыт П. Б. Струве найти в рабочем классе опору для Партии народной свободы, в том числе организуя специальное издание, обращенное к пролетариату (там же: 278 слл.). Из числа тех текстов, которые оказались (в том числе и в последующей логике самих авторов) прочно изъяты из репрезентативных для их позиции, замечательна небольшая статья Струве, относящаяся к маю 1905 г. и посвященная казни И. П. Каляева, в которой он выступает одновременно и радикальным противником смертной казни, и в то же время достаточно прямо оправдывает политический терроризм, определяя казнь Каляева как «гнусное убийство», а самого Каляева именуя «героической личностью», «трагическим, религиозным, святым убийцей» (там же: 254), проводя линию разграничения тем самым внутри «убийства».

Многочисленные материалы, относящиеся к Струве, позволяют существенно скорректировать представление о скорости и решительности его эволюции «вправо» и о том, насколько влиятельными для него и в 1905–1906 гг. оставались темы и образцы социалистического плана.

Значительную долю книги занимают тексты, посвященные сменовеховству и евразийству — это в первую очередь объемная статья о Н. В. Устрялове<sup>1</sup>, также письмо в редакцию «Русской мысли» П. Н. Савицкого «О национал-большевизме» (1921 г.), снабженная подробной статьей-комментарием публикация письма Л.-П. Карсавина к Г.-Л. Пяткову (1927 г.) и концептуальная по содержанию рецензия на публикацию избранных текстов К. А. Чхеизде, одного из представителей, как выражается автор, «третьего ряда» евразийцев. Последний представляет для рецензента интерес не только с точки зрения материалов для истории евразийства, но и как пример личного политического выбора и понимания способов помещать / размещать себя по отношению к политике.

Включение этих персоналий и сюжетов не является случайным — в логике автора они, как, например, В. В. Зеньковский, связаны с главными героями книги как «союзники, наследники и отвергатели» (там же: 10).

<sup>1</sup>Первоначально опубликовано в качестве предисловия к книге Устрялов, 2017. В рецензируемую книгу статья включена в дополненной версии.



Соотнесение с ними не второстепенное взаимодействие — откликов, влияний, отталкиваний — а центральное, как для Устрялова по отношению к Струве, своему учителю, когда собственная позиция осмысливается и определяется как верность именно тому, чему ему учили — последовательность, верность не лицу, но идеям.

Пожалуй, центральным, неоднократно напоминаемым, но так и остающимся (в том числе за счет силы ставших каноническими интерпретаций) без широкой рецепции тезисом, на подтверждение и раскрытие которого направлена большая часть текстов, включенных в книгу, является фиксация гегемонии социалистической мысли в русском интеллектуальном пространстве начала XX века. Для тех мыслителей, которые ушли из социалистического лагеря, социалистическая проблематика и социалистические цели оставались не просто частью интеллектуальной биографии, но актуальными, современными идеями, требующими творческой переработки, переосмысления, а не отвержения.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Колеров М. А.* Археология русского политического идеализма: 1904–1927. Очерки и документы. — М. : Common Place, 2018.
- Устрялов Н. В.* Национал-большевизм. Избранные статьи 1920–1927 гг. — М. : Циолковский, 2017.

---

Teslya, A. A. 2019. "Russkiy sotsial'nyy idealizm [Russian Social Idealism]: v arkhelogicheskikh izyskaniyakh Modesta Kolerova [in Modest Kolerov's Archaeological Surveys]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (1), 294–298.

---

ANDREY TESLYA

PHD IN PHILOSOPHY; SENIOR RESEARCHER AT THE ACADEMIA KANTIANA, INSTITUTE FOR HUMANITIES,  
IMMANUEL KANT BALTIC FEDERAL UNIVERSITY, KALININGRAD

## RUSSIAN SOCIAL IDEALISM

### IN MODEST KOLEROV'S ARCHAEOLOGICAL SURVEYS

KOLEROV, M. A. 2018. *ARKHEOLOGIYA RUSSKOGO POLITICHESKOGO IDEALIZMA: 1904–1927. OCHERKI I DOKUMENTY [ARCHAEOLOGY OF RUSSIAN POLITICAL IDEALISM: 1904–1927. ESSAYS AND DOCUMENTS]* [IN RUSSIAN]. MOSKVA [MOSCOW]: COMMON PLACE

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-294-298.

#### REFERENCES

- Kolerov, M. A. 2018. *Arkheologiya russkogo politicheskogo idealizma: 1904–1927. Ocherki i dokumenty [Archaeology of Russian Political Idealism: 1904–1927. Essays and Documents]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Common Place.
- Ustryalov, N. V. 2017. *Natsional-bol'shevizm. Izbrannyye stat'i 1920–1927 gg. [National-Bolshevism. Selected Articles, 1920–1927]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Tsiolkovskiy.

---

Афанасов Н. Б. Образы современности в XXI веке: планетаризм Кристиана Морару : рецензия на книгу Кристиана Морару // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2019. — Т. III, № 1. — С. 299–314.

---

НИКОЛАЙ АФАНАСОВ\*

## ОБРАЗЫ СОВРЕМЕННОСТИ В XXI ВЕКЕ: ПЛАНЕТАРИЗМ КРИСТИАНА МОРАРУ\*\*

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ КРИСТИАНА МОРАРУ

MORARU C. READING FOR THE PLANET : TOWARD A GEOMETHODOLOGY. —  
ANN ARBOR (MI) : MICHIGAN UNIVERSITY PRESS, 2015.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-299-314.

Книга Кристиана Морару «Reading for the Planet: Toward a Geomethodology» продолжает и дополняет ряд трудов и концепций последних трех десятилетий<sup>1</sup>, спровоцированных осознанием неспособности и неполноты применимости предлагаемых концептуальных описаний процессов, происходящих в современном или, как было бы лучше выразиться в контексте рассматриваемой теории, постсовременном мире. В условиях отсутствия не только какой-либо наиболее влиятельной объясняющей и представляющей мир схемы, но и ограниченной адекватности и применимости существующих, вкупе со «смертью» постмодернизма, как метатеоретической объясняющей установки, автор предлагает свой собственный проект.

Если вычленять центральный тезис концепции Морару, которую тот именует «космодернизмом», то ключ к продуктивному пониманию мира лежит, во-первых, в *чтении* мира, особым образом представленного в художественных и философских произведениях, а, во-вторых, в перепределении предмета рассмотрения с концептов «мира», «глобального» на «*планету*». Характеризирующая черта самого состояния современности

\*Афанасов Николай Борисович, младший научный сотрудник, Институт философии РАН (Москва), n.afanasov@gmail.com.

\*\*© Афанасов, Н. Б. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

<sup>1</sup>О наиболее важных и интересных попытках теоретически осмыслить социальную реальность после потери постмодерном как концептуальным аппаратом описания реальности позднего капитализма влияния можно прочесть в предисловии Александра Павлова к русскому переводу книги «Постмодернизм или культурная логика позднего капитализма» Фредрика Джеймисона (Павлов, 2019: 42–49).

состоит в том, что она понимается недостаточно современно, поскольку, во-первых, теории, ее описывающие, опираются на устаревшую концептуальную базу социальной философии и левой культурной критики. А, во-вторых, современность не осознается как процесс перехода к «планетарности». «Планетарность» мира в данном смысле понимается автором, как радикальное завершение процесса омирщвления, когда мир становится действительно глобальным (Mogaŋu, 2015: 13).

Эта глобальность является наличной данностью, во многом игнорируемой философской мыслью, а не развивающимся, находящимся лишь в своем становлении процессом. Более того, именно в понимании планетарности мира, как окончательно завершившихся процессов социальных трансформаций глобального масштаба, лежит и само завершение планетарности. Таким образом, к построению предлагается проект геометодологии, призванный, с одной стороны, справиться с кризисами понимания современности, а, с другой — завершить ту современность, которая безнадежно устарела и не дает планете, движимой, соответственно, людьми и людьми в культуре, продвигаться дальше по неизбежному для себя пути развития.

Кристиан Морару, будучи ученым, профессионально связанным с литературоведческой деятельностью, использует значительное количество именно литературных источников для иллюстрации своих идей. Однако разнообразие иллюстративного материала не должно вводить нас в заблуждение: автор не является в данном случае заложником своей специализации, не способным возвыситься над материалом. Тем не менее, на этот факт необходимо обратить особое внимание, о чем будет еще сказано далее. В данном контексте напрашивается сравнение с тем, что один из самых влиятельных теоретиков, социально-философская концепция которого стоит в ряду классических интерпретаций постмодернизма, а именно Фредрик Джеймисон также профессионально занимался современной литературой.

Привлечение весьма значительного и разнообразного материала из художественной литературы, достаточно объемные цитаты из художественных произведений, а также наличие развернутых эпиграфов — по большей части литературных, но иногда взятых и из других произведений культуры — к каждой главе и подглаве, уже самих по себе провоцирующих определенную литературную игру с читателем, характеризует и метод, к которому он прибегает в своей работе, и одновременно же является применением этого метода к анализу состояния эпохи.

Тем самым методический проект космодернизма наряду со своим концептуальным описанием представлен сразу же в своем применении в рассматриваемой книге.

Говоря о роли эпиграфов, с целью прояснения замысла автора, было бы интересно вспомнить то, как Фредрик Джеймисон анализирует феномен экспериментального видео на примере «AlienNATION», сообщая о затруднении вынесения суждения о непривычном и сложном объекте без задающей координаты интерпретационной сетке, в самом простом и привычном виде выражающейся как обозначение. «Вопрос интерпретации — „о чем этот текст или произведение?“ — обычно подталкивает к тематическому ответу, данному, в самом деле, услужливым названием рассматриваемого видео — „AlienNATION“» (Джеймисон, Краlechkin, 2019: 233). Морару, будто бы не уверенный в том, что его идеи могут быть полноценно выражены в классическом философско-публицистическом стиле, предлагает читателю стать участником литературной и герменевтической игры, где эпиграфы помогают добраться до сути мысли философа, либо же понять сам вопрос, который ставит перед собой и читателем автор. Учитывая необычайно литературный и сложный, насыщенный иностранными словами и выражениями данными без перевода, и сложным синтаксисом язык, которым отличается книга, подобная игра хоть и не облегчает чтение, но облегчает понимание, попутно вписывая книгу в особый интертекстуальный контекст литературы второй половины XX века.

Литературность мышления Морару нашла свое отражение и в его ключевом концепте. История понятия «планетаризм» и его введения в оборот философского осмысления реальности открывается нам самим автором. Термин, который он заимствует предлагается — буквально в шутку — Фредериком Бегбедером в его романе «Окна в мир», в сцене в Нью-Йоркском кафе, где два главных героя сидят за чашкой кофе и придумывают, как им лучше назвать свою концепцию, чтобы термин не был «...ни слишком капиталистическим, ни слишком второстепенным, ни слишком Vivendi» (Moraru, 2015: 1-2). Сам Морару, однако, предостерегает читателя, с одной стороны, от поспешной солидаризации или слияния с позицией литературных героев Бегбедера, а, с другой — от восприятия предложенной идеи только лишь в ироническом ключе.

Свою книгу Кристиан Морару позиционирует как: «...в некотором роде воодушевленное эссе относящееся главным образом к литературно-критической теории и критике, но обращающееся и к вещам за пределами литературы» (ibid.: 2). Подобную декларативную установку,

учитывая дальнейший ход книги, необходимо интерпретировать в том смысле, что Морару выстраивает свою теорию уже отталкиваясь от некоторого рода методологических предпосылок, важнейшей из которых для нас будет специального рода культуросоцентричность современной социально-философской мысли.

В самом деле, автор, несмотря на лаконичность и кажущееся отсутствие претенциозности в формулировках, предлагает понять не только социальную реальность, но и перспективный, и, в некотором смысле, неизбежный ход истории, опираясь главным образом на художественную литературу и артефакты культуры. Социально-философская концепция космодернизма говорит не только о состоянии эпохи, но и ее историческом развитии. Для Кристиана Морару тезис, еще в 30-е годы XX века казавшийся новаторским и отчасти спорным (Cassirer, 2011: 69), является непреложной истиной: культура заменила собой природу в сознании и жизни современных людей (Джеймисон, Кралечкин, 2019: 58–59). И путь к по-новому понятой природе, который должен быть пройден в процессе осознания мира, как планеты, лежит через критический анализ культуры, культурных форм и их места в жизни современного общества.

Казалось бы, для построения новой итерации «постмодернизма», который в данном случае мы употребляем, не как авторскую концепцию какого бы то ни было автора, но как философскую аналитику постсовременности, к коей, несомненно, относятся идеи Морару, необходимо обращение и к реальности «вне» культуры: к политике, экономике, географии. Касательно всех этих, на первый взгляд, независимых от культуры пластов реальности авторская позиция невероятно ригористична: говорить о географии, первом, втором, третьем и т.д. мирах было уже малоосмысленно после Второй мировой войны и стало совершенно бессмысленно в начале XXI века. Для Морару, как и для Джеймисона (там же) Вторая мировая война является событием в хронологии стоящим в ряду еще реальных и формирующих реальность. Впрочем, этот эпизод в истории уже не может быть и не должен быть понят, как реальность данная для анализа. Важно, что историческое событие стало фактом культуры и, чтобы понять эпоху, анализировать необходимо уже бесконечные отражения и интерпретации Второй мировой войны.

Но что с точки зрения Морару изменила Вторая мировая война? И, что важнее для целей нашего понимания, как именно он трактует и обосновывает изменения, ставшие отправным пунктом для начала

процесса превращения мира, состоявшего из множества миров, в единую планету? Автор говорит о литературном чувстве поразившего всех людей по разные стороны океанов бесчувствия в условиях появления угрожающей самому человеческому существованию бомбы (Moraru, 2015: 22). Творчество Томаса Пинчона, Джона Апдайка, Роберта Кувера, Мирча Кэртэреску и Дона Делилло пронизано этим общим ощущением (ibid.: 24). Но чувствования было недостаточно равно также, как и размышлений таких влиятельнейших для XX века философов, как Деррида и Хайдеггер, к которым часто обращается Морару. Их понимание процессов, охвативших послевоенный мир, во многом адекватно, но не схватывает общей сути нарастающего процесса омирщвления и глобализации, поскольку в случае французского мыслителя концентрируется на «тактильности» мира и анализе частных последствий нарастающей релятивизации для конкретных индивидов и письма. В случае же немецкого философа мысль пронизана акцентами на трансформациях способов бытия человека, трансформирующихся в итоге в неизбежное бытие с другими (ibid.: 23, 36), но без социального анализа последствий происходящего.

Процесс омирщвления, понятый не качественно, но количественно для Морару выступает и синонимом собирания, и сетевизации общества, мира: «...мир, в котором омирщвление, „собрание“ набрало скорость, и даже более того *омирщвленный мир*, где омирщвление вступило в продвинутую фазу, структурно есть *реляционный мир*» (ibid.: 52). Эта относительность имеет место на двух уровнях: системной и субсистемной. Первая интуиция Морару здесь состоит в том, что направление развития общества на взаимозависимость всех систем, существ, объектов и географических мест мира достигло в некотором роде апогея, что означает невозможность игнорирования этой взаимозависимости. Ведь вне ее понимания исчезает само понимание вещей, неотъемлемой частью которых она стала. Вещи вне сетей — это только иллюзии вещей, артефакты прошлого, но не настоящее современности.

Говоря о субсистемном уровне, Морару имеет в виду, что все системы в мире могут в конечном итоге находиться в некотором отношении к планетарности, как наибольшей и в перспективе наиважнейшей из систем. Важно, что эта взаимозависимость, как объектов, так и систем еще не стала завершенным процессом, но достаточно быстро с восьмидесятых годов движется к этому статусу. Для космодернизма ключевыми являются не годы сразу после Второй мировой войны, когда в результате наступления фазы позднего капитализма, насытившей общество,

испытывавшее тяготы военного периода, массово произведенными товарами, услугами и смыслами (Джеймисон, Кралечкин, 2019: 88–90), формировался постмодерн и его концептуальные описания, но именно восьмидесятые: время падения Железного занавеса, диффузии капиталистического и социалистического миров, а также и субсистемной доминанты во взаимозависимостях остальных систем. В исторической хронологии для анализа истоков современности ключевым становится совсем другой исторический период — эра крушения социалистического блока.

Казалось бы, для процессов описываемых Морару нет нужды изобретать новую теорию, поскольку глобализация — явление достаточно известное и разработанное во многих других социально-философских концепциях. Но глобализация, согласно Морару, не является процессом *sui generis*, заслуживающим особого внимания, если говорить о философии настоящей и грядущей современности. Важен результат этого процесса — планетаризм. Сравнивая полемическую ситуацию планетаризма или космодернизма с той ситуацией, в которой в свое время находился постмодернизм, Морару пишет: «Как постмодернизму, которому в его лучших эстетических, теоретических и философских реализациях удавалось говорить против доминирующих языков, ему приходилось говорить при помощи мимики, пародии, креолизации, чтобы говорить вообще, так и планетаризм может и должен концептуально уступить целиком или полностью от самой своей сути, спасая глобальное» (Moraru, 2015: 48).

Целью предприятия Морару является построение более удовлетворительной, в сравнении с теориями глобализации, описательной модели. Эту модель можно было бы охарактеризовать не просто как социальную теорию, но как социальную философию, поскольку в нее зашито этическое, ценностное измерение. Методы, как уже отмечалось выше — это «...считывание эстетики и культурных „симптомов“ планетарности» (*ibid.*). И, во многом благодаря избранной методологии, философская концепция Кристиана Морару получает ценностный профиль. Несмотря на то, что прямо автор нигде не говорит о грядущих или уже настоящих опасностях ложного понимания современности и ее закономерностей, общий дух его концепции призывает понять мир, чтобы спасти планету. Ведь поняв мир, как планету и отказавшись от раздвоенности в интерпретации современности с устаревших позиций, человеку, живущему в настоящем, удастся гармонично существовать.

Этическое содержание космодернизма, с нашей точки зрения, проистекает, во-первых, из сходной по общему тону с хайдеггеровской



оценкой перспектив сложившейся во второй половине XX века ситуации (Хайдеггер, Бибахин, 2007), поскольку понимание планеты, как целого, ставшего таким в результате экспансии культуры, поддержанной развитием технических средств, рождает не только угрозу, но и надежду. А также, исходя из содержания имманентно присущих методологии космодернизма этических, ценностных высказываний. Ведь Морару в первую очередь анализирует современную литературу, которой, несмотря на весь ее экспериментальный характер, присущи ценностные высказывания или, если выразиться сильнее, идеологически нагруженное содержание. Каждый роман Фредерика Бегбедера, чей термин, напомним, послужил названию концепции, если мы и не возьмем на себя смелость говорить, что дает определенную этическую оценку ситуации, — как правило, он порождает дискуссию этического толка в обществе (Gauthier, 2013: 118–119). А сам факт дискуссии и возникающего желания у публики дать этическую оценку литературному высказыванию не может быть проигнорирован.

По ходу текста, Морару постоянно возвращается к тому, чтобы сформулировать, а затем переформулировать, как свои задачи, так и ключевые понятия теории космодернизма. Учитывая, что подчас эти определения достаточно расплывчаты и выражены в совершенно разных терминах, что в контексте основных смысловых понятий его теории ставит вопрос об адекватности понимания замысла автора, большой удачей для читателя является то, что ключевой концепт «планеты» определен отдельно: «Таким образом, для различения с „Землей“ и „глобальным“, я определяю „планету“ и „планетарность“ и как существительное, и как атрибут, соответственно, обозначающий и характеризующий жидкую, полицентричную, множественную, и плюрализирующуюся структуру соотнесенности, разворачивающуюся в тройном измерении геокультурного пространства, дискурсивной модальности и критико-образной структуры или эпистемы, все из которых приведены в соответствие к не-тоталистским, не-гомогенизирующим и анти-гегемонистским операциям экзистенциально, также как и культурно, познающим в природе» (Moraru, 2015: 51).

Остается вопрос, что нужно читать, чтобы прочесть в том многогранном и плюралистическом мире современности тенденцию к планетаризации. Кристиан Морару, очевидно, не может говорить о гегемонии одной системы, будь она идеологической, или культурной над другой. Поэтому любопытен выбор наиболее с его точки зрения репрезентативного литературного произведения — романа китайско-французского

писателя и режиссера Дай Сицзе «Бальзак и портниха-китайночка», изданного одновременно и на французском и на английском языках в 2001 году. В 2002 году роман был экранизован его же автором. Выбор, который он сам делает, анализируя роман в своем труде.

Центральным тезисом при обращении к литературе выступает утверждение, что литература после Холодной войны — это «не „просто“ литература, но *мировая* литература» (Moraru, 2015: 126). А что может быть лучшим примером мировой литературы, чем книга, посвященная межкультурному диалогу во времени, пространстве и между языковых барьеров. И сама книга, в политическом контексте ее написания работы с травмой китайской культурной революции, и ее содержание, повествующее о двух молодых людях, которым попадает в руки чемодан с запрещенной западной литературой, в числе которой находится и Бальзак, с позиции философа свидетельствуют об универсальности литературы вообще, именно по факту универсальности смыслов, которые порождает чтение литературы у читателя вне зависимости от его культурной принадлежности и уровня образования. Морару в принципе интересуют «посткоммунистическая» литература, как симптом завершения процесса глобализации, к которой он уже обращался в сборнике «Postcommunism, Postmodernism, and the Global Imagination», редактором которого он и выступил (Postcommunism..., 2009).

Тон, в котором теоретик обращается к литературным произведениям, созвучен тому умонастроению, которое представляется Кристиану Морару наиболее важным и актуальным в философии XX века: важности фигуры Другого. Именно с этой позиции философ расценивает актуальность для осознания будущей эпохи философские идеи Левинаса, Деррида, Хайдеггера и ряда других европейских мыслителей. Вторя заигрыванию Левинаса с символами советского коммунизма и достигший социализма в эссе «Хайдеггер, Гагарин и мы» (Левинас, 2004: 522), где французский философ пишет об угрозе потери мира, но и возможностях его нового обретения, Морару говорит о том, что, потеряв мир развитого модернизма, в котором изолированные узкие коридоры ведут к индивидуальным комнатам, мог существовать классический буржуазный субъект (Джеймисон, Кралечкин, 2019: 263–264), мы, возможно, получаем возможность обрести планету и себя как новых людей сопричастных друг другу и сопричастных общей культуре вне замкнутых помещениях, но распространенной в глобальной сети.

Подводя итог проекту Кристиана Морару, как применение, так и описание которого могло запутать даже самого искушенного читателя,

обратимся к той особенности книги, которая была отмечена и которая должна помогать читателю сориентироваться в труде, а именно к эпиграфам к главам, а также к самой обложке издания, соотносённость которых с содержанием труда не может быть случайна. В начале книги выведены три эпиграфа. Первый — это строчка из стихотворения «Поминовения невинности» Уильяма Блейка, второй — фрагмент из работ Ханны Арендт 1930–1954-х гг. и, наконец, цитата современной исследовательницы социально-философских теорий и постмодернизма Сьюзан Фридман. Рискнем предположить, что последовательность этих отсылок коррелирует как со структурой самой книги, так и с замыслом автора.

Строчку из Блэйка «увидеть мир в частице песка» в контексте проекта космодернизма можно трактовать, как, с одной стороны, обоснование критического метода, обращенного к частностям культуры, так и как утверждение глобальной соотносённости всех объектов, наполняющих мир, благодаря которому лишь и возможно говорить о грядущем процессе завершения глобализации и трансформации мира в планету. При том, что фактическим существованием обладают только лишь объекты мира, представленные в сознании людей через опосредование этих объектов массовой сетевой культурой. При этом само обращение к творчеству Уильяма Блейка, американского поэта XIX века, который, казалось бы, не должен являться репрезентативным для описания состояний, следующих за поздним модерном, есть особого рода интерпретация. Ведь Блейк уже не существует в пространстве культуры XIX века, но существует в культурном пространстве, форматируемым в том числе и Морару и именно в этом ключе и должна быть понята его поэтически выраженная мысль.

Следом идет фрагмент из эссе Ханны Арендт «Понимание и политика» о воображении, обеспечивающим понимание, превосходящее близорукость и ограниченность отвлеченного знания, часть из которого имеет особый смысл процитировать: «Без такого рода воображения, каковое на самом деле есть понимание, мы никогда не смогли бы определить свое место в мире. Это наш единственный внутренний компас. Мы современники лишь настолько, насколько достигает наше воображение» (Арендт, Бондал и Васильева, 2018: 538). Кризис в понимании современности может и должен быть преодолен посредством отказа от старой познавательной парадигмы, полагающей наиболее адекватным способом работы с действительностью анализ единичных, изолированных вещей, либо же абстракций высокого уровня, определяющих вещи, а лишь затем комплексов, которые они составляют.

Сами вещи, как полагает Морару, в нашу эпоху изменились, и сетевизация, повсеместно присущая им и структурам мира, является их сущностной частью. Соотнесенность с сетевыми структурами может быть познана посредством работы воображения, которое, на самом деле, всегда работает при обращении с вещами в повседневной жизни. Задача лишь дать воображению место и на теоретическом уровне. Обращение к Арндт, чья философская мысль прямо связана с действием, характеризует и практический, деятельный характер рассматриваемого проекта. Несмотря на то, что сам Морару не говорит о конкретных шагах, которые могли бы быть предприняты кем-либо для трансформации мира в планету, эта интенция книги представляется очевидной. Морару стремится изменить мир, объясняя его, или лучше было бы сказать, призывая «вообразить, представить» его по-новому. Несколькими страницами ранее в том же эссе, подчеркнем, посвященном неспособности интеллектуальной борьбы с идеями тоталитаризма, Арндт пишет: «Понимание предшествует знанию и следует за ним. Предварительное понимание, являющееся основой всего знания, и подлинное понимание, которое его превосходит, имеют следующую общую черту: они делают знание осмысленным» (Арндт, Бондал и Васильева, 2018: 515–516). А осмысленность знания ведет, в свою очередь, к трансформации практической деятельности.

Завершает трехчастный эпиграф фрагмент из работы Сьюзан Фридман о статусе исследований модернизма: «Планетарность не угроза. Это возможность. Она означает покидание зоны комфорта и перемещение в зону контакта» (Moqanu, 2015: v). Эта сознательная переключка с хайдеггеровской мыслью симптоматична для теорий постсовременности. Самой ее отличительной чертой является возможность оптимизма при взгляде в будущее, будущее новых возможностей. И в этом отношении Кристиан Морару не просто указывает на возможности сетевого будущего и в действительности глобального мышления о мире, как планете, но и, прибегая вполне к конкретной литературной традиции, рассматривает его как возможность и реальность этического сосуществования людей в планетарном, до конца омирщвленном мире. Мир из непознаваемого, не воображаемого объекта посредством работы воображения должен быть представлен, не как место внешней тотальности по отношению к познающему его субъекту, но как обиталище, соразмерное в своей сетевой структуре человеку.

Обложка книги, представляющая собой коллаж из различного рода изображений и символов разных эпох и культур, может быть интерпретирована как изображение планеты и ее фотографического негатива на голубом фоне. Планета напоминает клетку живого организма, или же является клеткой живого организма, напоминающей планету. Определение и негатива и черно-белого изображения планеты, именно как планеты происходит, с одной стороны, в результате схематического человеческого взгляда, весьма схожего с древнеегипетской традицией росписи погребальных масок, присутствующего на обложке. Затем на помощь интерпретатору приходит перспектива парящего спутника присутствующего на изображении. И, в конце концов, само название труда порождает структурное соотнесение предмета, как книги, так и изображения с Землей. Морару, стараясь выйти из, как он демонстрировал де-факто не существующего положения абсолютного европоцентризма, или даже американоцентризма постмодернистской философии и современной культуры вообще, использует ориенталистскую символику взгляда именно для того, чтобы подчеркнуть, что неважно, какие глаза смотрят на Землю с перспективы спутника. Наука, сетевизация не упраздняют взгляд человека, но дают ему новую возможность увидеть за кажущимся биологическим и физическим, в перспективах и микроскопа и телескопа (Moraçu, 2015: 94), культурное, прочитав в символах планету, как целое.

Для критической оценки концепции космодернизма и планетаризма, которые в философской мысли Кристиана Морару выступают синонимичными понятиями, необходимо вспомнить о том, в каком отношении и в каком контексте произошло появление его идей. В первую очередь необходимо отметить, что философским истоком, давшим импульс размышлениям теоретика эпохи является дискуссия об утрате мира в результате научно-технического прогресса, имевшая место в европейской мысли середины XX века. Вопрос о технике, впервые поставленный Мартином Хайдеггером, и множественность ответов на него со стороны, как литературы научной, художественной и вплоть до новых технических достижений (полет Юрия Гагарина в космос). Затем рефлексия социальной и философской мысли над изменившимся характером производства, его особой массовизацией и включением в орбиту позднего капитализма культурной индустрии.

Саму позицию Морару в этом вопросе мы могли бы охарактеризовать как условно позитивную и оптимистичную, поскольку с его точки зрения растущая сетевизация людей, мест и культурных объектов,

нивелирующая значение их замкнутой самостоятельности и переводящая их в статус культурных смыслов доступных каждому, не ведет к гибели жизненного мира человека, а, напротив, расширяет его до невероятных пределов. Тоска о кончине старого мира под натиском технологии и массовой культуры преждевременна и бессмысленна, поскольку мир рутины повседневности, важности трудностей географии и пространства, а не приоритета мобильности, ломающей тотальность и непроницаемость больших расстояний, невозможно вернуть. Однако в результате окультуривания реальности человек получает в свое распоряжение доступ ко всему миру сразу.

Любопытно, что помимо обращения к технике, всплывает и языковой пласт реальности, который, кажется, также подвергается утрате в реальности современной эпохи. Философ Борис Гройс так прокомментировал философскую позицию Хайдеггера в отношении языка и возможностей его утраты: «Прежде всего, он очень ответственно и серьезно относился к языку. Он верил в то, что немецкий язык — это язык философии. И для него победа немецкого языка была важна. Он предвидел его крах и поражение. Он видел прообраз этого поражения в поражении, которое греческому языку нанесла латынь» (Гройс, 2018: 49). При этом Морару настаивает на чтении именно в языковом, литературном отношении.

В данном контексте эта методологическая претензия выглядит излишне самоуверенной и поверхностной, поскольку если претензия постмодернизма, где визуальные медиа являлись ключевым транслятором культуры, упраздняющим языковые барьеры, еще может быть понятна, то говорить о глобализации в языковом отношении не приходится. Более того, в последнее десятилетие скорее заметен тренд на автономизацию национальных языков. Их включение в дискурс англоязычного литературоведения не делает их по-настоящему глобальными в реальном отношении культурного влияния, поскольку, в первую очередь, не происходит их массовизации. В этом отношении классическое признание важности визуального все же выглядит для нас первостепенным при анализе эпохи. Концепция Морару, таким образом, должна быть понята не как содержащая инструментарий по работе с современной культурой, как таковой, но как культурная критика авангарда культуры, преимущественно литературного, в котором по мнению философа угадываются контуры будущей (или уже наступившей?) эпохи. Критика, однако, не учитывающего всей сложности ситуации трансформации характера и статуса национальных языков, достаивающаяся подчас полярных оценок: «...искусство, язык визуальных форм избежит этой опасности,

выживет в этой катастрофе. Теперь катастрофа произошла, потому что утрачены все языки. Немецкий утрачен, французский утрачен, да и все остальные, даже английский утрачен. [...] То есть язык обанкротился во всех его вариантах, в то время как визуальная культура вместе с телевидением, с Голливудом функционирует дальше» (Гройс, 2018: 50).

В ряду теорий, претендующих на описание современной эпохи, и стоящих в хронологическом и позиционном отношении после постмодернизма космодернизм интересно было бы сравнить с концепцией диджи-модернизма Алана Кирби.

Диджимодерн посредством новых изобретений (айпод, персональный компьютер, смартфон, интернет и т. д.) позволяет человеку создать «личную вселенную», в которую при желании можно никого не допускать и вообще прекратить всякую коммуникацию. С помощью всех упоминаемых средств человек создает те самые «тексты». Они в свою очередь нормализуют и делают гламурным состояние не-социализации и не-коммуникации, которое можно рассматривать в некотором роде как «псевдоаутистическое». Таким образом становятся нормой легкомыслие, сверхчувствительность, невежество, проблемы с концентрацией внимания, самодовольство, пустая терпимость, социальная некомпетентность и т. д. В конце концов, «нормой становится состояние консьюмеризма; все, что враждебно относится к консьюмеризму, сводится к психическим заболеваниям». Кирби приходит к мрачному выводу, что общество, которое сегодня так здорово производит аутизм, не заслуживает того, чтобы выжить, — «и не выживет» (Павлов, 2018: 209).

В первую очередь обращает на себя внимание различие в подходах к описанию эпохи, хотя отправная точка все та же — это развитие технологии, дающей каждому человеку возможность быть онлайн со всем остальным миром. Однако Алан Кирби смотрит на ситуацию с феноменологической позиции социального теоретика, а взгляд Кристиана Морару можно было бы назвать «фикшн-литературным», что не добавляет убедительности его выводам. Не солидаризируясь с позицией теоретика диджимодернизма, следует отдать ей несомненное методологическое предпочтение, как по убедительности, так и по релевантности выводов и применимости к социально-философскому анализу современного общества. Складывается впечатление, что ценностно-нагруженный гуманизм, почерпнутый космодернизмом из гуманистической литературы, сыграл с ней злую шутку, заслонив реальность иллюзией всеобщего благополучия в грядущей сетевизации мира и людей, которая породит новый человеческий дом.

Проект философского осмысления современной эпохи под названием «космодернизм», однако, отнюдь не следует списывать со счетов. Геометодология, предложенная Кристианом Морару, пусть и неосознанно, но движется в русле осмысления истории Земли, протекающей в последние несколько столетий под воздействием антропогенного фактора. И вектор ее движения задан в уникальном ключе: не осознанием экологической катастрофы, не угрозой технологии, как всему живому, так и тому, что на протяжении всей человеческой истории называлось «человеческим», а универсальностью литературного опыта читающего человека и универсальностью смыслов литературного высказывания. Морару в своей книге обходит стороной философские основания такой универсальности, но спешит сделать вывод о том, что в ней прорисовываются контуры завершения процесса глобализации мира до планеты. Обходятся стороной и такие феномены современности, очевидно не вписывающиеся в картину, предложенную философом, как ренессанс правой политической мысли, новый консерватизм, отступление секуляризации и многое другое, что противится гуманистическому пафосу литературы, и составляет предмет актуальной дискуссии о современности и ее образах.

Книга Кристиана Морару «Reading for the Planet: Toward a Geomethodology» вышла в свет в 2015 году, подытоживая и разъясняя концепцию, над которой он работал на протяжении фактически десятилетия. Бросая взор на интеллектуальный путь автора, важнейшим является рубеж 2001 года, когда вышла его первая книга, посвященная собственно осмыслению современной эпохи (Moraru, 2001). Это осмысление было проведено в теоретической и концептуальной рамке постмодернизма Фредрика Джеймисона, чье философское влияние ощущается и в рассматриваемой нами работе.

Вместе со многими другими социальными теоретиками Кристиан Морару предпринял попытку дать собственную рефлексию о наступающей современности, чье схватывание в терминах, кажется, становится все более утопическим проектом с каждой новой неудачей появляющихся теорий. Однако космодернизм со всем его гуманистическим пафосом, оптимистичным взглядом в будущее и нетипичной методологической программой в ряду таких попыток выглядит изящно и интересно. Тем не менее для восполнения пробелов в реализации философского проекта планетаризма, посвященного осмыслению последствий завершающейся глобализации потребуется то самое сосуществование и диалог с другими философскими концепциями.



## ЛИТЕРАТУРА

- Арендт Х.* Понимание и политика (трудности понимания) // *Опыты понимания, 1930–1954. Становление, изгнание и тоталитаризм / пер. с англ. Е. Бондал [и др.]*. — М. : Институт Гайдара, 2018. — С. 508–539.
- Гройс Б.* «Квентин Мейясу — это в чистом виде Сталин» : интервью с Борисом Гройсом // *Логос*. — 2018. — Т. 28, № 4. — С. 27–54.
- Джеймисон Ф.* Постмодернизм или культурная логика позднего капитализма / под ред. А. Олейникова ; пер. с англ. Д. Кралечкина. — М. : Институт Гайдара, 2019.
- Павлов А. В.* Образы современности в XXI веке: диджимодернизм : рецензия на книгу Алана Кирби // *Философия : Журнал Высшей школы экономики*. — 2018. — Т. 2, № 2. — С. 197–212.
- Павлов А. В.* Странная жизнь постмодернизма // *Постмодернизм или культурная логика позднего капитализма / Ф. Джеймисон ; под ред. А. Олейникова ; пер. с англ. Д. Кралечкина*. — М. : Институт Гайдара, 2019. — С. 7–56.
- Хайдеггер М.* Вопрос о технике // *Время и бытие*. — СПб. : Наука, 2007. — С. 306–329. — (Слово о сущем ; 70).
- Cassirer E.* Zur Logik der Kulturwissenschaften. — Hamburg : Felix Meiner Verlag, 2011.
- Gauthier T.* French Fiction, Empathy, and the Utopian Potential of 9/11 // *Studies in 20th & 21st Century Literature*. — 2013. — Vol. 37, no. 1. — P. 113–142.
- Moraru C.* Rewriting : Postmodern Narrative and Cultural Critique in the Age of Cloning. — Albany, New York : SUNY Press, 2001.
- Moraru C.* Reading for the Planet : Toward a Geomethodology. — Ann Arbor (MI) : Michigan University Press, 2015.
- Postcommunism, Postmodernism, and the Global Imagination / ed., with a forew., by C. Moraru*. — New York : Columbia University Press, 2009.

Afanasov, N. B. 2019. "Obrazy sovremennosti v XXI veke: planetarizm Kristiana Moraru [Images of Modernity in the Twenty-First Century: Planetarism of Christian Moraru]: retsenziya na knigu Kristiana Moraru [a Review of Christian Moraru's Book]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (1), 299–314.

NIKOLAI AFANASOV

JUNIOR RESEARCHER, INSTITUTE OF PHILOSOPHY, RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCE, MOSCOW

## IMAGES OF MODERNITY IN THE TWENTY-FIRST CENTURY: PLANETARISM OF CHRISTIAN MORARU

A REVIEW OF CHRISTIAN MORARU'S BOOK

MORARU, C. 2015. *READING FOR THE PLANET: TOWARD A GEOMETHODOLOGY*. ANN ARBOR (MI): MICHIGAN UNIVERSITY PRESS

DOI: 10.17233/2587-8719-2019-3-1-299-314.

### REFERENCES

- Arendt, Kh. [Arendt, H.] 2018. "Ponimaniye i politika (trudnosti ponimaniya) [Understanding and Politics (Difficulties of Understanding)]" [in Russian]. In *Opyty ponimaniya, 1930–1954. Stanovleniye, izgnaniye i totalitarizm [Essays in Understanding, 1930–1954. Formation, Exile, and Totalitarianism]*, trans. from the English by Ye. Bondal et al., 508–539. Moskva [Moscow]: Institut Gaydara.
- Cassirer, E. 2011. *Zur Logik deg Kulturwissenschaften* [in German]. Hamburg: Felix Meiner.
- Dzheymison, F. [Jameson, F.] 2019. *Postmodernizm ili kul'turnaya logika pozdnego kapitalizma [Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism]* [in Russian]. Ed. by A. Oleynikov. Trans. from the English by D. Kralechkin. Moskva [Moscow]: Institut Gaydara.
- Gauthier, T. 2013. "French Fiction, Empathy, and the Utopian Potential of 9/11." *Studies in 20th & 21st Century Literature* 37 (1): 113–142.
- Groys, B. 2018. "'Kventin Meyyasu — eto v chistom vide Stalin' [I See Quentin Meillassoux as Exactly Like Stalin]: interv'yu s Borisom Groysom [an Interview]" [in Russian]. *Logos* 28 (4): 27–54.
- Khaydegger, M. [Heidegger, M.] 2007. "Vopros o tekhnike [Die Frage nach der Technik]" [in Russian]. In *Vremya i bytiye [Zeit und Sein]*, 306–329. Slovo o sushchem 70. Sankt-Peterburg [Saint Petersburg]: Nauka.
- Moraru, C. 2001. *Rewriting: Postmodern Narrative and Cultural Critique in the Age of Cloning*. Albany, New York: SUNY Press.
- , ed. 2009. *Postcommunism, Postmodernism, and the Global Imagination*. With a forew. by C. Moraru. New York: Columbia University Press.
- . 2015. *Reading for the Planet: Toward a Geomethodology*. Ann Arbor (MI): Michigan University Press.
- Pavlov, A. V. 2018. "Obrazy sovremennosti v XXI veke: didzhimodernizm [Images of Modernity in the Twenty-First Century: Digimodernism]: retsenziya na knigu Alana Kirbi [A Review of Alan Kirby's Book]" [in Russian]. *Filosofiya [Philosophy]: Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki* 2 (2): 197–212.
- . 2019. "Strannaya zhizn' postmodernizma" [in Russian]. In Dzheymison 2019, 7–56.

АЛЕКСАНДР ПАВЛОВ\*

## ИСТИНА И МЕТОД\*\*

РЕЦЕНЗИЯ НА СБОРНИК О КЕМБРИДЖСКОЙ ШКОЛЕ

КЕМБРИДЖСКАЯ ШКОЛА : ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ / под ред. Т. Атнашева, М. Велижева. — М. : Новое лит. обозрение, 2018.

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-315-329.

Осенью 2018 года в четвертом номере журнала «Логос» вышла моя статья, посвященная истории (и) методологии «Кембриджской школе (истории политической мысли)» (Павлов, 2018а). Надо признаться, что она выглядела немного странно на фоне остальных текстов тематического выпуска, посвященного телу и сексуальности. Именно поэтому она располагалась в самом конце издания, в подвале — некое приложение к номеру, необязательное для чтения конкретного выпуска целевой аудиторией. Возможно, кому-то будет интересна история появления этого текста (надеюсь, что я уже достаточно заинтриговал читателей; а если кого-то не заинтриговал, прошу меня извинить).

Какое-то время я занимаюсь вещами, которые связаны с политической философией лишь опосредованно, и до этого я не писал подробно про Кембриджскую школу, хотя и занимался темой где-то с 2008 года. Дело, конечно, не в том, что публикацией я хотел отметить скромный, но все же юбилей своих научных занятий. В 2018 году, наконец, на русском языке вышла фундаментальная работа британского историка Квентина Скиннера «Истоки современной политической мысли» в двух томах (Скиннер, Олейников, 2018b). Событие для российского интеллектуального и научного поля — беспрецедентное. Эта книга — не просто классическая в своей области, но все еще актуальная и более чем влиятельная. Ее ценность и достоинства трудно переоценить, но есть у нее некоторые недостатки, которые тем более важно отметить, чем более влиятельной и популярной является книга.

\*Павлов Александр Владимирович, к. юрид. наук, доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва); заведующий сектором социальной философии, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, [apavlov@hse.ru](mailto:apavlov@hse.ru).

\*\*© Павлов, А. В. © Философия. Журнал Высшей школы экономики.

Решив проверить, насколько сам метод Кембриджской школы используется в эмпирических исследованиях ее ключевых представителей — в смысле насколько он в самом деле прикладной и насколько работает — я решил написать рецензию на двухтомник Скиннера, где собирался указать на те самые недостатки и в целом проложить для будущих читателей «Истоков современной политической мысли» тропы, по которым можно было бы следовать, не опасаясь утонуть в фактическом материале. Имена, книги, течения, традиции и т.д., упоминаемые и детально разбираемые Скиннером, невероятно сложно удержать в памяти, тем более что сам он, обсудив одну тему и перейдя к другой, может вернуться к прежней, потому что ее потенциал не был исчерпан.

Обдумывая композицию материала рецензии, я считал необходимым изложить сперва суть методологии, а вместе с ней и историю методологической эволюции школы, чтобы показать читателям книги Скиннера, что его работы, возможно, не следует принимать в качестве единственной путеводной звезды в такой непростой области, как история политической мысли, какой бы эта история ни была — итальянской, немецкой, английской или даже русской. Ведь, надо признать, что книга выглядит (и стала) настолько авторитетной (и читается как авторитетная), что и мне как ее читателю было сложно найти силы, чтобы сопротивляться и материалу, и логике мысли. В итоге, руководствуясь выбранной стратегией, я написал так много, что подробный разбор книги был бы уже лишним и мало уместным. Так идея рецензии была отложена, и родился совсем другой текст. Как оказалось, все было не напрасно.

Поскольку я должен был учесть все, что известно о теме на русском языке (и сами тексты основателей школы, и исследовательские работы), раз уж речь шла об истории применения метода и вообще о карьере представителей Кембриджской школы, я обратился и к тем, кто занимается этой темой в России — с одной стороны, питерский центр Res Publica, с другой — мои московские коллеги историки Михаил Велижев и Тимур Атнашев, которые на протяжении нескольких лет публиковали в журнале «Новое литературное обозрение» как материалы, написанные представителями самой школы, так и собственные работы, выполненные в соответствии с «кембриджской методологией». Не могу сказать, что я был неосторожен в оценках относительно применимости метода по отношению к русской истории, но могу сказать обратное: я был более чем осторожен. Однако моим *намерением* (интенцией, если угодно) не

было подробного и детального обсуждения исследований коллег. Моим изначальным *намерением*, которое, как мы видим, стало другим в процессе работы, было обратиться примерно к тому, чем занимается сама Кембриджская школа — поместить их методологию в различные контексты, чтобы проверить, является ли столь популярный сегодня метод вечным и абсолютным, или же он все-таки должен быть понят как историческое (а также научное, политическое и т. д.) явление. Вероятно, это самый первый и необходимый шаг, который должен сделать каждый исследователь, громко заявляющий, что он работает с помощью данной конкретной методологии.

Спустя буквально пару месяцев Михаил Велижев и Тимур Атнашев опубликовали в издании «Философия. Журнал Высшей школы экономики» блок статей, посвященных истории понятий и Кембриджской школе в том числе. В своей статье «История политических языков в России: к методологии исследовательской программы» авторы посвятили дискуссии, адресованной исключительно моему тексту, целый пункт, получивший название «Полемика» (Атнашев, Велижев, 2018а: 127–131). Это очень приятный сюрприз. И потому, во-первых, я бы хотел поблагодарить авторов за то, что они отреагировали на мою статью (хотя она и не требовала реакции, так как я *не намеревался* полемизировать). Во-вторых, они сделали это в высшей степени тактично и уважительно — по крайней мере, мне так показалось. В-третьих, и это самое главное — по моим ощущениям, в нашем научном пространстве так мало настоящей научной полемики — глубокой и взвешенной, — что появление даже такого короткого ответа на мой текст для меня было настоящим праздником. И потому в том же самом абзаце я еще раз выражаю благодарность Михаилу и Тимуре за содержательный ответ и за то, что они прочитали мой текст. То есть мою благодарность нужно помножить дважды.

Простите, это очень долгое введение, но без него настоящий текст можно было бы не писать. И поскольку год назад, когда я работал над статьей «Приключения метода», не собираясь полемизировать, а в итоге получил полемический ответ, возникает вопрос — стоит ли мне вступать в дискуссию, если мне этого не хотелось? Дело в том, что мне и сейчас этого не хочется. Но разве я могу оставить без внимания содержательные вопросы, адресованные мне? Именно поэтому я решил предпринять отчаянную (и, возможно, жалкую) попытку объединить в одном тексте сразу два жанра — ответить на слова, обращенные в мой адрес, и одновременно кое-что сказать о книге, которую подготовили Тимур и Михаил и которая совсем недавно вышла в свет. Тем более

что именно в той части их текста, что посвящена полемике, авторы упоминают о скором появлении этого сборника (Атнашев, Велижев, 2018a: 130).

В целом, если бы нужно было дать мою оценку вышедшей книге в одном предложении, то я бы сказал так: это очень важная работа, и я рекомендую всем, кто хоть сколько-нибудь интересуется темой, ее купить и прочитать, или, если не хотите покупать, то хотя бы прочитать, или, наконец, хотя бы купить, даже если не собираетесь читать (но лучше, конечно, прочитать). Накануне книжной ярмарки «Non/Fiction» я рекомендовал книгу как одну из самых важных и всеми силами советовал ее приобрести (Павлов, 2018b). Можно сказать это все, что нужно знать относительно моего мнения о сборнике «Кембриджская школа: история и практика интеллектуальной истории» (Кембриджская школа, 2018b). Начиная с этих слов последующий текст можно не читать, потому что основное уже сказано, и дальнейшее изложение имеет значение лишь для тех, кто хотел бы познакомиться с содержанием более подробно.

Если представить, что книга идеальна и ничего не требует, кроме похвал, могли бы мы, придираясь и выискивая любые, даже самые мелкие мелочи, найти в ней хоть какой-нибудь недостаток, малейший изъян? Если все же придирается, то что-то, разумеется, можно найти. Я бы назвал два (точнее — два и один) изъяна. Далее я скажу только про них, потому что, будем считать, что других нет. Те же изъяны, о которых пойдет речь, системны (за исключением одного, который я выделяю отдельно). В процессе обсуждения этих недостатков я смогу обсудить и те моменты, которые Михаил и Тимур затронули в параграфе своего текста, именуемым «Полемика».

Но прежде несколько слов о самой книге, так как необходимо соблюдать особенности жанра «рецензия». В сборнике четыре части «Методологические манифесты», «Полемика и критика: вокруг Кембриджской школы», «История политических языков в России», а также вступительное слово редакторов-составителей: Михаила Велижева и Тимура Атнашева. Большинство этих текстов ранее уже были опубликованы в журнале «Новое литературное обозрение». Это касается самого предисловия редакторов (переписанного и усовершенствованного), одного из трех манифестов, как минимум одного из пяти текстов в разделе критики и как минимум четырех из шести текстов в разделе русской истории. Чтобы не было недоразумений: на мной взгляд, перепечатка материалов,

публиковавшихся в журнале, под одной обложкой — это не плохо, а хорошо. Во-первых, количество трехлетнего труда должно было перейти в новое качество, а, во-вторых, само качество текстов было улучшено. Тем же, кто уже читал ранее публиковавшиеся статьи, можно обойтись и новыми материалами — благо их не мало, и все они интересные.

Итак, в первом блоке два методологических текста Скиннера и один текст Покока. Во втором блоке пять статей разных авторов, из них два текста за авторством Скиннера и Покока, а три — иных авторов, соответственно: Джеймса Талли, Мартина ван Гелдерна и Мелвина Рихтера. Третий блок — исключительно русскоязычные авторы: Михаил Велижев, Тимур Атнашев, Екатерина Правилова, Татьяна Борисова, Константин Бугров и Сергей Польской. Исследователи русской мысли и истории будут счастливы прочитать третий блок, поклонники скрупулезной методологии и не всегда написанных простым языком научных статей будут поглощены первым блоком, а второй блок окажется полезным для тех, кто хочет подробнее узнать про Скиннера, историю критики методологии школы и разницу между двумя методологическими установками в исследовании интеллектуальной истории, представленными Кембриджем и Гейдельбергом. Структура сборника понятная и рабочая. Все тексты очень важные: хорошо, что отобраны именно они. Еще раз: книга замечательная.

Теперь же я могу перейти к анонсированным выше недостаткам, а по-хорошему — моим придиркам, на которые, однако, я не могу не обратить внимания. Первый системный недостаток — технический. Во всех переводных текстах, у каждого из которых обширная библиография, практически не представлены русские переводы упоминаемых сочинений. Почти в каждом тексте мы видим лишь несколько сиротливых источников на русском языке, и, разумеется, это переведенные работы Квентина Скиннера. Ради справедливости стоит сказать, что в двух текстах (сложно представить, что же все-таки случилось) то ли переводчик, то ли редактор партизанским методом вставил упоминания русских переводов Томаса Гоббса и Эразма Роттердамского, но во всех остальных переводных текстах Марсилиус Падуанский, Макиавелли, Гоббс, Локк, Витгенштейн, Гадамер числятся «непереведенными».

Между тем, тексты Лео Штрауса (в первом манифесте Скиннер ссылается на них много), Исаяи Берлина, Ханны Арендт, Томаса Куна, Джона Ролза (хотя вроде как в России уже устоялось «Ролз», в книге его называют «Роулзом»), Филипа Петтита, Ричарда Рорти и (к несчастью некоторых студентов-филологов) «Улисс» Джеймса Джойса были

переведены на русский язык. Как такое возможно? Ведь это то, что даже можно не обсуждать — уже давно сложился и укрепился научный этос, требующий сверки цитат (а если тексты переведены некорректно, это оговаривается отдельно и пишется «перевод изменен») или, если они не цитируются, то просто указываются источники. Этим неблагодарным трудом, занимается, как правило (и, к сожалению), научный редактор. Я говорю «к сожалению», потому что любой научный редактор знает, что такое искать и сверять цитаты, бегать с пеной у рта, выискивая редкие книги, которые необходимо вписать в ссылки на русском, и, в конце концов, составлять библиографию. И если вдруг в невероятно насыщенном цитатами и источниками тексте ученый, знакомый с такой редакторской деятельностью не понаслышке, видит, что научный редактор (в данном случае два научных редактора и еще несколько редакторов переводов) не удосужился провести такую работу, он впадает сперва в бешенство, затем в отчаяние и только потом обретает меланхоличное смирение. Но недоумение, постигшее читателя при том, что он увидел в библиографиях, с ним остается. И, оставаясь с этим недоумением навсегда, читатель делает очередной шаг, приближающий его к окончательной потере веры в человечество.

Если сформулировать ту же мысль, но немного более серьезно, то спросим еще раз: в чем дело? Почему этого нельзя было сделать? Забыли? Лень? Некогда? И так все, знают, что Гоббс переведен? Есть ли хоть одно (уважительное) логическое объяснение тому, что в русских переводах представлены только тексты Скиннера? Здесь, правда, станет еще немного грустнее, потому что в разных статьях сборника, например, переведенный текст Скиннера «The State» то дается на русском языке в библиографии (Талили, Мовнин, 2018: 246), то не дается (Рихтер, Логотов, 2018: 380). В целом очевидно, что было принято решение указывать лишь переводы Скиннера (Гоббс и Эразм проскочили случайно — повезло). Но это вызывает еще большее недоумение. Если уж не обращать внимания на русские издания, то на все.

В своей статье, обращаясь к моему тексту, Михаил и Тимур пишут, что я и они, то есть «мы смотрим на Кембриджскую школу из разных дисциплинарных перспектив: мы считаем себя прежде всего историками, Павлов (как нам представляется) — политическим философом. В частности, он пишет: „...в рамках политической философии работать сложнее, нежели с историческим материалом“ (Павлов, 2018а: 296). Наш опыт подсказывает обратное, но не в этом суть» (Атнашев, Велижев, 2018а: 128). Отмечу в отношении себя лишь то, что сам я пока не



определился окончательно, кем себя считаю, но если бы я и воображал про себя, будто занимаюсь политической философией, то это было бы сформулировано так: «*история* политической философии». В самом деле, спорить о том, кому и с чем работать сложнее, я бы тоже не хотел (по крайней мере, сейчас). Но отмеченный мною выше недостаток показывает, что происходит тогда, когда две дисциплины встречаются — тщательная проработка материала в рамках собственных исследований и не самое уважительное отношение к библиографии в рамках другой — сколько же выдающихся философов осталось без уважительного к ним отношения, и не только политических. С чем можно точно не спорить, так это с одним — *нормальную* библиографию должны делать одинаково и политические философы, и историки — даже в том случае, если последние обращаются к политической философии.

А теперь я упомяну тот недостаток, который отметил отдельно. Он несистемный. Точнее я почти уверен, что он несистемный. И хотя это пустяк, не могу сдержаться, чтобы про него не сказать. В статье Покока «Квентин Скиннер: история политики и политика истории», опубликованной еще в журнале «Новое литературное обозрение», есть пассаж, в котором автор щелкает по носу философов, занимающихся, по его мнению, созданием исторического вымысла, и поскольку с течением времени, как утверждает Покок, история все больше проблематизируется и документируется, философам следует напоминать, что они пишут вымышленную историю: «В США, наводненных последователями Леви-Стросса, претензии философов на знание того, что есть история, все еще нуждаются в опровержении» (Поккок, Акмальдинова, 2015: 90). В той же самой статье, опубликованной уже в книге, к имени Леви-Стросса кто-то добавил нежное и уважительное «Клод», и получилось: «В США, наводненных последователями Клода Леви-Стросса, претензии философов на знание того, что есть история, все еще нуждаются в опровержении» (Поккок, Акмальдинова, 2018: 211). Это прибавление свидетельствует о том, что для книги уже публиковавшиеся тексты вычитывались, и это достойно самой высокой похвалы.

Я почти уверен, что Соединенные Штаты в самом деле наводнены последователями Леви-Стросса (а вообще, кем США не наводнены?). Но в чем я уверен еще больше, так это в том, что Покок говорил не про Леви-Стросса. Мне не нужно было проверять это, но для тех скептиков, которым всегда нужны доказательства (позиция, достойная уважения),

я могу сказать, что в оригинале речь идет, разумеется, о Лео Штраусе<sup>1</sup>. Такие обидные ошибки в последний раз я встречал где-то в 2004 году. С тех же пор со мною никогда такого не было, и вот опять. Как итог: переводчик, редактор перевода и два научных редактора, вычитывая текст, оставили это так, как было. Хотя я не прав: изменения произошли — с «Леви-Стросс» на «Клод Леви-Стросс». Позвольте еще раз подчеркнуть, что это — придирка, и данная оплошность (со всеми бывает, а со многими часто — так и хуже) никак не влияет на качество книги. Тем более что в другом месте Лео Штраус называется Лео Штраусом (Скиннер, Пируская, 2018d: 293). Относительно этих мелочей меня оправдывает лишь то, что я являюсь поклонником таланта Штрауса, а также то, о чем я еще скажу позже. Пока же разрешите мне раскрыть второй проблемный момент рецензируемой книги.

Воображая о том, кто будет читать сборник, я ставлю себя на место студента лучшего отечественного университета типа Высшей школы экономики — студента, который решил посвятить жизнь исследованиям методологии истории политической мысли Кембриджской школы. Первое, что я сделаю, это куплю книгу «Кембриджская школа» и прочитаю ее взахлеб. Затем я подумаю, что достаточно много знаю о предмете, потому что редакторы сделали очень сложную работу и представили деятельность школы объективно и всесторонне. Так, у меня сформируется мнение о том, что такое методология Кембриджской школы. Проблема в том, что это будет не во всем корректное мнение. Прекращая воображать себя студентом, теперь я просто хочу сказать, что составители, готовя сборник (сборник здесь — ключевое слово), не сделали главной и необходимой вещи — то есть нарушили принцип контекстуализма и, можно сказать, создали новый и очень фрагментированный интеллектуальный контекст в пределах одного сборника. Вопрос о том, можно ли было сделать по-другому (можно) — сложный, и мы не будем его здесь разбирать. Но получается следующая картина.

В манифестах дано три текста — два Скиннера и один Покока (Скиннер, Пируская, 2018a), (Скиннер, Пируская, 2018c), (Покок, Акмальдинова, 2018). Пусть первый и главный манифест школы, написанный Джоном Данном, не представлен — это не такая большая беда. Но составлять мнение о методологии, в целом, по двум текстам (а их больше) это не то же самое, что составлять мнение по всем главным текстам. И здесь мы переходим ко второму разделу. В нем представлен «Ответ

<sup>1</sup>Там так и написано: «Leo Strauss» (Роскок, 2009: 139).

моим критикам» Квентина Скиннера (Скиннер, Пирусская, 2018d). Это не просто ответ критикам. Это глава книги (контекста), буквально вырванная из контекста. В важнейшей для понимания сути метода Кембриджской школы книге «Значение и контекст. Квентин Скиннер и его критики» (Meaning and Context, 1988) сперва дана вступительная статья редактора (представленная в том же втором разделе сборника «Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории») (Талили, Мовнин, 2018), затем главные методологические работы Скиннера (их пять, а не две), за ними следуют ключевые статьи, в которых была дана критика этих манифестов (их пять и еще два, итого — семь), и только потом представлен текст Скиннера с реакцией на заданные ему вопросы — длинный и дотошный. Эта статья есть в сборнике «Кембриджская школа» (а с нею и два манифеста), но самой критики нет. То, что Скиннер воспроизводит аргументы оппонентов — это одно; то, что пишут сами его оппоненты — совсем другое. В целом, сам блок «Полемика и критика» содержит куда больше похвалы в адрес Скиннера, нежели как таковой полемики. Исключение составляет статья Мелвина Рихтера «Покок, Скиннер и Begriffsgeschichte» (Рихтер, Логутов, 2018), в которой автор вежливо и очень аккуратно указывает на слабые стороны в методологии Скиннера и Покока, но заканчивает, конечно, на позитивной ноте, призывая «кембриджцев» обратить внимание на альтернативный подход к истории понятий Begriffsgeschichte. Давайте согласимся, что этого мало как для *полемики*, так и для *критики*, и уж тем более для корректного понимания сложности методологии школы и присущих ей недостатков. Этот пункт мог бы быть освещен во вступительной статье редакторов, но их по понятным (и уважительным) причинам больше интересует «Кембриджская школа в России» (Атнашев, Велижев, 2018b), чем всестороннее освещение темы.

Остается посоветовать читателям внимательно и подробно знакомиться со статьей Мелвина Рихтера, чтобы привиться от обаяния методологии, такой привлекательной и такой авторитетной. Здесь же разрешите мне вновь вернуться к полемике. Главное, с чем не соглашаются в моих размышлениях Михаил Велижев и Тимур Атнашев, так это с тем, что их исторические исследования не во всем соответствуют методологии Кембриджской школы. Ну что ж. В качестве аргумента я могу лишь привести их цитату, взятую из дискуссионного блока, посвященного моему тексту. Они пишут: «Существенно, что *наша задача никогда не сводилась к тому, чтобы буквально воспроизводить кембриджскую аргументацию*. Наоборот, последняя служит отправной точкой для

дальнейших рассуждений о политическом, предполагающих и *отход от „кембриджских“ принципов*, — например, введение социологического по своему характеру понятия „режимы публичности“. Учет социальных предпосылок и условий политической значимости письменной полемики в жанре политической философии *дополняет* (весь курсив мой. — А. П.) инструментарий Кембриджской школы, для которой такая значимость не была очевидной» (Атнашев, Велижев, 2018а: 130–131).

Это очень интересный поворот сюжета. Условно и утрированно: я говорю, что работаю в рамках конкретного метода (предельно четко и конкретно прописанного), а затем принимаю решение, что его изменяю — не вполне понятно, насколько радикально. Если бы я был ортодоксальным марксистом, то в один исторический период меня бы обвинили в ревизионизме, в другой — посчитали «неомарксистом». Другие неомарксисты, которые бы развивали марксизм в ином ключе, тоже смотрели бы на меня косо — как на неправильного марксиста. Но это, конечно, марксизм. А как быть с методом не универсальным (здесь, разумеется, «что хочу, то и ворочу»), а очень и очень авторским (пусть бы авторов-основателей и три — и каждый до определенной степени уникален)? Давайте будем даже не считать этот вопрос риторическим, а просто оставим это, сделав вид, будто его не было.

Не удовлетворившись тем, что я сказал об исследованиях, инспирированных Кембриджской школой в России, Михаил и Тимур пишут: «Представляется важным содержательное суждение о методологическом характере представленных в блоках „Нового литературного обозрения“ исследований по русской интеллектуальной истории» (там же: 131). Представляется, что содержательное суждение о текстах, опубликованных сперва в журнале, а затем — в сборнике, предлагается сделать мне (или, возможно, кому-то еще — но тогда кому?). Я бы очень хотел и, возможно, даже сделаю это, но пока вернусь к тому, с чего начинал текст и не раз повторял. Разбирать тексты, посвященные отечественной истории, не входило в намерения автора (меня), когда он писал тот первый текст, и не является намерением автора (меня) в этом тексте. Однако у меня есть, что добавить на этот счет.

Вместо того, чтобы скрупулезно изучать означенные тексты и выносить окончательные суждения, давайте сделаем один шаг назад и посмотрим на картину поодаль, чтобы увидеть ее в масштабе. В этом случае сперва я бы хотел задать один вопрос. Учитывая то, что метод Кембриджской школы корректируется русскими историками (надо содержательно смотреть — в какой степени), зачем отечественным ученым

вообще его применять? Я говорил и повторю еще: их тексты выполнены на высоком уровне и ценны сами по себе — как тексты по русской (интеллектуальной) истории. Зачем усложнять задачу и делать такой большой акцент на методе? В конце концов, можно скромно, во введении упомянуть, что в процессе работы мы руководствовались такими-то принципами, как, например, писали раньше и пишут до сих пор в научных диссертациях: «Главным методологическим принципом нашей работы стал диалектический материализм как универсальный и самый объективный способ познания социальной реальности». И, как правило, ученые писали, вооружившись методом, не про сам диалектический материализм. Но метод при этом *работал*.

Теперь, возвращаясь, как и анонсировал, к Лео Штраусу, скажу следующее. Например, я очарован его методом работы с классическими текстами и являюсь в принципе большим его поклонником. Но (в том числе потому, что знаю его метод относительно хорошо) я не собираю других поклонников Лео Штрауса и мы дружным монолитом не пишем, что работаем в такой-то области политической мысли, руководствуясь его методологией. А сделай я так, это породило бы еще большую сумятицу относительно споров интеллектуального наследия Штрауса. Я могу делать ссылки на его тексты и идеи, но все же не могу брать на себя смелость заявить, что применяю его метод (тем более к отечественной истории). Чтобы не сложилось неприятного недопонимания, скажу, что речь здесь не обо мне. Речь совсем о другом. Когда марксист Перри Андерсон виртуозно работает с *понятием* «гегемония», делая это так, как не смог бы сделать никто другой, то в предисловии он скромно замечает: «...мы будем использовать прежде всего методы сравнительной исторической филологии» (Андерсон, Кралечкин, 2018: 8). Сравнительная филология — и только: никаких выкрутасов с речевыми актами и иллюкутивной силой высказываний. Чтобы провести превосходное исследование понятия, Андерсон не обращается к специальным методам — потому они не всегда уместны, а часто лишь сковывают в том, что ученый хочет сказать.

Доведу мысль до конца. Когда американский историк Мартин Малиа писал книгу про Александра Герцена (Малиа, Павлов и Узланер, 2010), то, конечно, в предисловии обсудил метод. Однако дело было не в методе. Он провел исследование, которое до сих пор актуально в области русской интеллектуальной истории, как и «Истоки современной политической мысли». Тогда, в 1960-е годы, с работой Малиа было трудно что-то сопоставить из книг советских авторов, написанных на

ту же тему (дело было даже не в идеологическом гнете). Но сегодня, когда отечественные ученые в состоянии писать тексты, которые могут с успехом конкурировать с зарубежными исследованиями (а Тимур Атнашев и Михаил Велижев — именно такие ученые), становится не совсем понятно, зачем при изучении материалов отечественной истории прибегать к необходимости делать это под ярлыком западных академических традиций. Здесь не стоит знака вопроса, потому что это тоже не риторический вопрос. Более того, это даже не вопрос. И потому он не требует ответа.

Здесь же мою рецензию-ответ-на-полемику можно подвести к концу и еще раз поблагодарить редакторов сборника за труд и предоставленную возможность отечественным читателям познакомиться с важнейшей темой западной гуманитарной науки. И, поскольку книга должна пользоваться невероятным спросом, то во втором издании можно подготовить хорошую библиографию. Потому что истина, пусть хотя бы историческая, а не философская, важнее метода. И, конечно, библиографическая истина — она тоже очень важна.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Андерсон П.* Перепетии гегемонии / пер. с англ. Д. Кралечкина. — М. : Издательство института Гайдара, 2018.
- Атнашев Т., Велижев М.* История политических языков в России : к методологии исследовательской программы // *Философия : Журнал Высшей школы экономики*. — 2018а. — Т. 2, № 3. — С. 107–137.
- Атнашев Т., Велижев М.* Кембриджская школа : история и метод // *Кембриджская школа : теория и практика интеллектуальной истории* / под ред. Т. Атнашева, М. Велижева. — М. : Новое лит. обозрение, 2018b. — С. 7–50.
- Кембриджская школа : теория и практика интеллектуальной истории* / под ред. Т. Атнашева, М. Велижева. — М. : Новое лит. обозрение, 2018b.
- Маллиа М.* Александр Герцен и происхождение русского социализма. 1812–1855 / пер. А. Павлова, Д. Узланера. — М. : Территория будущего, 2010.
- Павлов А. В.* Приключения метода : Кембриджская школа (политической мысли) в контекстах // *Логос*. — 2018а. — № 4. — С. 261–302.
- Павлов А. В.* Список литературы : non/fiction–2018. — 2018b. — URL: <https://iq.hse.ru/news/228521495.html> (дата обр. 25 дек. 2019).
- Пожок Д. Г. А.* Квентин Скиннер: история политики и политика истории / пер. с англ. А. Акмальдиновой // *Новое литературное обозрение*. — 2015. — Т. 134, № 4. — С. 75–92.

- Покок Д. Г. А.* Квентин Скиннер: история политики и политика истории / пер. с англ. А. Акмальдиновой // Кембриджская школа : теория и практика интеллектуальной истории / под ред. Т. Атнашева, М. Велижева. — М. : Новое лит. обозрение, 2018. — С. 191–217.
- Рихтер М.* Покок, Скиннер и Begriffsgeschichte / пер. с англ. А. Логутова // Кембриджская школа : теория и практика интеллектуальной истории / под ред. Т. Атнашева, М. Велижева. — М. : Новое лит. обозрение, 2018. — С. 347–380.
- Скиннер К.* Значение и понимание в истории идей / пер. с англ. Т. Пирусской // Кембриджская школа : теория и практика интеллектуальной истории / под ред. Т. Атнашева, М. Велижева. — М. : Новое лит. обозрение, 2018а. — С. 53–122.
- Скиннер К.* Истоки современной политической мысли : в 2 т. / пер. А. Олейникова, А. Яковлева. — М. : Дело, 2018b.
- Скиннер К.* Мотивы, намерения и интерпретация текстов / пер. с англ. Т. Пирусской // Кембриджская школа : теория и практика интеллектуальной истории / под ред. Т. Атнашева, М. Велижева. — М. : Новое лит. обозрение, 2018с. — С. 123–141.
- Скиннер К.* Ответ моим критикам / пер. с англ. Т. Пирусской // Кембриджская школа : теория и практика интеллектуальной истории / под ред. Т. Атнашева, М. Велижева. — М. : Новое лит. обозрение, 2018d. — С. 249–346.
- Тамбли Д.* Перо — могучее оружие : Квентин Скиннер анализирует политику / пер. с англ. Н. Мовнина // Кембриджская школа : теория и практика интеллектуальной истории / под ред. Т. Атнашева, М. Велижева. — М. : Новое лит. обозрение, 2018. — С. 218–248.
- Meaning and Context : Quentin Skinner and his Critics / ed. by J. Tully. — Princeton, New York : Princeton University Press, 1988.
- Роскок J. G. A.* Quentin Skinner: the History of Politics and the Politics of History // Political Thought and History. Essays on Theory and Method. — Cambridge : Cambridge University Press, 2009. — P. 123–142.

Pavlov, A. V. 2019. "Istina i metod [Truth and Method]: retsenziya na sbornik o Kembriidzhskoy shkole [review of a Collection on the Cambridge School]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* III (1), 315–329.

ALEXANDER PAVLOV

PHD IN LAW, ASSOCIATE PROFESSOR AT THE NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS, MOSCOW; HEAD OF THE SOCIAL PHILOSOPHY DEPARTMENT, LEADING RESEARCHER, RAS INSTITUTE OF PHILOSOPHY, MOSCOW

## TRUTH AND METHOD

### REVIEW OF A COLLECTION ON THE CAMBRIDGE SCHOOL

ATNASHEV, T., AND M. VELIZHEV, EDS. 2018. *KEMBRIDZHSKAYA SHKOLA [THE CAMBRIDGE SCHOOL]: TBORIYA I PRAKTIKA INTELEKTUAL'NOY ISTORII [THEORY AND PRACTICE OF INTELLECTUAL HISTORY]* [IN RUSSIAN]. MOSKVA [MOSCOW]: NOVOYE LIT. OBOZRENIYE

DOI: 10.17323/2587-8719-2019-3-1-315-329.

#### REFERENCES

- Anderson, P. 2018. *Perepetii gegemonii [The H-Word. The Perepiteia of Hegemony]* [in Russian]. Trans. from the English by D. Kralechkin. Moskva [Moscow]: Izdatel'stvo instituta Gaydara.
- Atnashev, T., and M. Velizhev. 2018a. "Istoriya politicheskikh yazykov v Rossii [History of Russian Political Languages]: k metodologii issledovatel'skoy programmy [Introducing Methodology of a Research Program]" [in Russian]. *Filosofiya [Philosophy]: Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Journal of the Higher School of Economics]* 2 (3): 107–137.
- . 2018b. "Kembriidzhskaya shkola [The Cambridge School]: istoriya i metod [History and Method]" [in Russian]. In Atnashev and Velizhev 2018c, 7–50.
- , eds. 2018c. *Kembriidzhskaya shkola [The Cambridge School]: teoriya i praktika intellektual'noy istorii [Theory and Practice of Intellectual History]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Novoye lit. obozreniye.
- Malia, M. 2010. *Aleksandr Gertsen i proiskhozhdeniye russkogo sotsializma. 1812–1855 [Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism, 1812–1855]* [in Russian]. Trans. by A. Pavlov and D. Uzlaner. Moskva [Moscow]: Territoriya budushchego.
- Pavlov, A. V. 2018a. "Priklucheniya metoda [Peregrinations of a Method]: Kembriidzhskaya shkola (politicheskoy mysli) v kontekstakh [The Cambridge School (of Political Thought) in Varying Contexts]" [in Russian]. *Logos*, no. 4: 261–302.
- . 2018b. "Spisok literatury [Reading List]: non/fiction–2018 [Non/fiction–2018]" [in Russian]. Accessed Dec. 25, 2019. <https://iq.hse.ru/news/228521495.html>.
- Pocock, J. G. A. 2009. "Quentin Skinner: the History of Politics and the Politics of History." In *Political Thought and History. Essays on Theory and Method*, 123–142. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pokok, Dzh. G. A. 2015. "Kventin Skinner: istoriya politiki i politika istorii [Quentin Skinner: the History of Politics and the Politics of History]" [in Russian], trans. from the English by A. Akmal'dinova. *Novoye literaturnoye obozreniye* 134 (4): 75–92.



- . 2018. “Kventin Skinner: istoriya politiki i politika istorii [Quentin Skinner: the History of Politics and the Politics of History]” [in Russian]. In Atnashev and Velizhev 2018c, 191–217.
- Rikhter, M. 2018. “Pokok, Skinner i Begriffsgeschichte [Pocock, Skinner and Begriffsgeschichte]” [in Russian]. In Atnashev and Velizhev 2018c, 347–380.
- Skinner, K. 2018a. *Istoki sovremennoy politicheskoy mysli [The Foundations of Modern Political Thought]* [in Russian]. Trans. by A. Oleynikov and A. Yakovlev. 2 vols. Mosk-va [Moscow]: Delo.
- . 2018b. “Motivy, namereniya i interpretatsiya tekstov [Motives, Intentions and the Interpretation of Texts]” [in Russian]. In Atnashev and Velizhev 2018c, 123–141.
- . 2018c. “Otvét moim kritikam [A Reply to my Critics]” [in Russian]. In Atnashev and Velizhev 2018c, 249–346.
- . 2018d. “Znachenije i ponimaniye v istorii idey [Meaning and Understanding in the History of Ideas]” [in Russian]. In Atnashev and Velizhev 2018c, 53–122.
- Talili, Dzh. 2018. “Pero—mogucheye oruzhiye [A Reply to my Critics]: Kventin Skinner analiziruyet politiku [Quentin Skinner Analyzes Politics]” [in Russian]. In Atnashev and Velizhev 2018c, 218–248.
- Tully, J., ed. 1988. *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Princeton, New York: Princeton University Press.

