



ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ

*Ματeριαλy
и ιςςλεδοvανy πo ιςτοριy
πλατονιςμa*



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

СОВЕТ МОЛОДЫХ УЧЕНЫХ

ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ

Материалы и
исследования
по истории платонизма

Межвузовский сборник

Выходит с 1997 г.

Выпуск 8

Ответственный редактор канд. филос. наук *А. В. Цыб*



ББК 87.3
А38

Редакционная коллегия: д-р филос. наук, проф. *Р. В. Светлов* (председатель), д-р филос. наук, проф. *Н. В. Голж*, канд. ист. наук *Ан. В. Петров*, д-р филос. наук, проф. *Е. В. Афонасин*, канд. филос. наук *А. В. Цыб* (отв. ред.), канд. филос. наук *И. Н. Мочалова*, д-р физ.-мат. наук, проф. *В. Ю. Новожиллов*, канд. ист. наук *А. Д. Пантелеев*, *О. Ю. Бахвалова*, *О. И. Кулиев*

Рецензенты: д-р филос. наук, проф. *А. А. Федоров* (Нижегородский гос. пед. ин-т), канд. филол. наук *С. Ю. Трохачев* (Русская христианская гуманитарная академия)

АКАДΗΜΕΙΑ: Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 8: Сб. статей / Отв. ред. А. В. Цыб. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2010. — 363 с.

Восьмой выпуск подготовлен по итогам пятнадцатилетнего сотрудничества Санкт-Петербургского Платоновского общества и Совета молодых ученых СПбГУ с гуманитариями российских и зарубежных вузов и научных центров. В сборник включены статьи и исследования по истории ведущей философской традиции мировой культуры, новые переводы из «архивов» европейской платонической философии («О Божественной пропорции» Лука Пачоли, 10-я книга «Толкований на Евангелие от Иоанна» Оригена) и литературно-философские произведения современных российских и зарубежных авторов.

Книга предназначена всем, кому интересна история идей, культуры, личностей философов.

ББК 87.3

*Исследование осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда, грант № 05-03-03332а
(руководитель проекта канд. филос. наук А. В. Цыб)
и аналитической ведомственной целевой программы
«Развитие научного потенциала высшей школы (2009–2010 годы)»,
проект № 3177 «Развитие научно-образовательного информационного ресурса:
“Молодые исследователи России: комплексные междисциплинарные
исследования молодых ученых в области фундаментальных наук”»
(рук. проекта д-р физ.-мат. наук, проф. В. Ю. Новожиллов,
администратор проекта канд. филос. наук А. В. Цыб)*

© А. В. Цыб, сост., 2010

© С.-Петербургский
государственный
университет, 2010

Раздел I

СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

А. С. КУЗНЕЦОВА

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ГАРМОНИИ В ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Гармония в ранней греческой философии

Предварительные замечания. Термин «гармония» встречается в текстах «Илиады» и «Одиссеи» Гомера, созданных на основе преданий крито-микенской эпохи. Других текстов с ἁρμονίη до времени появления первых философских учений в Древней Греции, пожалуй, не известно, если не считать Гармонии, дочери Ареса и Афродиты. По мнению А. Ф. Лосева, термин «гармония» употребляется Гомером в двух различных смыслах: «В “Илиаде” сказано, что Гектор хочет, чтобы боги были хранителями его соглашения с Ахиллом (epískoroi harmoniāen). Harmoniē здесь “соглашение”, “согласие”, “мирное сожительство”, “договор”. В “Одиссее” говорится о том, что, строя корабли, Одиссей сбивает доски “гвоздями и скрепами” (harmoniēsi — перекладами)... “Гармония” для него (Гомера. — А. К.) либо договор между людьми (именно между героями), либо скрепы для досок вроде гвоздей или брусьев. Но попадает глагол harmodso: панцирь “подходил” Парису, был ему впору, доспехи “приходились” Гектору “впору”, “нарубивши бревен, приладь (сколоты) плот”, “все было слажено в плоту”, который делался Одиссеем. Глагол, как мы видим, вполне соответствует по своему значению существительному»¹.

Но и в мифологии периода, предшествующего началу греческой философии, иногда встречается употребление этого слова. В орфической теогонии (Теогония папируса из Дервени²) относительно гармонии мы находим следующее:

¹ Лосев А. Ф. Эстетическая терминология ранней греческой литературы // Учен. зап. МГПИ им. В. И. Ленина. Т. 83. Вып. 4. М., 1954. С. 127–128.

² Этот папирус, обнаруженный в 1962 г. неподалеку от Фессалоник, обычно датируется по археологическим данным не позже 300 г. до н. э., однако содержащиеся в нем сведения (к сожалению, фрагментарные), вне всяких сомнений, восходят к более древнему периоду. О датировке и физическом состоянии папируса см.: *Funghi M. S. The Derveni Papyrus // Studies on the Derveni Papyrus / Eds. A. Laks and G. Most. Oxford, 1997. P. 25–38.*

© А. С. Кузнецова, 2009

Первой из богов — златую Афродиту,
Уранию прелестную из своего смастерил он семени,
Вместе с ней родились прелестная Гармония и Убеждение³.

Возможно, это говорит о том, что Вселенная не была изначально упорядоченной, а стала таковой только по воле божества, который противопоставил гармонию и порядок необузданности древних сил.

Уже из этого видно, сколь многозначна «гармония». В интересующих нас фрагментах и сообщениях это слово также будет встречаться в самых разных контекстах, поэтому есть смысл обратиться к его значению и этимологии. Слово «симметрия» может употребляться иногда в том же значении, поэтому ему также необходимо уделить должное внимание. Кроме того, здесь могут быть интересны «пропорция» и «логос», так как часто в текстах они встречаются в значениях, близких к гармонии.

В древнегреческо-русском словаре, составленном И. Х. Дворецким, даны следующие значения интересующих нас терминов:

ἄρμός — 1. связь, скрепа; 2. скрепление, нагромождение; 3. паз, щель; 4. колышек.

ἄρμονία — 1. скрепление, связь; 2. скрепа; 3. соглашение, договор; 4. установление, порядок; 5. душевный склад, характер; 6. музыкальный строй, лад; 7. слаженность, соразмерность; 8. стройность, гармония.

Ἄρμονία — Гармония (дочь Ареса и Афродиты, жена Кадма, мать Ино, Семелы и др.).

ἄρμονικός — 1. сведущий в законах гармонии, т. е. в музыке; 2. гармоничный; 3. посвященный музыке.

συμμετρία — 1. соразмерность, правильное соотношение; 2. сообразность, пригодность, своевременность; 3. измерение; 4. соизмеримость.

σύμμετρον τό — соразмерность, правильная мера.

σύμμετρος — 1. соразмерный, подходящий, соответствующий; 2. весьма сходный, похожий; 3. имеющий общую меру, соизмеримый; 4. правильный, истинный.

ἀνάλογια ἡ — 1. мат. пропорция; 2. соответствие, соразмерность или аналогия.

ἀνάλογον τό — соразмерность, пропорциональность.

³Фрагменты ранних греческих философов / Под ред. А. В. Лебедева. М., 1989. С. 46. — Названия произведений античных авторов приводятся соответственно: *Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996; Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1968; Lewis Ch. T., Short Ch. A Latin Dictionary. Oxford, 1987.* Ранние греческие философы цитируются в соответствии с русским переводом А. В. Лебедева, если не оговорено иное. Так, запись «Гераклит. Ипполит, фр. 9 (54 ДК) Лебедев» означает ссылку на Гераклита, фрагмент 9 Маркович (= фр. 54 Дильс-Кранц) в переводе Лебедева, Ипполит — это источник данного фрагмента, такая информация важна для адекватной оценки статуса того или иного свидетельства.

λόγος ὁ — в данном случае нас интересуют следующие значения: 1. разумение, разум; 2. разумное основание; 3. (со)отношение, соответствие; 4. счет, исчисление; 5. число, группа, категория.

В словаре, составленном А. Д. Вейсманом:

ἀνάλογος — соответствующий τῷ λόγῳ разуму или расчету; соразмерный, соответственный, согласный с чем-либо, τινός или τινί.

λόγος ὁ — 1. счет (число); 2. соотношение, пропорция, соразмерность.

Словарь Лиддла—Скотта—Джонса (LSJ) дает еще несколько значений, например, такое: ἄρμονία — *means of joining, framework (способ соединения; схема, основа и т. д., в том числе костяк, скелет)*.

База данных TLG выдает необозримое множество контекстов, некоторые мы также учитываем в ходе исследования.

Варианты перевода этих слов показывают, насколько широк круг возможных интерпретаций представлений о гармонии в дошедших до нас свидетельствах. Явное пересечение значений этих слов также открывает возможности для интерпретаций и понимания текстов.

Гармония противоречий в философии Гераклита Эфесского. Гераклит жил в Эфесе, на западном побережье Малой Азии, примерно в 520–450 гг. до н. э. Из источников поздней античности известно, что Гераклит оставил сочинение под названием «О природе», посвященное Артемиде, главный храм которой и находился в этом городе. По свидетельству Диогена Лаэртия (IX, 1–17), Гераклит — сын Блосона, эфесец. Он был в расцвете лет в шестьдесят девятую олимпиаду [504–501 гг. до н. э.].

В философии Гераклита можно выделить три ключевые категории: огонь — начало и конец всего, логос — мировой закон и гармония — совпадение противоположностей. А. Ф. Лосев достаточно красиво соединяет эти понятия в одном определении гармонии: «самопротивоборствующее совпадение противоположностей, гармония, которая держится огнем, началом и концом всего, и логосом, мировым законом, гармония вселенского огненного Слова»⁴. Борьба противоположностей является фундаментальным фактором всего существующего, борющиеся силы определяют целостность вещи или процесса. Мировая гармония в одном из аспектов ее понимания является результатом этой борьбы. «Любое бытие, а следовательно, и весь мир в целом представляет собою множественность противоположных сил и борющихся тенденций, образующих, однако, единство; это единство и есть мировая гармония», — пишет об этом И. Д. Рожанский⁵. В целом представление о гармонии у Гераклита связано с понятием «космос» в том его значе-

⁴ Лосев А. Ф. История античной эстетики: Ранняя классика. М., 1963. С. 347–348.

⁵ Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. Ранняя греческая наука «о природе». М., 1979. С. 178.

нии, которое близко словам «миропорядок», «мироустройство». Этот миропорядок Гераклит отождествляет с вечно живым огнем, «мерно возгорающимся и мерно угасающим» (Гераклит. Симпликий, фр. В 51 (30 DK) Лебедев).

Многие высказывания Гераклита достаточно метафоричны и неоднозначны (за что он и был прозван Темным), поэтому уже в древности те, кто цитировал его выражения, предлагали свое понимание их смысла. Хорошо известно высказывание Гераклита о том, что «Тайная гармония лучше явной» (Гераклит. Ипполит, фр. 9 (54 DK) Лебедев). Так, одни (например, Ипполит) считали, что этим Гераклит выражает мысль о непознаваемости мира. Или что он ценит явное наравне с тайным, потому что они образуют некое единство. По мнению других (Плутарх), это высказывание может быть применено к рассуждениям о душе. Вообще многим древним философам свойственно выделять в душе разные части. Так и Плутарх, предлагая свой вариант понимания этого высказывания, считает, что бог смешал различия и противоположности и спрятал их в душе. «Ни одна часть души не остается чистой, несмешанной и обособленной от других» (Гераклит. Плутарх, фр. 9 (54 DK) Лебедев). И, по-видимому, в этой смеси присутствует гармония. Попытка разобраться в гераклитовском высказывании о тайной гармонии и комментариях Плутарха приводит к следующим рассуждениям. Есть вещи, которые кажутся нам прекрасными, мы ими восхищаемся и говорим, что они гармоничны. Стремление же узнать, в чем причина их красоты, подталкивает к эмпирическим исследованиям. Так, на основе разных измерений можно вывести определенные числовые отношения, пропорции и познать, что есть гармония. Это скорее будет касаться гармонии явной, которая разлита во всей природе и тайны которой открываются человеком все быстрее и чаще. Но есть тайна, сокрытая глубоко в самом человеке, о которой некоторые как-то догадываются, не сомневаются в ее существовании и всю жизнь стремятся познать. Не случайно же возник призыв «Познай самого себя». Может и нужно познать ту тайную гармонию, которую Плутарх помещает в душу. Заметим, что в целом суждение «тайная гармония лучше явной» — оценочное, и его нужно рассматривать с аксиологических позиций, что выходит за рамки работы. Таким образом, интерпретация гераклитовского фрагмента оказывается следующей. Разные вещи и природные явления, которые представляются нам прекрасными, можно отнести к явной гармонии. Но есть некая гармония в душе человека, которая, скорее, умопостигаема, чем чувственно воспринимаема. Это лишает нас возможностей ее измерения. И именно поэтому она может быть названа тайной.

Плотин и Прокл интерпретировали эту фразу в музыкальном кон-

тексте, считая, что речь идет о тайных гармониях в звуках и что причиной всякой гармонии, как тайной, так и явной, является бог Аполлон.

Нужно признать, что А. Ф. Лосев достаточно точно соединил в одном определении все основные принципы. Действительно, многие фрагменты можно понять только в связи с другими, так, например, изречение, которое цитируется у Псевдо-Аристотеля — «сопряжения: целое и нецелое, сходящееся расходящееся, созвучное несозвучное, из всего — одно, из одного — все» (Гераклит, фр. 25 (10 DK) Лебедев) — можно интерпретировать в том контексте, что гармония упорядочивает весь космос через смешение противоположных начал, создавая таким образом нечто единое.

А. Ф. Лосев считает, что мышление Гераклита отличается от мифологического только его антиантропоморфизмом. Но, кажется, этого было бы недостаточно, чтобы выделить Гераклита из ряда религиозных мыслителей и назвать философом. Образы Гераклита необязательно мифологичны; скорее, это метафоры. И даже сам А. Ф. Лосев в другом месте признает, что рассуждения Гераклита о гармонии и образ лиры, примененный для удобства понимания, очень философичны и далеки от поэзии.

Далее по поводу высказывания Гераклита «перевернута гармония мира как лиры и лука» (Гераклит. Плутарх, фр. 27 (51 DK) Лебедев) А. Ф. Лосев пишет: «Возникает образ лиры, инструмента, на который натянуты струны, т. е. на котором прекрасные звуки издаются благодаря противоположным тенденциям, благодаря борьбе противоположных сил, действующих на каждую струну»⁶. Эта замечательная метафора служит примером того, как можно понимать единство и различие. Лира — это цельный инструмент, у которого есть части (струны). И именно разница между ними, их направленность в разные стороны и создает гармонию. Можно представить, что лира это весь мир, а струны — разные объекты этого мира. Все объекты, между которыми происходит взаимодействие, находятся в едином пространственном континууме. В этом смысле они представляют собой единство. Но есть другая сторона. Каждый объект имеет свои интересы в отношении чего-либо. Эти интересы могут не совпадать, и разные объекты оказываются связанными друг с другом через противоречие, через борьбу. Так и рождается красота, гармония и жизнь вообще. Ибо, по мысли Гераклита, где нет борьбы — нет и жизни. В подтверждение этому можно привести цитату из Аристотеля: «Гераклит порицает поэта, сказавшего [Илиада, XVIII, 107]: Да сгинет вражда как меж богами, так и меж людьми; в таком случае [по словам Гераклита] не было бы ни гармонии

⁶ Лосев А. Ф. История античной эстетики: Ранняя классика. С. 364.

без высоких и низких звуков, ни животных без самца и самки, которые противоположны друг другу» (Гераклит, фр. 28b2–5 Лебедев). А значит, можно сказать, что не было бы и жизни.

Платон метафору о гармонии в образе лука и лиры относит к музыке. Он пишет, что «смысл его слов, вероятно, в том, что высокие и низкие звуки сначала были несогласны между собой и что музыкальное искусство именно таким образом создало из них гармонию. Ведь если бы высокие и низкие звуки по-прежнему оставались бы несогласующимися, то, надо думать, никакой гармонии не было бы» (Гераклит, фр. 27 (51DK) Лебедев).

Данный фрагмент столь многозначен, что его интерпретации встречаются в самых разных произведениях, вплоть до трактатов по медицине. Например, у Псевдо-Гиппократ в сочинении «О диете» сказано: максимально различное максимально полезно, минимально различное минимально полезно (Гераклит, фр. 27 (51DK) Лебедев).

А.Ф. Лосев приводит в своей книге фрагмент размышлений Р. Шрэра (R. Schraer), который считает, что «равновесие заключается в том, что чем больше в космосе огня, тем меньше других веществ, в которые он переходит, а чем меньше этих веществ (земли, воды), тем больше в космосе огня»⁷. Главное не забывать, что превосходство огня — это положительный фактор. В связи с этим вполне уместно было бы говорить о равновесии как форме гармонии. И нужно справедливо заметить, что равновесие здесь понимается не в буквальном смысле, поэтому слово можно взять в кавычки. «Равновесие» это, скорее, результат неравенства вещества или, по-другому, возможность продолжения существования при условии неравенства. Или еще: это такое равновесие, когда в каком-то месте одного вещества всегда больше, чем другого. При этом в другом месте этого же вещества меньше, а больше другого, что и создает определенную устойчивость и порядок, выраженный гармонией борющихся частей. Мир продолжает существовать благодаря борьбе, хотя в целом во вселенной гармонично распределено преобладание одного вещества над другим. Таким образом, гармонию вполне можно назвать равновесием.

Далее интересно сопоставить понятия судьбы и гармонии, поскольку на это тоже имеются некоторые указания. Так, например, во фрагменте 28 (80 DK) отмечается, что «Гераклит сущностью судьбы полагал разум (логос), пронизывающий субстанцию Вселенной». Там же: «Гераклит. . . [определял] судьбу как разум (логос), творящий [все] вещи через их “бег в противоположные стороны”» (Гераклит, фр. 28 (80 DK) Лебедев). «Бег в противоположные стороны» — это и есть гармония лука и лиры. Получается, что судьба — это разум (логос), творя-

⁷Там же. С. 362.

щий все вещи через гармонию. Здесь гармония оказывается принципом творения вещей.

По мнению М. Мамардашвили, гармония имеет самое непосредственное отношение к Логосу. Он интерпретирует это следующим образом: значения сцепляются логосом и попадают в проблеск бытия, в котором нам может открыться невидимая гармония. А гармония — это идея о том, как устроен мир. Мир устроен в соответствии с некоторым законом, поэтому мы можем говорить, что идея закона есть идея гармонии. О Логосе М. Мамардашвили пишет следующее: «Логос — производящее слово, внутри которого что-то возникает в нас, в том числе, возникают акты понимания чего-то другого, а именно: в людях, самой конструкцией слова как Логоса порождаются акты познания природы (фюзиса). Природа становится зримой, прозрачной или понятной»⁸. Здесь вполне уместно было бы вспомнить предположение, которое будет еще раз встречаться в связи с пифагорейской теорией гармонии, что она является условием познания. Гармония обеспечивает возможность ясного ощущения вещи, четкого мышления ее. Гармония у пифагорейцев — это числовая структура, которая впервые организует вещи и делает их познаваемыми. И в приведенной выше цитате М. Мамардашвили есть явное указание на возможность понимания гармонии в таком контексте. Конечно, не в отношении числовой структуры, а в связи с логосом.

М. Мамардашвили считает также, что гармония имеет отношение к справедливости. «Многознание уму не научает. . . » (Гераклит. Диоген Лаэртий, фр. 16 (40 DK) Лебедев) и «Правда (Дикэ) постигнет мастеров лжи и лжесвидетелей» (Гераклит. Климент Алекс. фр. 19 (28 DK) Лебедев). Из этих фрагментов М. Мамардашвили делает вывод, что есть идея закона или гармонии как чего-то наступающего лжесвидетелей. К тому же М. Мамардашвили неоднократно подчеркивает в высказываниях Гераклита то, что умный человек сознательно не производит зла, и это является первичной формой ощущения гармонии. Производя зло, человек разрушает свое собственное существование (на уровне ума), разделяет свой ум на части, а значит, удаляется от гармонии как принципа единства. Кроме того, о бытии мы можем говорить только на языке гармонии, и в этом аспекте она открывает новые возможности познания.

М. Мамардашвили трактует гармонию в терминах категорического императива И. Канта, и в какой-то момент становится уже непонятно, чьи мысли он выражает: свои или Гераклита. Всего на основании двух коротких выражений М. Мамардашвили описывает гармонию в ее связи с бытием, понимание которого оказалось условием выявления пони-

⁸ *Мамардашвили М.* Лекции по античной философии. М., 1997. С. 70.

мания законов мира и природы. И в этом он, конечно, не противоречит ни себе, ни Гераклиту. Гераклиту — потому что тот вообще выражался достаточно смутно, причем в этом, возможно, и была его цель. А себе он не противоречит, поскольку считает, что «мы обращаемся к прошлому и понимаем его лишь в той мере, в какой можем восстановить то, что думалось когда-то, в качестве нашей способности мышления, и то, что мы можем сейчас сами подумать. Так как проблема не в том, чтобы прочесть и потом помнить текст, а в том, чтобы суметь высказать мысль, содержащуюся в нем, как возможность актуального, теперешнего мышления людей XX века»⁹.

Обычно гармония понимается как единство частей, вещей или объектов. М. Мамардашвили желает видеть гармонию в исторических событиях. Таким образом, выявляется еще один аспект этого многогранного объекта нашего исследования.

Любопытно понимание гераклитовского представления о гармонии у А. Н. Чанышева. Он трактует ее как то, что не приемлет зла. Зло в такой гармонии, по его мнению, растворяется, оно всегда частично, а добро абсолютно. Но люди этого увидеть не могут. Вся эта Вселенская гармония доступна лишь Богу. «Для бога все прекрасно и справедливо, люди же одно признали несправедливым, другое — справедливым», — пишет Гераклит¹⁰ (91 (102 DK)). Из этой фразы можно сделать вывод, что видение гармонии возможно при условии полного единения противоположностей. Но такое видение доступно лишь Богу.

Добавим еще одно высказывание о гармонии. Александр Афродисийский приводит очень удачную метафору для понимания гармонии у Гераклита. Противоположности он сравнивает с Λ -образными бревнами, которые удерживаются благодаря тому, что подпирают друг друга, хотя в основании направлены в разные стороны (Гераклит, фр. 28b2–5 Лебедев). В таком случае гармония — это еще и принцип устойчивости мироздания.

Относительно всего сказанного можно сделать следующие выводы. В целом понятие «гармонии» у Гераклита неотделимо от понятия «космос» — в том его значении, которое связано со словами «миропорядок», «мироустройство». Этот миропорядок Гераклит отождествляет с «вечно живым огнем, мерами вспыхивающим и мерами угасающим».

Мировая гармония в одном из аспектов ее понимания является результатом борьбы противоположностей.

Относительно фрагмента «Тайная гармония лучше явной» разными авторами предлагаются различные интерпретации: Гераклит ценит тайное наравне с явным (и это относится к познанию); тайная гармо-

⁹ Там же. С. 8.

¹⁰ Чанышев А. Н. *Философия Древнего мира*. М., 1999. С. 188.

ния в душе человека, тайные гармонии в звуках, и причиной всякой гармонии, как тайной, так и явной, является бог Аполлон. Гармония упорядочивает весь космос через смешение противоположных начал, создавая таким образом нечто единое. Все объекты в едином пространственном континууме связаны между собой через противоречие (направленность интересов в разные стороны, как у лиры и лука). Это и рождает красоту, гармонию и жизнь вообще. Ибо, по мысли Гераклита, где нет борьбы — нет и жизни.

«Равновесием» у Гераклита можно назвать такое состояние, когда возможность продолжения существования Вселенной обусловлена преобладанием в одном месте одного вещества над другим, но в другом месте меньшего ранее вещества будет больше. Мир продолжает существовать благодаря борьбе, хотя в целом во вселенной все вещества распределены гармонично, и гармонию вполне можно назвать равновесием.

В философии Гераклита понятия судьба и гармония связаны друг с другом. Судьба — это разум (логос), творящий все вещи через гармонию. Здесь гармония оказывается принципом творения вещей. Видение гармонии возможно при условии полного единения противоположностей.

М. Мамардашвили желает видеть гармонию и в исторических событиях, которые могут казаться совершенно случайными, однако в связи с тайной гармонией все-таки как-то упорядочиваются.

Пользуясь сравнением гармонии с Λ -образными бревнами, можно назвать ее принципом устойчивости мироздания.

Представление о гармонии у Эмпедокла. Для того чтобы понять, что такое гармония в философии Эмпедокла, нужно хорошо разобраться в его онтологии. Это важно, потому что ни о музыкальной, ни о математической гармонии Эмпедокл не говорит. Каждый раз гармония упоминается в контексте согласования элементов Вселенной. Необходимо также знать общеисторический контекст — у кого учился, какие идеи были восприняты от предшественников. Это нужно учитывать в силу неполноты свидетельств, так как приходится строить гипотезы и проверять их в данном контексте¹¹.

По Диогену Лаэртию, время «расцвета» Эмпедокла приходится на 444–441 гг. до н. э., а по Аполлодоровой хронике, год его рождения — 483–482 до н. э. Он происходил из знатного дома. О том, что он был

¹¹ Вопрос о преемственности в ранней философской традиции далек от ясности и подробно исследуется, в частности, в недавнем исследовании: *Curd Patricia. The Legacy of Parmenides. Eleatic monism and later presocratic thought.* Las Vegas, 2004; см. также рецензию М. Н. Вольф в электронном журнале: *Bryn Mawr Classical Review* (<http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/>). Влияние Парменида на Эмпедокла обсуждается в 4-й главе этой книги.

акрагантец из Сицилии, он говорит сам в начале «Очищений» (Эмпедокл, фр. В 112, ст. 1–2 Лебедев).

Диоген Лаэртий и Неанф говорят, что Эмпедокл учился у пифагорейцев. Теофраст считает, что Эмпедокл подражал в поэзии Пармениду. Нельзя также не заметить того влияния, которое оказали на философские идеи Эмпедокла мыслители милетской школы и Гераклит. Это, конечно, дает некоторый повод считать его эклектиком, простым любителем и компилятором чужой мудрости. Однако есть очень много фрагментов, которые значительно отличают его философские представления от представлений всех названных мыслителей, что указывает как раз на самостоятельность его взглядов. Известно также, что в древности Эмпедокла считали чародеем и врачом. Он написал два произведения — «О природе» и «Очищения». Именно из произведения «О природе» мы узнаем об основных элементах, составляющих космос, и действующих в нем силах. Вторая работа носит мистический характер и относится, скорее, к религиозным источникам. В ней дается описание ритуала, некоторые элементы которого очень напоминают пифагорейские.

Эмпедокл вводит две силы — Любовь и Вражду. Вполне справедливо можно считать, что на происхождение данного представления повлияло учение Гераклита. Уверенность этому добавляет то, что обе силы не исчезают, они всегда находятся в противоборстве, но каждая знает свой черед. Любовь собирает все вещи в одно и уничтожает космос Вражды, творя из него Сфайрос. Вражда же снова разделяет все элементы и творит хаос (Эмпедокл. Симпликий, фр. 117 (А52) Лебедев). Однако сразу нужно подчеркнуть и одно важное различие. Дело в том, что по Гераклиту борьба противоположностей не сводится к попеременному преобладанию то одной, то другой силы. Ниже еще будет показано, что расхождение с Гераклитом глубже и значительнее, чем сходство.

Стобей указывает, что Вселенная, по мнению Эмпедокла, состоит из четырех элементов, природа которых образована из противоположностей: сухость—влажность, тепло—холод. Смешиваясь в определенной пропорции, элементы производят Вселенную. Элементы все те же, что и у предшествовавших философов-физиков, т. е. земля, вода, огонь и воздух (правда, в достаточно позднем упоминании, а именно у Ипполита, эти элементы названы смертными богами, а Любовь и Вражда — бессмертными, нерожденными, вечно враждебными друг другу).

Результатом влияния на элементы силы Любви является Сфайрос. Следуя фрагменту (Эмпедокл. Симпликий, фр. 92 (В27) Лебедев), «в столь сильную потаенность гармонии погружен Круглый Шар (Сфайрос), наслаждающийся радостным одиночеством», можно заключить,

что Сфайрос есть воплощенная Гармония, представляющая собой итог длительной эволюции соединения разрозненных элементов.

Кроме того, этот фрагмент, если его процитировать с начала (Эмпедокл. Плутарх фр. 171 Лебедев), указывает некоторые особенности состояния космоса в период Любви.

Там ни быстрых лучей Гелиоса узреть невозможно,
Ни косматой груди земли не увидишь, ни моря;
Так, под плотным покровом Гармонии, там утвердился
Шару подобный, окруженный покоем гордящийся Сфайрос.

Исследователи часто видят в этом персонификацию данной концепции и называют ее Гармонией (так она везде переводится, например, А. В. Лебедевым). Ведь нельзя забывать, что Эмпедокл в большой степени мистик и вполне мог представлять себе гармонию как божество. Но так как он еще и философ, то это божество не имеет антропоморфных признаков. Но насколько возможна подобная интерпретация?

Очень важно различать Сфайрос и Гармонию. Древние комментаторы, такие как Аристотель, Симпликий, так и называют Сфайрос богом и иногда обозначают его в среднем роде, что говорит о некоторой его бескачественности. И действительно, ни один из элементов не сохраняет в нем свою форму, и в нем нельзя выделить никаких антропоморфных черт. На это указывают строки, процитированные Ипполитом (Эмпедокл, фр. 97 (В 29) Лебедев):

Ибо из спины у него не прыщут две ветви [= «руки»],
Нет у него ног, ни быстрых колен, ни детородного члена:
Это был Шар (Сфайрос), со всех сторон равный [самому себе].

Известно уже, что этот Сфайрос «погружен в сильную потаенность Гармонии», и собственно все элементы внутри него скреплены ее божественным клеем. Если бы Сфайрос и Гармония были бы одним и тем же, то Эмпедоклу не нужно было бы вообще различать их поименно. Скорее всего, Гармония — это свойство Сфайроса или главный его признак. И, кроме того, она является правильной связью между элементами внутри Сфайроса.

Но значение Гармонии может быть поднято и на ступень выше. Указание на это можно встретить у Плутарха в работе «Об Исиде и Осирисе» (Эмпедокл, фр. 403 (ср. В 18) Лебедев): «Эмпедокл называет благотворное начало Любовью (Филотес), Дружбой (Филия), а часто и Степенноокой Гармонией (Ладом)». И еще раз противопоставление Вражде именно Гармонии опять встречается у Плутарха в сочинении «О спокойствии духа» (Эмпедокл, фр. 122 Лебедев), «но скорее, как полагает Эмпедокл, каждым из нас после рождения завладевают и праят две доли (мойры) и два божества (демона):

Там была Хтония (Земля) и дальнзоркая Гелиопа (Солнцеликая), Кровавая Распря и степенноокая Гармония (Лад).

В приведенных фрагментах Вражде противопоставлена не Любовь, а Гармония. И действительно, такое понимание Гармонии (равной или тождественной Любви) вполне возможно, так как она есть только в Сфайросе; ни в хаосе Распри, ни в переходные периоды от Любви к Вражде и обратно гармонии нет. Однако не стоит все-таки полностью допускать такое отождествление, поскольку Любовь — сила вечная, а Гармония — становящаяся.

Стоит еще обратить внимание на такой момент. В данных фрагментах рядом со словом Гармония в скобках указывается другое возможное значение — Лад. Скорее всего, имеется в виду музыкальный лад, а это может быть указанием на приверженность Эмпедокла пифагорейской традиции.

В понимании гармонии у Эмпедокла можно выделить также гносеологический аспект. Раскрывается он через тезис, что подобное познается подобным. Это видно из фрагмента, который приводит Аристотель (Эмпедокл, фр. 522 (B109) Лебедев):

Ибо Землю мы видим Землею, Водю — Воду,
Эфиром дивный Эфир, а Огнем — Огонь истребляющий,
Нежностью — Нежность, а Ненависть — злой Ненавистью.

Похожие представления можно встретить и у пифагорейцев, которые утверждают, что познание происходит, когда вещи в душе гармонично прилаживаются друг к другу и, как бы занимая каждая свое место, становятся доступными мысли. И. Д. Рожанский в книге «Развитие естествознания в эпоху античности», анализируя мировой процесс у Эмпедокла, пишет: «...Поскольку обе силы действуют одновременно, но в прямопротивоположном направлении, то их действие создает напряжение, ту “внутреннюю гармонию”, которая, по Гераклиту, обуславливает единство мира»¹². Действительно, у Гераклита и пифагорейцев, и позже у Аристоксена (в «Элементах гармонике»), понятие «напряжение» или «натяжение» сопоставимо с гармонией. Но у Эмпедокла ни в одном фрагменте упоминание гармонии в таком контексте не встречается. Гармония есть либо в Сфайросе, когда речь идет о слитности всех элементов, либо употребляется в противовес Вражде. Она никогда не становится действием между двумя образующими мир силами (Любовью и Враждой) и появляется вместе с действием силы Любви. Постепенно — по мере того, как отступает Вражда — она гармонично складывает разрозненные элементы. И когда Вражда отступает к самым пределам Сфайроса, все вещи внутри него становятся погруженными в плотную потаенность Гармонии.

¹² *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. . . С. 201.

Однако обратимся к другой цитате из И. Д. Рожанского: «К сожалению, до нас не дошли строки поэмы Эмпедокла, в которых описывалось бы господство Вражды. Из Аристотеля мы знаем, что “когда Вселенная через Вражду распадается на элементы, огонь соединяется с огнем в одно, и также каждый из четырех элементов” (Метаф., I, 4. 985 а 25–27). Но как располагаются при этом элементы по отношению друг к другу?»¹³. Здесь И. Д. Рожанский ссылается на П. Таннери, который считал, что «в состоянии разъединения первоначальный покой сменился беспорядочными движениями бесформенных масс элементов. Это древнее $\chi\acute{o}\sigma\mu\alpha$ Гесиода, где местами пробегает буря. Это хаос, описанный Овидием в стихах, из которых некоторые написаны как бы в подражание Эмпедоклу»¹⁴.

В целом получается следующее. В период господства Любви все элементы соединяются и образуют Сфайрос, который укрыт плотным покровом Гармонии. И, приняв во внимание рассуждение П. Таннери, вполне справедливо предположить, что в период Любви устанавливается покой, и лишь когда Вражда начинает двигаться с окраин в центр, все вновь приходит в движение: «Все, один за другим, задрожали члены бога» (Эмпедокл. Симпликий, фр. 121 (В 31) Лебедев).

Таким образом, гармония — это особое состояние соединенности элементов в период Любви и вместе с тем состояние покоя. В принципе можно было бы не противопоставлять покой движению, а понимать его метафорически как состояние безмятежности, уравновешенности, спокойного протекания дел, размеренного ритма жизни и т. д. Но у Симпликия (Комм. к *Физике*) есть фрагмент, где описывается состояние элементов в разные периоды. Он указывает, что поскольку непрерывное чередование элементов никогда не прекращается, «постольку они есть всегда, неподвижные в круге» (Эмпедокл, фр. 68 (В 26) Лебедев). Вспомним, что П. Таннери также указывал, что покой сменяется движением беспорядочных масс элементов. Получается, что мы все-таки имеем дело с антиномией «покой—движение», где Любовь — покой, Вражда — движение. А поскольку в период господства Любви все элементы склеены божественным клеем гармонии, то и гармонию нужно понимать как статичное, зафиксированное состояние. Подтверждение этому можно найти и у И. Д. Рожанского: «Когда господствует Любовь и в мире устанавливается царство Сфайроса, всякое движение прекращается, и все элементы замирают в состоянии блаженного слияния друг с другом. Движение приходит в мир вместе с Враждою»¹⁵.

¹³ Там же. С. 204–205.

¹⁴ Таннери П. Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902. С. 293.

¹⁵ Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. . . С. 206.

Как видим, в таком случае позиция Эмпедокла в отношении гармонии оказывается во многом противоположной гераклитовским представлениям, где все течет и все меняется и где гармония лука и лиры — это бег в противоположные стороны: «наилучшая гармония — из разнящихся звуков и все происходит через распрю». Кроме того, к возникновению космоса у Гераклита ведет именно распря, и все сущее в мире складывается в гармонию через противоположности. А соглашением и миром называется то, что ведет к сгоранию.

Необходимо отметить, что противопоставление учений о гармонии Гераклита и Эмпедокла имеется уже у Аристотеля в «Никомаховой этике» (Θ 2. 1155 а 32 сл.), который отмечает: «Гераклит говорит, что “враждебное ладит”. Другие же, в том числе Эмпедокл, говорят прямо противоположное: что подобное стремится к подобному». Разница между ними состоит также в том, что у Эмпедокла Гармония выражается в слитости элементов в одно, в неразличении. И Гармонии нет в период господства Вражды, как раз и характеризующейся разорванностью каждого из элементов. А у Гераклита именно отношение между элементами, направленными в разные стороны, и называется гармонией. Таким образом, различия в представлениях о гармонии у Гераклита и Эмпедокла гораздо глубже и значительнее, чем сходства.

Итак, то, что мы уже узнали о гармонии Эмпедокла, позволяет охарактеризовать основные направления его размышлений на эту тему. Сфайрос есть воплощенная Гармония или особая форма гармоничного соединения всех элементов, правильной связи между ними под действием силы Любви, представляющая собой итог длительной эволюции. Таким образом, Гармония — это главная характеристика Сфайроса. Скорее всего, именно поэтому она часто пишется с заглавной буквы. Гармония есть только в Сфайросе; ни в хаосе Распри, ни в переходные периоды от Любви к Вражде и обратно гармонии нет. Гармония — становящаяся связь элементов под действием силы Любви.

Переводы некоторых фрагментов наводят на мысль, что Гармония может пониматься и в музыкальном значении, но прямого указания на это нет. Есть также некоторые намеки на то, что гармонию у Эмпедокла можно понимать и в гносеологическом аспекте. Раскрывается он через тезис, что подобное познается подобным. Имеется в виду, что познание происходит, когда внешние вещи находят соответствие в душе и, гармонично там соединившись, становятся доступными мысли. Гармония появляется вместе с действием силы Любви. Она постепенно, по мере того, как отступает Вражда, гармонично складывает разрозненные элементы. И когда Вражда отступает к самым пределам

Сфайроса, все вещи внутри него становятся погруженными в плотную потаенность Гармонии.

Если верно утверждение о том, что в философии Эмпедокла обозначена антиномия «покой—движение», где Любовь — покой, Вражда — движение, то и совершенную гармонию можно понимать как статичное, зафиксированное состояние, поскольку в период господства Любви все элементы соединены «божественным клеем» гармонии. И если у Гераклита «враждебное ладит», то у Эмпедокла подобное стремится к подобному. Кроме того, гармония у Гераклита никак не может быть статичной, это всегда непрекращающийся процесс, если он остановится, то гармонии не будет. У Эмпедокла же мы видим совершенно противоположное — гармония постепенно образуется в Сфайросе, когда разрозненные элементы начинают складываться в красивые объекты. И в конце всякое движение в Сфайросе прекращается. Здесь гармония — это соединение, а у Гераклита — напряженность между стремящимися в противоположные стороны объектами.

Однако некоторые древние авторы находили и сходства у этих мыслителей. Так, например, Плутарх в работе «О сотворении души в “Тимее”» считает, что пары противоположностей у Эмпедокла (Любовь и Вражда) и Гераклита («перевернутая гармония мира, как лука и лиры») являются той присущей Универсуму необходимостью, которую большинство называет судьбой (Гераклит. Плутарх фр. 27 (51 DK) Лебедев). Итак, Плутарх, видимо, считает, что они говорят об одном и том же, только в несколько разных словах.

Гармония в философии Демокрита. Демокрит из города Абдеры во Фракии родился примерно в 475–460 гг. до н. э. Он прожил, согласно различным свидетельствам, от 90 до 107 лет. Демокрит известен своим атомистическим учением, но кроме собственно философии он занимался биологией, математикой, астрономией, геофизикой, психологией, филологией, этикой.

Диоген Лаэртий в своем каталоге сочинений Демокрита приводит ряд мусических сочинений, одно из которых называется «О ритмах и гармонии» (Демокрит, фр. 823 Лурье). А. О. Маковельский считает, что термином «мусические» (Μουσικά) «обозначались науки, предметом изучения которых был человеческий голос (система языка и музыки). К наукам, изучающим данную область явлений, относятся филология, лингвистика, поэтика, эвфоника, гармоника, теория музыки и пения, эстетика, психология поэтического творчества, риторика и др.»¹⁶. Об этом мы знаем только по названию книг (которые не сохранились), а о содержании можем судить лишь по косвенным указаниям (например, Платона). Поэтому все, что говорит дальше по

¹⁶ Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946. С. 159.

этому поводу А. О. Маковельский, по моему мнению, — лишь его личное представление о том, как мыслил музыку и гармонию Демокрит. Хотя если учесть те общие свидетельства, которые касаются в целом характера греческого мышления (например, нерасчлененность бытия и мышления, подражание природе, из которого выводятся искусства), можно считать его выводы правдоподобными.

Плутарх в трактате «Об изобретательности животных» (*De sollert. anim.*, 20 р. 974 А) сообщает: «От животных, говорит Демокрит, мы путем подражания научились важнейшим делам, а именно: мы — ученики паука в ткацком и портняжном ремеслах, ученики ласточки в построении жилищ, и ученики певчих птиц, лебедя и соловья, в пении» (фр. 324 Маковельский). По мнению А. О. Маковельского, «объективную сущность прекрасного Демокрит видел в стройном порядке, в симметрии, в гармонии частей, в правильных математических отношениях. Эта красота существует в самой природе, и человек в своей художественной деятельности подражает ей, воспроизводит ее»¹⁷.

В связи с этим можно упомянуть одну широко известную историю о цикаде, которую приводят Климент Александрийский и Павсаний. Это история о музыканте Евномии. Рассказывается, что во время соревнований в искусстве игры на лире у него лопнула струна. Тогда с ветки слетела цикада, села на лиру и своим «треском» дополнила недостающие звуки. Климент в своем «Протрептике» говорит, что неправильно считать, будто цикада подстроилась под музыканта, «наоборот, Евномий сумел воспроизвести вечную и естественную песнь (αὐτόνομον ᾠδὴν), заставив свою лиру звучать в гармонии с природой» (Prot. I 2–3). Видимо, в таком же контексте интерпретирует представление о гармонии у Демокрита А. О. Маковельский.

Однако слово «гармония» встречается во фрагментах, касающихся этических вопросов. Об этом сообщает Стобей II, 7, 31: «И Демокрит, и Платон одинаково полагают счастье в душе. Счастье же он называет и “хорошим расположением духа, благосостоянием, гармонией, симметрией и невозмутимостью духа”. Возникает же оно из правильного разграничения удовольствий, и оно есть самое прекрасное и самое полезное для людей» (фр. 359а Маковельский). Симметрией и гармонией счастливая жизнь называется, видимо, потому, что каждая часть целого занимает подобающее ей место. А. О. Маковельский отмечает в связи с этим еще один важный момент, который связывает онтологию и этику Демокрита: «В зародыше здесь мы имеем идею “моральной арифметики”. Таким образом, в этике Демокрита, как и в его учении о бытии, качество сводится к количеству»¹⁸. Интерес-

¹⁷Там же. С. 165.

¹⁸Там же. С. 146.

но то, что этот фрагмент цитирует не Аристотель, хотя по содержанию это очень похоже на то, как в неопифагореизме и поздней античности для понимания гармонии будет использоваться его понятие «меры».

Попытка реконструировать взгляды Демокрита на гармонию дала следующие результаты. Он понимает гармонию во многом в эстетическом аспекте. По крайней мере, во фрагментах, относящихся к происхождению искусств, говорится, что они произошли из подражания природе. Красота и гармония, как предполагают современные исследователи, существуют в самой природе, а человек только стремится к ним всеми своими силами, из чего и происходят искусства. Гармония называется также счастьем, которое возможно благодаря правильно-му разграничению удовольствий.

Ранний пифагореизм. Исторически Пифагор был, по-видимому, одним из первых, кто заговорил о гармонии. И мы могли бы начать изложение в разделе, посвященном ранней греческой философии именно с Пифагора. Но о самом Пифагоре много сказать не получится, и речь здесь пойдет скорее о его ранних последователях, деятельность которых приходится примерно на середину V века до н. э. и заканчивается в IV в. до н. э. Поэтому хронологически эта часть следует за предыдущей.

Авторами, из произведений которых мы узнаем о пифагорейской традиции, являются Платон, Аристотель, Аристоксен (*Жизнь Пифагора*), [Арий] Дидим (*О пифагорейской философии*), Александр Полигистор (*О пифагорейских символах*) и другие. Сочинения последних трех авторов не сохранились, но очевидно легли в основу позднейшей традиции и были использованы Климентом Александрийским, Ипполитом, Диогеном Лаэртским, Плутархом, Стобеем, Порфирием, Ямвлихом, Проклом, Дамаскием и другими поздними авторами, прежде всего философами-неоплатониками и комментаторами Аристотеля. Довольно много писали о пифагорейцах и христианские авторы. Интересным источником являются, например, «Строматы» Климента Александрийского, так как пифагорейскому символизму в пятой книге «Стромат» посвящена целая глава. Современный историк науки Б. Л. ван дер Варден считает, что исключительно ценный источник, в особенности для математики пифагорейцев и современников Платона, — это «Начала» Евклида (вторая книга, прежде всего). А математика к данному исследованию имеет прямое отношение, поскольку гармония у пифагорейцев заключается в числовых отношениях.

Роль Аристотеля в передаче сведений о ранних пифагорейцах и формировании последующей традиции составляет отдельную проблему. С одной стороны, это несомненно ранний и компетентный автор,

с другой же — очевидно, что место свидетельств в его трудах нередко занимают интерпретации и обобщения¹⁹.

Итак, из этих источников о самом Пифагоре нам известно с разной степенью достоверности следующее. Годы его жизни ок. 570 г. — ок. 500 г. до н. э. Он происходил с острова Самос в Эгейском море, потом поселился в Кротоне, на южной оконечности Италии. Там он основал общину. Известно также, что Пифагор ничего не писал. Порфирий в «Жизни Пифагора» сообщает: «... что касается того, где он учился, то большинство утверждает, что начала так называемых математических наук он усвоил от египтян, халдеев и финикийцев» (Пифагор, фр. 9 Лебедев). Но ничего конкретного об учителе Пифагора сказать нельзя. Его учителем некоторые считают Ферекида Сиросского (Strom. I 62, 4. Cf. Diog. Laert. I 12 и VIII 2), но в их взглядах найти общее невозможно, к тому же популярной традиции было свойственно приписывать сходства и подобную преемственность²⁰.

В литературе часто можно встретить выражение «пифагорейцы считали, что...» и далее изложение мыслей, во многом не соответствующих друг другу. Это происходит потому, что пифагореизм представляет собой достаточно неоднородное явление в истории греческой философии. И при более близком знакомстве с источниками оказывается, что можно выделить несколько периодов в развитии философских учений ранних пифагорейцев:

1. Ранний пифагореизм — конец VI — начало V в. до н. э. — учение Пифагора и пифагорейский союз, распавшийся после раскрытия знания о числе Гиппасом и трагических политических событий на Сицилии, в результате которых, как сообщается, погибли многие члены школы²¹.

¹⁹ Об этом довольно много пишут. Вообще говоря, истоки полемики восходят к Г. Черниусу и В. Буркерту. См. недавние работы: *Жмудь Л. Я.* Переписывая доксографию: Герман Дильс и его критики // Историко-философский ежегодник. М., 2002. С. 5–32 (в особенности 30–31); *Горан В. П.* Аристотель как источник сведений о философии ранних пифагорейцев // Вестн. НГУ. Сер. «Философия и право». Т. 2 (1). 2004. С. 140–152. — Особенно много обсуждается статус «анонимных пифагорейцев» (Мегафизика А 5, 985b23 sq.). Гипотеза Буркерта о том, что источником мог послужить Филолай, наталкивается на ряд возражений и не может быть принята в настоящее время, в особенности после работ Карла Хаффмана: Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic. A commentary on the Fragments and Testimonia with interpretative essays / Ed. by Carl A. Huffman. Cambridge, 1993. — Это обстоятельство признано Дж. Кирком, Дж. Равеном и М. Шофилдом, которые во втором издании своего собрания (KRS) элиминируют отдельную главу «постпарменидовский пифагореизм» и помещают свидетельства Аристотеля отдельно после Филолая. Так что Аристотель мог использовать два или даже три разных источника.

²⁰ *Жмудь Л. Я.* Пифагор и его школа. Л., 1990. С. 17.

²¹ Если признать факт раскола союза, то начало математической традиции приходится на первую половину V в. до н. э. и связано с именем Гиппаса, которому тра-

3. Средний пифагореизм — середина V в. до н. э. — философия Филолая, который довел многие исходные принципы до логического завершения.

4. Поздний пифагореизм — IV в. до н. э., главным его представителем был Архит Тарентский.

По мнению ряда исследователей, изречение о *тетрактиде* и форма клятвы — очень древние, они принадлежат акусматической традиции и приписываются самому Пифагору и его первым ученикам. («Что такое Дельфийский оракул? Тетрактида! Ведь она — гармония, по которой поют сирены». Клятва: я клянусь тем, кто доверил нашей душе тетрактиду, в которой лежит источник и корень вечной природы). Это значит, что и учение о гармонии первым начал развивать Пифагор. Хотя возможно это не так, потому что пифагорейцы, как известно, приписывали все свои открытия «школе» или даже лично «самому» Пифагору (*ἄντὸς ἔφη*)²². Гераклит, Ион и Геродот называют Пифагора как мудрецом, так и шарлатаном. Отзыв Эмпедокла более восторжен: для него Пифагор — мудрец, человек практических умений и проницательный теоретик.

На основании шуточного рассказа Ксенофана о том, как Пифагор однажды, проходя мимо человека, который бил собаку, попросил его остановиться и не делать этого, так как в ее лае он услышал голос своего умершего друга, мы можем приписать Пифагору учение о реинкарнации. Думаю, не было бы шутки, если бы не было реального для нее повода. Эту мысль можно подкрепить и тем, что некоторые (Ион) считают Пифагора автором ряда орфических поэм. Так, Ион сообщает, что поэмы, действительно написанные самим Пифагором, распространялись им под именем Орфея, поэтому мы и думаем, что он ничего не писал. А орфизм и есть тот древний культ, в основе которого лежит учение о перерождении души и ее финальном пребывании на островах блаженных.

Аристоксен, который сам происходил из Южной Италии, возможно, знал многих представителей «последнего поколения» пифагорейцев, т. е. тех, кто продолжал прямую линию преемственности, восходящую к разогнанным италийским союзам V в. Аристоксен и более поздние авторы (ссылаясь на него) сообщают, что, не вынеся тирании

диционно приписываются два открытия: построение додекаэдра, вписанного в шар, и открытие иррациональных величин (или разглашение сведений о них). Некоторые античные авторы утверждают, что именно его последователи называли себя «математиками» и занимались по преимуществу научными теориями (*Jamblichos. Comm. math. sc. P. 76, 16–77, 2 Festa*).

²²Выявить же, что именно принадлежит «самому» Пифагору, как замечает по этому поводу Хит, известный издатель «Начал» Евклида, «задача не просто сложная; она неразрешима» (*Excursus 1* ко второй книге Начал. — Oxford, 1949. С. 411).

Поликрата, Пифагор уехал с острова Самос и отправился в Южную Италию. Он прибыл в Кротон, город, в котором царил уныние из-за недавнего поражения в войне. Пифагор быстро завоевал уважение местных жителей. Он обратился с отдельными речами к старейшинам, юношам, детям и женщинам. В. Буркерт считает, что эта история «могла... отражать архаическую “клубную” организацию общества». В общем-то у нас нет сомнений, что вокруг Пифагора начало формироваться сообщество, состоящее из юношей.

Как уже упоминалось, пифагорейский союз, по мнению некоторых авторов, состоял из двух групп участников: акусматиков и математиков. Но что это значит, до конца не понятно. Большинство поздних авторов считают, что это два уровня посвящения. На первом от участников требуется просто запоминать и повторять акузмы, не задумываясь об их содержании. На втором уровне — математики — участники получают более детальные сведения и посвящают себя занятиям наукой. Но ведь об этом не говорил даже Аристотель. Он сообщает, что пифагорейцы до Гиппаса во всем слушали Пифагора, позже просто ссылаясь в своих действиях на его авторитет. А когда в союзе появился Гиппас, который стал заниматься достаточно отвлеченными от политической деятельности делами, сложилась другая группа пифагорейцев, которые стали называть себя математиками. Ямвлих (опираясь, по-видимому, на ранние источники) добавляет, что акусматика не признавали математиков настоящими пифагорейцами, тогда как последние признавали таковыми и себя, и первых.

Здесь необходимо остановиться на том, что представляли собой акузмы и есть ли основания считать пифагорейский союз религиозной организацией. Английские исследователи греческой философии Дж. Кирк, Дж. Равен и М. Шофилд высказывают неуверенность в том, что тексты акузм следует включать в раздел, посвященный Пифагору. Текстологические наблюдения показывают, что акузмы очень напоминают народные поговорки, бытовую мудрость. Некоторые из этих правил по содержанию близки ритуальным запретам, налагаемым на любого посвящающегося в различные греческие мистерияльные культы. То есть речь идет о том, что это не было специфически пифагорейским изобретением. Первое поколение пифагорейцев в обычном для них русле жизни продолжало следовать принятым правилам поведения. Это подтверждается и тем, что акузмы стали предметом ученого толкования только к четвертому веку до н. э., например, Анаксимандром Младшим, а широкое их толкование вошло в моду лишь в поздней античности.

В связи с этим информация о разделении пифагорейцев на две группы по уровню посвящения следует воспринимать как позднюю

интерпретацию II–IV вв. н. э. Вспомним, когда Пифагор прибыл в Кротон, город был на краю морального разложения. Он обращается с речами к гражданам и, возможно, для придания большего авторитета своим словам, ссылается на авторитет древнего религиозного учения орфиков и на народную мудрость. В свидетельствах указывается, что Пифагор покорила сердца граждан своей ученостью, мужественностью и статью. Сложившееся вокруг него сообщество единомышленников в первом поколении, возможно, занималось политическим устройством города и исправлением нравов. Через какое-то время к ним присоединились молодые люди. Но поскольку все руководящие посты уже были заняты, им ничего не оставалось, как обратить свои молодые и ясные взоры в область теоретических знаний, одну из виднейших ролей в которых играла математика. Так второе поколение пифагорейцев получило свое название. Возможно, Гиппас был одним из выдающихся деятелей в их ряду.

Кроме того, в источниках для обозначения союза пифагорейцев употребляется слово *hetaireia*, которое переводится как «светское собрание», но не *thiasos* — религиозное сообщество. Нельзя, конечно, забывать, что пифагорейцы давали клятву не разглашать услышанное. И очень важно, что форма клятвы действительно древняя, она по форме напоминает оракул. Автором (или тем, кто ее озвучил) вполне можно считать Пифагора. Ее содержание может служить для нас указателем на некоторые черты древнего пифагорейского учения. В ней говорится, что Тетрактида (первые четыре натуральных числа) является корнем и истоком вечной природы, и она же гармония, по которой поют сирены. Таким образом, учение о гармонии и числовых пропорциях можно записать в личный архив учений Пифагора. При этом наличие клятвы, как мне кажется, не противоречит тому, что пифагорейский союз был скорее политическим и в меньшей степени религиозным сообществом. Ведь выбор древнего религиозного учения (имеется в виду учение, известное как орфизм) в качестве мировоззренческой основы мог только поднять авторитет пифагорейцев в глазах общественности и усилить их политические позиции.

Стобей, основываясь на книге Аристоксена «Об арифметике» пишет, что «судя по всему, больше всех наук Пифагор почитал науку о числах [= арифметику]; он продвинул ее вперед, выведя ее за пределы практического употребления в торговле и сравнивая все вещи с числами» (Пифагорейская школа, фр. В 2 Лебедев). Пифагор сопоставлял тона с числами, составлял пропорции, и таким образом выводил консонирующие и диссонансные интервалы. Точно не известно, были ли эти выводы подкреплены экспериментом или Пифагор просто основывался на вавилонском и египетском знании о числах. Известно,

что Аристотель обвинял пифагорейцев в том, что они не основывают свои теории ни на каком практическом материале. Позже мы увидим, что такое высказывание уместно лишь для раннего периода.

Вокруг акустических экспериментов Пифагора в поздней античности возникло множество легенд. Наиболее популярная из них повествует о том, как он, проходя мимо кузницы, услышал звуки молотов о наковальню и распознал в них октаву, квинту и кварту. Позже Пифагор установил, что разница в звуках зависит от веса молотов. Прикрепив к четырем струнам грузы, пропорциональные весу молотов, он получил таким образом октаву, квинту и кварту. Л. Я. Жмудь утверждает, что с физической точки зрения этот рассказ просто не верен²³, однако он повторяется практически во всех античных музыкальных трактатах.

Относительно представления о гармонии известен еще один фрагмент: «Пифагор, сын Мнесарха, самосец, впервые назвавший философию этим именем, полагал началами числа и числовые пропорции (συμμετρ(αι)), которые он называет “гармониями”, а элементами сочетания обоих этих начал — так называемые геометрические элементы» (Пифагорейская школа, мнения философов, фр. В15 Лебедев). Итак, Пифагор положил начало традиции рассуждений о гармонии. И здесь обязательно встает вопрос: почему чисел четыре? Можно, конечно, обратиться к позднейшим трактовкам, где единица — это точка, двойка — линия, тройка — плоскость, а четверка — объемное тело. Таким образом, действительно достаточно четырех чисел, чтобы сложились все вещи в мире. Но при внимательном изучении фрагментов находится более простой ответ, а именно: «Природой числа он полагает декаду, так как все эллины и все варвары считают до десяти, а дойдя до десяти, опять заворачивают к единице. А потенция десяти, говорит он, заключается в четырех и четверице, и вот почему: если, начав с единицы, [последовательно] складывать числа до четырех, то получится число десять, а если перейти четверицу, то и [сумма] превысит десять. Так, если взять единицу, прибавить два, потом три, потом четыре, то получится число десять. Поэтому монадическое число — в десяти, а согласно потенции — в четырех. Вот почему пифагорейцы клялись четверицей, почитая ее величайшей клятвой:

Нет, клянусь предавшим нашей главе четверицу,
Вечной природы исток и корень в себе содержащую.

(Пифагорейская школа, мнения философов, фр. В 15 Лебедев).

Итак, о Пифагоре сведения более чем скромные, но начало нашему рассуждению положено. Затем, согласно традиции, в пифагорейском

²³ Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа. С. 97.

союзе произошли существенные изменения — Гиппас (первая половина V в. до н. э.) предал огласке тайны пифагорейского учения. Свидетельства о нем мы также получаем в основном только от неоплатоников и христианских писателей (Тертуллиана и Климента Александрийского). Гиппас осмелился добавить к учению Пифагора некоторые новинки и поделиться этим с другими. Он дал построение шара, описанного вокруг додекаэдра; подробно разработал учение о гармонической средней и т. д. Известно, что Гиппас с музыкантом Лассом проводили эксперимент с пустыми и наполовину полными сосудами, наблюдая за звучанием. Кроме того, Гиппас дал определение гармонической средней, вычислив, что таковой является 8 (между 6 и 12). Бозций в «Наставлении в музыке» утверждает, что Гиппас устанавливает порядок консонирующих интервалов, и далее пишет: «Таким образом, из октавы и квинты, образующих единый консонирующий интервал, с одной стороны, и кварты — с другой, сопрягается единая гармония, которая состоит в четырехкратном отношении (4:1) и получает наименование двойной октавы. Таким образом, согласно им (Эвбулиду и Гиппасу), и порядок (интервалов) таков: октава, квинта, октава и квинта, кварта, двойная октава» (Гиппас, фр. 14 Лебедев).

Гиппас (или Гиппарх) был тем, кто говорил о музыкальной гармонии, математически рассчитав отношения между интервалами. Согласно позднейшей традиции, пифагорец Гиппас обнародовал тайну иррационального числа и был инициатором раскола в пифагорейском союзе (Jamblich., *De vita Pythagor.* 88). Плутарх (*Нума*, 22, 2–4) сообщает, что Гиппас совершил нечестие, поскольку разгласил невыразимое (то, что не следует разглашать или записывать, — ἀπορρήτων). Ямвлих более точен: Гиппас обнародовал диаграмму сферы, состоящую из двенадцати правильных пятиугольников (т. е. открыл додекаэдр) и поэтому утонул в море в наказание за свое богохульство. О ранних пифагорейцах известно также (от Аристоксена), что они «очищали тело посредством медицины, душу же — посредством музыки».

К середине V в. до н. э. пифагорейского союза уже не существовало, но были отдельные фигуры, которые относили себя к данной традиции и продолжали развивать идеи своих предшественников самостоятельно. Это время А. Н. Чанышев определяет как средний пифагореизм и главной фигурой здесь является Филолай. О годах его жизни нам почти ничего не известно. У Диогена Лаэртия имеются лишь косвенные указания, вот некоторые из них: «Аполлодор из Кизика говорит, что Демокрит [род. 470 по Фрасиллу, 460 по Аполлодору] учился у Филолая» (Филолай, фр. 2 Лебедев); «Потом, когда ему [Платону] исполнилось двадцать восемь лет, он, как говорит Гермодор, вместе с некоторыми другими сократиками уехал в Мегары к Евклиду. Потом

он отправился в Кирену к математику Феодору, а оттуда в Италию, к пифагорейцам Филолаю и Эвриту» (Филолай, фр. 5 Лебедев).

Первоначалами ($\alpha\rho\chi\alpha\iota$) Филолай считал предел и беспредельное, из их гармонического соединения происходят космос и все вещи в нем. Он первым среди пифагорейцев рассматривал гармонию как принцип, лежащий в основе мироздания. Филолаю приписываются такие рассуждения: «Но так как в основе (сущего) лежат эти два начала ($\alpha\rho\chi\alpha\iota$), которые не подобны и не родственны (между собой), то, очевидно, невозможно было бы образование ими космоса, если бы к ним не присоединилась гармония, каким бы образом она ни возникла. В самом деле, подобное и родственное вовсе не нуждались в гармонии, неподобное же, неродственное и различное по количеству, необходимо должно было быть соединено такой гармонией, которая была бы в состоянии удерживать их вместе в космосе» (Филолай, Стобей, фр. В 6 Лебедев). Еще одна цитата: «... совершенно ясно, что мировой строй и (все), что в нем, образовались из соединения предела и беспредельного» (Филолай, Стобей, фр. В 2 Лебедев). Комментируя эти отрывки, А. Н. Чанышев пишет: «Что касается беспредельного, то это материя. Но что это за материя, мы от Филолая не узнаем. На основании того, что мы знаем вообще о пифагорейцах, мы можем догадываться, что это пространство, пустота, почти что небытие»²⁴. Что касается предела, то на него тоже имеются некоторые указания: «Согласно Филолаю, если бы все было безграничным, то вовсе не было того, что можно познать» (Филолай, Ямвлих, В 3 Лебедев); «И впрямь, все что познается, имеет число, ибо невозможно ни понять ничего, ни познать без него» (Филолай, Стобей, фр. В 4 Лебедев).

Итак, если бы все было безграничным, то ничего нельзя было познать, а все что познается, имеет число. Таким образом, ограничивающим началом является число. Как мы помним, пифагорейцы основными признавали первую десятку чисел, наделяя каждое из них самостоятельным значением. Однако из всего этого ряда выделяются первые четыре (1, 2, 3, 4), которые считаются основами для всех остальных (в силу этого числа, начиная с 5, назывались составными). Эти первые четыре числа, соединяясь в различных пропорциях, ограничивают беспредельное. Но совсем другую картину мы видим в поздних интерпретациях, где предел представляет Единица, а беспредельное — неограниченная Двоица, что, по моему мнению, несколько искажает первоначальный смысл. Ведь у Филолая и единица, и двойка (остановимся в данном случае на них), составляя пропорцию 1:2, полагают предел. Позже двойка получает осмысление в качестве элемента, относящегося к беспредельному, точнее, она становится началом

²⁴ Чанышев А. Н. Итальянская философия. С. 90.

беспредельного. «Представляется она и “беспредельным”, коль скоро является “иным”; иное же, начинаясь от единицы, отпадает в беспредельное. Как числом, так и четным числом двойца не является» (Ямвлих. *Теологумены арифметики*)²⁵. Однако гармоническая связь между единицей и двойкой продолжает существовать. В этом же трактате Ямвлиха двойца как элемент противоположный единице вступает с ней в гармоническую связь, как материя с эйдосом²⁶.

Интересно, что Филолай наделяет предел и беспредельное этическими характеристиками. «Ничего ложного не принимает в себя природа при условии гармонии и числа. Ложь и зависть присущи беспредельной, безумной и неразумной природе» (В 11). «Можно заметить, что природа и сила числа действуют не только в демонических и божественных вещах, но так же повсюду во всех человеческих делах и отношениях, во всех технических искусствах и в музыке» (Филолай, Теон Смирнский, фр. В 11 Лебедев). Хотя здесь природе, упорядоченной гармонией, и не приписывается никаких положительных характеристик, по крайней мере, о беспредельной природе явно сказано, что ложь и зависть ей свойственны. Так же у Диогена Лаэртия встречаем следующую фразу по поводу учения Филолая: «Он полагает, что все происходит через необходимость (*ἀνάγκη*) и гармонию» (Филолай, фр. А 1 Лебедев). Или другой вариант этого выражения, представленный у А. Ф. Лосева, — о том, что, по мнению Филолая, «все совершается по необходимости и согласно с законом гармонии». Или у Стобея: «Вещи подобные и однородные нисколько не нуждаются в гармонии, а неподобные, не-однородные и не одного порядка необходимо должны быть сопряжены гармонией, с тем, чтобы удерживаться вместе в космическом порядке» (Филолай, Стобей, фр. В 6 Лебедев).

Из приведенных цитат можно заключить, что гармония — необходимое условие возникновения и существования Космоса. И если пойти дальше и объединить гармонию с необходимостью, то вполне возможно интерпретировать гармонию как общий принцип, своего рода закон, по необходимости соединяющий неподобные элементы, который определяет соотношение предела и беспредельного и соотношение частей в вещах.

В книге «Пробуждающаяся наука» Б. Л. ван дер Варден (в статье, посвященной пифагорейскому учению о гармонии) совершенно не упоминает о Филолае, лишь в конце говорит, что был и такой среди пифагорейцев. И это в общем-то понятно. Б. Л. ван дер Варден пишет историю математики, а не музыки или метафизики. Действительно, Фи-

²⁵ Лосев А. Ф. История античной эстетики: Последние века (III–VI). М., 1998. С. 403.

²⁶ Там же. С. 400.

лолай не внес каких-то существенных математических поправок или дополнений в уже существующее учение о числе. Но и Аристоксен в своем трактате по теории музыки упоминает только о политических взглядах пифагорейцев, их образе жизни, принципах поведения и ни слова не говорит об их музыкальных изысканиях. Г. В. Цыпин (автор книги о Аристоксене «Начало науки о музыке») причиной этого считает нежелание Аристоксена признать пифагорейцев хоть сколько-нибудь авторитетными исследователями в данной области. Получается, что Филолай и не математик, и не музыкант, а просто философ. Ведь его учение о пределе и беспредельном позже получит развитие не только в пифагорейской традиции, но и в платоновской и аристотелевской школах.

Главным представителем позднего пифагореизма (IV в. до н. э.) был Архит Тарентский. Родился он, вероятно, ок. 435/430 г. до н. э. Архит известен как блестящий математик и общественный деятель, меньше — как философ. Он больше внимания уделял исследованию арифметической и гармонической пропорций, которым и дал определения. Сохранилось несколько фрагментов его трактата «О математических науках», в которых дается изложение различных способов приобретения знаний и их роли в практической жизни. Вспомним, что *μαθηματά* включает в себя четыре вида знаний: арифметика, геометрия, гармония и астрономия. Архит разрабатывал теорию *τέχνη*, которая первоначально была ориентирована на практическое знание. В одном из фрагментов речь идет о социальной роли арифметики — с открытием счета Архит связывал такие изменения в обществе, как рост согласия и продвижение к большему равенству. «Изобретение счета положило конец раздору, умножило согласие. Ведь с изобретением счета исчезает стяжательство и наступает равенство, поскольку с его помощью мы рассчитываемся в сделках. Благодаря ему бедные получают от состоятельных, а богатые дают нуждающимся, ибо и те и другие верят, что благодаря счету будут иметь поровну» (Архит. Стобей, фр. В 3 Лебедев). То есть счет способен отвратить людей от несправедных дел или, по крайней мере, изобличить их.

Конечно, в данном случае Архит пишет об арифметике. Но нельзя забывать, что гармоника («учение о гармонии») — одна из математических наук и также включает в себя число и пропорцию, что связано если не с разделением поровну, то точно с порядком и установлением согласия, другими словами, возможно, в философии идея гармонии появилась вследствие перенесения явлений обыденной жизни в ряд философских категорий. В целом гармония — это абстракция, но такая, в отношении которой имеется желание воплотить ее в жизнь. И поскольку гармония входит в число математических наук, которые,

как уже было сказано, имеют практическое значение и направлены на отвращение людей от неправедных дел, то это возможно использовать в качестве комментария к высказыванию Филолая о природе гармонии, не включающей в себя зла. Возможно, это достаточно вольная интерпретация, но в связи с задачей попытаться выявить различные варианты представлений о гармонии, такая мысль все же имеет право на существование.

Еще мы знаем, что музыкально-теоретический трактат Архита был озаглавлен Ἄρμονικός. И здесь термин ἄρμονική обозначал в отличие от μουσική науку о музыке. Б. Л. ван дер Варден пишет, что Архит «доказал также неделимость целого тона и производил дальнейшее построение теории о трех средних. Разделив квинту при помощи гармонической средней на большую и малую терции, а кварту таким же образом на интервалы 8:7 и 7:6, он получил основные интервалы энгармонической, хроматической и диатонической тональностей»²⁷. Архит дал следующее определение гармонической средней: члены находятся в таком отношении, когда первый превосходит второй на такую же свою часть, на какую часть третьего члена будет его превышать средний.

На этом заканчивается первый этап истории пифагорейской мысли и начинается другой, гораздо более разнородный этап адаптации пифагорейского учения в различных философских школах, породивший то, что получило название «пифагорейская традиция».

Пифагорейское учение о гармонии в античной философской традиции

Предварительные замечания. Примерно в IV в. до н.э. пифагорейская традиция (в смысле школьной преемственности) прерывается. Свои варианты видения вселенной, Бога, человека предлагают платоновская и аристотелевская философские системы, которые на тот момент занимают в философии ведущие позиции. Насколько живучими оказываются идеи пифагорейцев, можно увидеть достаточно легко. Другое дело — понять, кто в тот период стал их проводниками. Кроме того, примерно в I в. до н.э. пифагореизм становится снова популярным и появляется социальный заказ на «аутентичную» пифагорейскую литературу, что, в свою очередь, послужило возрождению пифагореизма²⁸.

²⁷ Ван дер Варден Б. Л. Пробуждающаяся наука. Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции. М., 1959. С. 433.

²⁸ Так возник обширный корпус пифагорейских псевдоэпиграфов, ныне изданных Теслефом (см.: *Thesleff H. The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period.* Åbo, 1965).

Важной особенностью этого периода является начало традиции написания того, что Герман Дильс называл «доксографией». В этом жанре первым отличился Аристотель, который собрал огромный материал по истории ранних философских учений, затем отличились Теофраст и Евдем. Ученик Аристотеля Аристоксен во многом известен тем, что написал свою историю пифагореизма в *биографическом* ключе, изложив наряду с пифагорейской доктриной, важной для нас, политические и религиозные взгляды пифагорейцев. Его история важна тем, что ее сведения могли происходить непосредственно от пифагорейцев, у которых он, как сообщается, учился до того, как присоединился к Ликее. Так что утрата этого сочинения — большая потеря для нас. В отношении источников по этому периоду отметим, что именно в кругу «неопифагорейцев» возникли многочисленные пифагорейские псевдоэпиграфы (собранные и изданные не так давно Теслефом²⁹). К подобным псевдоэпиграфам можно отнести курьезное «Письмо Лисия к Гиппарху», другие подложные письма и трактаты, приписываемые как самому Пифагору, так и, например, его жене или сестре Теано; в том же ключе написаны известные «Речи» Пифагора к Кротонцам, которые вошли в трактат Ямвлиха «О пифагорейском образе жизни».

Материал в этой части статьи будет изложен следующим образом.

1 — пифагореизм от древней Академии до Посидония. Пифагореизм интересовал как Платона, так и непосредственных его преемников — Спевсиппа и Ксенократа. И хотя традиция древней Академии не нашла продолжения среди последующих платоников скептической Академии, она была принята и в некоторых отношениях развита в Ликее и стоическом платонизме, прежде всего у Посидония из Апамеи.

2 — «возрожденный пифагореизм», или «неопифагореизм» (I в. до н. э. — II в. н. э.). Характерными чертами этой традиции также остается стремление к математизации действительности в сочетании с теологическим трансцендентализмом. Наиболее известными представителями неопифагореизма были Модерат из Гадеса, Никомах из Геразы, Нумений из Апамеи и, возможно, Аммоний, учитель Плотина, и Анатолий, учитель Ямвлиха. В этот же период процветало так называемое «эзотерическое» пифагорейство, к пропагандистам которого относился, например, Аполлоний Тианский (если мы признаем его историчность).

Таким образом, прежде чем перейти к рассмотрению идей представителей возрожденного пифагореизма, обратимся к тем авторам, которые заполняют исторический промежуток с конца IV по I в. до н. э. и в

²⁹Ibid.

сочинениях которых четко прослеживаются некоторые пифагорейские сюжеты.

От Платона до Посидония. Оставив в стороне собственные «пифагорейские» конструкции Платона, ограничимся лишь теми фрагментами из его сочинений, которые можно отнести на счет пифагорейцев, и рассмотрим их в связи с гармонией. Иными словами, Платон важен для нас скорее не как оригинальный мыслитель, а как свидетель по истории пифагореизма.

Хочу заметить, что термин «гармония» и производные от него прилагательные встречаются в самых разных диалогах Платона и по количеству употреблений не уступают многим другим. При анализе диалогов можно выделить несколько значений этого слова. Так, гармония овладевает корибантами, и они, становясь вакхантами и одержимыми, творят свои прекрасные песнопения (Ион, 533 e–534 a). Обучение музыке (игре на кифаре) помогает душам мальчиков свыкаться с гармонией и ритмом, что, в свою очередь, делает их пригодными для речей и деятельности: «ведь вся жизнь человеческая нуждается в ритме и гармонии» (Протагор, 326 a-b). Все это указывает на музыкальную и эстетическую сторону гармонии.

Пифагорейское же влияние на представления Платона о гармонии хорошо видно в диалоге «Тимей», где описано, как душа складывается из четырех элементов в соответствии с уже известными нам пропорциями: 1:2, 3:2, 4:3. Пифагорейское влияние заметно в диалоге «Кратил» в том месте, где один из собеседников объясняет происхождение имени Аполлона. Он говорит: «Что же касается музыки, то нужно иметь в виду, что альфа в начале слова может значить то же, что “с”, “со-”, как, например, в слове “спутник” (ἄχολυθος) или “соложница” (ἄχοιτις); так и здесь она может означать совместное вращение в небе того, что мы называем небесными полюсами (πόλοι), а в песенной гармонии — созвучием. Все это, по словам тонких знатоков астрономии и музыки, вращается в некой гармонии, а бог этот надзирает за гармонией, осуществляя общее вращение и у богов, и у людей» (Кратил, 405 c-d). В комментарии к этому месту отмечено, что такое толкование с научной точки зрения не выдерживает никакой критики³⁰. Но нам важно, что здесь выражена мысль, которая имеет непосредственное отношение к теме работы. По моему мнению, это явный намек на гармонию сфер, если одной из способностей Аполлона является способность объединять полюса, вращающиеся в некой гармонии. Да и кем могли быть как не нашими пифагорейцами эти «тонкие знатоки астрономии и музыки»?

³⁰ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 728.

О том, как представлена гармония в этике Платона, пишет Дж. Диллон. «В сфере этики Платон, как и Аристотель, придерживается представления о том, что добродетель — это среднее между избытком и недостатком, причем Справедливость (символизируемая пифагорейской *Tetraktis*) — та сила, которая связывает весь мир воедино, оказываясь таким образом концептом одновременно метафизическим и этическим»³¹. Здесь, конечно, прямо не говорится о гармонии, но достаточно упоминания о тетрактиде, которая ею по сути и является. В целом получается, что добродетели можно достичь при нахождении некоторого гармоничного отношения между избытком и недостатком.

Большой интерес представляет диалог «Филеб» (26e–30e), в котором мы читаем, что Монада и Диада — противоположные принципы, предел и беспредельное, а причина, которая стоит над ними, хотя и не называется Единым, есть некий объединяющий принцип.

Платоновское представление о гармонии — в тех многочисленных аспектах, в которых она представлена в диалогах — могло бы стать отдельной большой темой исследования. Поэтому остановимся здесь и отметим, что все сказанное о Платоне не могло не повлиять на его ближайших преемников Спевсиппа и Ксенократа. У Спевсиппа был трактат (до нас дошли его выдержки) под названием «О пифагорейских числах». Автор исходит из пифагорейских двух первых принципов — предела и беспредельного, которые представлены у него как Единое и Неопределенная Диада. В результате воздействия первого из принципов на второй появляется система форм, интерпретируемых в данном случае как некоторого рода материальные сущности. Дж. Диллон считает, что Спевсипп — приверженец пифагорейцев даже больше, чем сам Платон, «говоря, что Единое находится настолько выше Бытия, что ему нельзя даже приписать статус принципа без дополнительного постулирования Неопределенной Диады»³². Эти онтологические категории получают свое отражение в этических представлениях. Именно здесь появляется то, что может быть интерпретировано как представление о гармонии. Дж. Диллон, излагая мысль Спевсиппа, пишет: «Однако лишь немногие понимают, что состояние истинного счастья наступает тогда, когда достигнут совершенный баланс между наслаждением и болью, благодаря наложению точного предела (*peras*) на беспредельную область “большого или меньшего”, простирающуюся до крайних степеней наслаждения и боли, причем каждое из этих состояний приводит к очень тяжелым последствиям для организма и души,

³¹ Диллон Дж. Наследники Платона. СПб., 2005. С. 31.

³² Там же. С. 56, примеч. 67.

которая обитает в нем»³³. Вспомним, что именно ограничивание беспредельного пределом в разных пропорциях и называлось у Филолая гармонией. То есть гармония здесь — это некое совершенное состояние, возникающее в результате действия *peras* на беспорядочный субстрат (*apeiria*) и в результате порождающее *eudaimonia*.

Подобно Платону и Спевсиппу, Ксенократ постулировал пару противоположных первых принципов. Как он их называл, точно не известно. Скорее всего, «Зевс и Нечетное (число) и Ум» имеют отношение к Монаде, а основанием множественности и беспредельности (*apeiria*) является Диада. Согласно доктрине Ксенократа, божественный ум, хотя и сам Монада, включает в себя всю совокупность чисел, символизируемую Тетрактидой (*tetraktys*) и в согласии с ними (в качестве рационализированной версии Парадигмы или Живого Существа «Тимея») оформляет мир³⁴. Еще из древней клятвы пифагорейцев мы знаем, что Тетрактида — это гармония, по которой поют сирены. Получается, что и у Ксенократа мир упорядочивается гармонией.

Кроме того, Ксенократ считал, что душа является типичной промежуточной сущностью, а поэтому необходимо, чтобы она включала в себя элементы, относящиеся к чувственному и умопостигаемому миру, а также те пропорции, которые создают гармонию в космосе.

Некоторые следы пифагорейских представлений о гармонии можно найти и у стоиков. Посидоний Апамейский, философ-стоик, который жил примерно в 140–50 гг. до н. э., известен своими работами в самых разных областях знания. Посидоний написал «Об океане», «О небесных явлениях», «О космосе», «О богах», «Рассуждения о физике» и др. Он вторым после Крантора из Сол написал формальный комментарий к сочинению Платона «Тимей». Посидонию приписывается большое влияние на деятелей греко-римской культуры. В частности, в данном контексте нам может быть важно то, что своим произведением «О лике на Луне» Плутарх из Херонеи обязан Посидонию. Он считал, что научные теории должны соответствовать фактам и без колебаний отвергал те стоические положения, которые, как ему представлялось, не находили эмпирического подтверждения. Известно, что он не соглашался с теорией Хрисиппа о структуре души и причинах эмоций (разум, которому чужды эмоции, не может быть единственной частью души (фрагмент 34 ЕК))³⁵. Он скорее принимал платоновское деление души на рациональную и иррациональную. У Посидония

³³ Там же. С. 72.

³⁴ Там же. С. 118.

³⁵ По изданию авторитетного собрания фрагментов и свидетельств Эдельштейна и Кидда: *Edelstein L., Kidd I. G. Posidonius. Vol. 1: The Fragments. Cambridge, 1972; Vol. 2–3: Commentary. Cambridge, 1982.*

есть положение, которое может быть важно для нашего исследования: признавая существование негативных эмоций, Посидоний предлагает «лечить» души различными «иррациональными» средствами (ибо «подобное стремится к подобному»), такими как поэзия, музыка, театральные представления и т. д. В этом деле должны помочь и магия с астрологией, которые очень интересовали Посидония и знатоком которых он слыл. Тем самым Посидоний попытался дополнить стоическую этику и психологию платоническими и пифагорейскими элементами, признавая гармонизирующую роль музыки для человеческой души. Мир у Посидония устроен так. Исходящий от неба бог создает в природе формы, подчиненные числам и числовой гармонии. А. Н. Чанышев считает, что здесь мы видим следы платоновского бога-демиурга³⁶. Однако, рассказывая о Посидонии, он ни разу не упоминает о пифагорейском влиянии, хотя, по моему мнению, оно здесь совершенно явно. Но нужно отметить, что связующей силой между надлунным и подлунным мирами у Посидония выступает «симпатия» — природное соответствие, в котором прослеживаются черты пифагорейской идеи математического кода (симметрии, гармонии, возможно, даже «физического закона»).

Пифагореизм в период поздней античности. В конце IV в. до н. э. появилась серия философских текстов на пифагорейскую тему, которые приписывались отдельным пифагорейским деятелям прошлого. В содержание этих текстов входили разные платоновские и аристотелевские элементы. Дж. Диллон считает, что это было сделано с целью доказать, что последние (Платон и Аристотель) многое позаимствовали у Пифагора³⁷. Наиболее известными из этих работ являются два космологических трактата «О душе мира» и «О природе» Тимея Локрского («оригиналы», с которых Платон якобы списал своего «Тимея») и «О природе мира» Окелла Лукана³⁸. На основании содержания этих сочинений Дж. Диллон предполагает, что их целью было «оживить» пифагореизм, а также удовлетворить спрос эллинистических библиотек на «подлинные» пифагорейские сочинения³⁹.

Описание пифагорейской доктрины по этим текстам принадлежит Александру Полигистору, греческому ученому, который был привезен в Рим в качестве раба в 82 г. до н. э., но вскоре получил римское гражданство. Александр написал книги о пифагорейских символах и

³⁶ Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии: Учеб. пособие для вузов. М., 1991. С. 195.

³⁷ Диллон Дж. Средние платоники. СПб., 2002. С. 122.

³⁸ *Timaeus Locrus. De natura mundi et animae / Ueberlieferung, Testimonia, Text und Uebersetzung von W. Marg.* Leiden, 1972.

³⁹ Диллон Дж. Средние платоники. С. 123.

«Историю философии», которая наверняка включала в себя очерк о пифагореизме.

В изложении Александра Полигистора пифагорейская доктрина выглядит следующим образом. «Принципом всех вещей является Монада, из этой Монады как причины (*aitia*) происходит как материя неопределенная Двоица. Из Монады и неопределенной Двоицы происходят все остальные числа; из чисел происходят точки, из точек — линии, из линий — плоские фигуры, из плоских фигур — тела, из тел — чувственно воспринимаемые (материальные) тела, которые составлены из четырех первоэлементов — огня, воды, земли и воздуха. Эти элементы взаимодействуют друг с другом и подвергаются взаимным превращениям, создавая одушевленный, умный и сферический космос, с Землей в центре, которая сама, в свою очередь, представляет собой повсеместно обитаемую сферу»⁴⁰. Это свидетельство задает контекст, в котором будут развиваться идеи неопифагорейцев I–II вв. н. э. То есть все онтологические представления у них будут построены на таком монистическом подходе. Это же отмечает и Секст Эмпирик (*Adv. Phys.* II 282), когда говорит о различии между «древними» пифагорейцами и «младшими». Разница в том, что первые придерживались более дуалистической позиции, например, признавая два начала — предел и беспредельное: или признавая, по крайней мере Диаду, несотворенным началом. Переходным звеном в исторической цепи можно считать таких «пифагорействующих платоников», как Евдор и Филон Александрийский⁴¹. Однако проблематика этих авторов явно выходит за рамки нашего исследования.

Плутарх из Херонеи, плодовитый писатель и дельфийский жрец середины I — начала II в., написавший, в частности, трактаты «Об Изиде и Осирисе» и «О сотворении души в *Тимее*», также по праву может быть отнесен к «пифагорейской традиции», понятой в широком смысле слова⁴². Однако сам же Диллон отмечает, что характер работ Плутарха во многом синкретичен. У него можно встретить рассуждения и об идеях, и о категориях, и о строении вселенной (его интерпретация мифа об Изиде и Осирисе). Он упоминается в нашей статье из-за его понимания гармонии. Плутарх подробно рассматривает доктрину «меры». В одном месте он говорит, что добродетель «является мерой в том же смысле, в каком таковыми являются музыкальные звуки и гармонические сочетания»⁴³. Дж. Диллон считает, что музыкальная аналогия указывает на пифагорейское влияние.

⁴⁰ Там же. С. 327.

⁴¹ Об этом также подробно пишет Дж. Диллон, см.: *Диллон Дж.* Средние платоники, гл. 3: Александрийский платонизм.

⁴² Там же, гл. 4: Плутарх.

⁴³ Там же. С. 201.

«Ведь именно в пифагорейских источниках добродетель описывается как гармония между разумной и неразумной частями души. По всей видимости, Плутарх делает попытку «расширить» аристотелевскую этику в пифагорейском направлении»⁴⁴. Ниже мы увидим, что неопифагорейцы зачастую таким образом и понимали гармонию, т. е. в этическом аспекте.

Последними в ряду «неопифагорейцев» обычно идут пифагорействующие средние платоники I–II в. н. э. Наиболее интересны из них те, кто связывает себя с пифагорейской традицией, хотя, с другой стороны, они тесно соприкасаются с доплотиновским платонизмом. Их особенность составляет то, что они адаптируют к своей философии многие платоновские категории. Это, например, подтверждает Секст Эмпирик в изложении общей пифагорейской доктрины, когда говорит о заимствовании ими разделения всех вещей на самостоятельные, противоположные и относительные. Кроме того, платоновский «Парменид» оказал важное влияние на формирование пифагорейского трансцендентализма.

Рассмотрим теперь воззрения отдельных неопифагорейцев.

Модерат из Гадеса (время его жизни — примерно I век н. э.; возможно, он учил в Риме). Известно название только одной его работы — «Лекций о пифагореизме» в десяти или одиннадцати книгах, которые цитирует Порфирий в «Жизни Пифагора». Модерат считал, что платоники — это последователи Пифагора, которые стремятся скрыть источник своих знаний. Ямвлих причисляет Модерата к тем философам, которые считают, что сущность души математическая. И далее у Ямвлиха говорится, что Модерат описывает душу как гармонию в том смысле, что «она делает симметричными и согласными те вещи, которые в каком-либо отношении различны»⁴⁵. Душа отождествляется также с числом четыре, которое, в свою очередь, включает в себя все музыкальные пропорции — октаву, квинту и кварту.

Никомах из Геразы (о времени его активной деятельности можно говорить только приблизительно, ясно лишь, что это примерно первая половина второго столетия). Сохранилось несколько работ Никомаха: «Введение в арифметику», «Руководство по гармонике», значительные фрагменты Никомаха можно идентифицировать в составе «Теологумен арифметики» Псевдо-Ямвлиха. Никомах, как Модерат, использует в изложении своих философских взглядов некоторые платоновские идеи, в частности, различие между чувственным и умопостигаемым мирами. Умопостигаемый мир населяют формы, отождествляемые с математическими объектами. Диллон, объясняя позицию Никомаха,

⁴⁴Там же.

⁴⁵Там же. С. 335.

утверждает, что душа, как число шесть, может быть описана как «форма форм», поскольку она по своей природе оформляет бесформенную материю, привнося гармонию в противоположности. Мировая душа получает форму от Логоса, который поэтому также называется «формой форм», и проецирует ее в материю как гармонию и число. Гексада (душа) именуется космосом — по причине ее организующей силы⁴⁶. Так в высказываниях Никомаха, как и у ранних пифагорейцев, мы находим убежденность в том, что мир гармонизируется Тетрактидой.

Нумений из Анапеи (время его расцвета — примерно 150 г. н. э.). Сочинения Нумения сохранились только во фрагментах. Основной философский трактат — «О благе». Также ему принадлежало сочинение «О неуничтожимости души», упоминаются работы «О числах» и «О месте». Благодаря Евсевию до нас дошли многочисленные фрагменты из сочинения «О неверности Академии Платону»⁴⁷. Нумений хотел реконструировать платоновскую доктрину в ее первоначальной целостности и предлагал отвергнуть все наслоения, привнесенные в учение Платона как его непосредственными преемниками, так и последующими платониками и стоиками. «И кто же тогда очищенный Платон, — пишет Нумений, — Пифагор!». «И поэтому, когда Нумений описывает себя как пифагорейца, то он понимает это в смысле предложенной им программы отвержения заблудшей и утратившей единство платонической традиции и восстановления платоновской доктрины в ее оригинальной, т. е. пифагорейской целостности. Его взгляд на отношения между Платоном и Пифагором отличается от Аристотелевского (Мет. А 6): Платон, не только лишь комбинируя пифагорейские и сократические идеи, объединил Сократа и Пифагора, гуманизирував на сократический манер возвышенную пифагорейскую философию (фр. 24, 73–9 Des Places). Так что различие между Платоном и Пифагором скорее стилистическое, нежели доктринальное. Итак, чистая платоновская философия восходит к Пифагору; чистый платонизм — это пифагореизм»⁴⁸.

В очень ярких образах и лицах Нумений описывает строение Вселенной и ее управляющих. Он уподобляет Демиурга кормчему корабля: «Кормчий корабля, плывущего по волнам, возвышается над кормой и управляет кораблем со своего места, его взор и ум устремляются ввысь, в небесный эфир, хотя и плывет он внизу по морю. Точно так же и Демиург, прочно связав материю гармонией, так, чтобы она не смогла разболтаться и заблудиться, сам располагается над ней, как

⁴⁶ Там же. С. 343.

⁴⁷ Издание фрагментов: É. des Places (CUF), Paris, 1973.

⁴⁸ O'Meara, Dominic J. Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity. Oxford, 1989. P. 12–13.

над кораблем над водой, правя гармонией и управляя ею с помощью форм, и смотрит, как тот, на небо, на высшего Бога, который притягивает его взор, свои аналитические способности обретая из этого источника, а импульсивные стремления — из своего желания» (fr. 18 Des Places). Комментируя этот отрывок, Дж. Диллон пишет: «Он связывает материю гармонией — термином, вообще говоря, бесцветным, однако, если вспомнить, что в герметическом *Поймандре* он используется для обозначения мирового порядка, напрашивается предположение, что Нумений мог употребить здесь этот термин в связи с герметическим его смыслом. Сам образ Демиурга, созерцающего модель, взят, разумеется, из Тимея»⁴⁹. В трактате «О благе» в пифагорейском ключе переинтерпретируется платоническая психология, причем оказывается, что душа является гармоническим соединением Монады и Диады (фр. 52, 2).

Как мы смогли убедиться, проблема гармонии не оставляла равнодушными и поздних продолжателей учения Пифагора. Однако, обзревая представления о гармонии в исторической последовательности, можно отметить ряд существенных изменений. Ранние пифагорейские разработки хотя и были во многом спекулятивными, все же имели более наукообразный вид. Представление о гармонии основывалось на математических расчетах, и только после этого переносилось на другие сферы (например, социальную, как мы это видели у Архита). И даже метафизические изыски Филолая, который меньше внимания уделял математике, в рамках того исторического контекста видятся более надежными и основательными, нежели учения поздних последователей данной традиции (я имею в виду неопифагорейцев). Вселенная в представлениях последних населяется множеством сущностей, статус которых часто достаточно темен. Это делает их воззрения более запутанными и практически не добавляющими ничего нового в понимание того, что они хотят прояснить таким способом в представлениях своих предшественников.

⁴⁹ Диллон Дж. Средние платоники. С. 354.

**ПОТЕНЦИАЛЬНАЯ БЕСКОНЕЧНОСТЬ
РОДОВ ТРЕУГОЛЬНИКОВ
В ХИМИИ ПЛАТОНОВСКОГО «ТИМЕЯ»***

Введение

На первый взгляд химия в «Тимее» могла появиться лишь как замный казус и не более того. В глазах всякого представителя науки и метафизики XX столетия платоновская химия видится в противоречии с современной химией. Например, мы знаем, что есть множество других элементов, чем те четыре (огонь, воздух, вода и земля), которые предъявил Платон. И, несомненно, мы не притязаем на то, что совершенные геометрические тела или треугольники связаны с тем способом, по которому формируются элементы или со способом осуществления химических реакций.

Тем не менее идеи Платона представляются более основательными, когда мы обнаруживаем, что способ осуществления химических реакций в платоновской химии аналогичен тому, по которому упомянутые химические реакции происходят в современной химии. Когда вода преобразуется в воздух в химии Платона, молекулы воды, которые состоят из совершенного геометрического икосаэдра, должны состоять из треугольных плоскостей, которые, в конечном счете, совместимы (т. е. одного размера) с треугольными плоскостями молекул воздуха, состоящих из совершенного геометрического октаэдра. С точки зрения Платона очевидно, что химические реакции могут происходить лишь тогда, когда собирают в специфический комплект необходимые переменные (согласно платоновским убеждениям, это размеры противодействующих треугольных плоскостей). Аналогично в современной химии определенные комплекты переменных должны встретиться для того, чтобы реакции совершались. Например, для того чтобы водород и кислород вступили в реакцию, дабы произвести воду, недостаточно того, чтобы водород и кислород просто были рядом друг с другом. Примечательно, что $2\text{H}_2 + \text{O}_2 \leftrightarrow 2\text{H}_2\text{O}$, т. е. мы должны иметь две молекулы свободного водорода на одну молекулу кислорода, чтобы реакция могла произойти. Эта «дискриминация», показанная посредством

* Перевод с английского языка В. Н. Морозова по изданию: *Visintainer J. A. Potential Infinity of Triangle Types On the Chemistry of Plato's Timaeus // HYLE. 1998. Vol. 4. N 2. P. 117–128.* Все цитаты из Платона приводятся в соответствии с изданием: *Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1994.*

© Джон Визинтайнер, 2009

© В. Н. Морозов, пер., 2009

молекул в современной химии, несомненно, аналогична той «дискриминации», что показана посредством совершенных геометрических тел и составляющих их треугольников в «Тимее». Это сходство привело, по крайней мере, одного автора к тому, чтобы утверждать, что химия в платоновском «Тимее» в действительности первая молекулярная теория в истории химии¹, и трудно не согласиться с этим, наконец, теория Платона — это великое умозрительное продвижение в истории химии.

Я думаю, одна из наиболее важных целей в онтологии — это определить, какова в действительности окончательная природа мира, и вклад Платона с этой стороны знания нельзя опровергнуть. Его поиски не бесполезны, даже если они просто ошибка исторического любопытства, но это не праздное любопытство. Платоновская химия и онтология на деле обладают определенной прочностью. Наконец, я должен упомянуть работу Френсиса Корнфорда (1937), очень авторитетную в области химии «Тимея». Корнфорд показал, что треугольники имеют крайнее значение в платоновской химии, и платоновская химия, с ее треугольниками, может рассматриваться в качестве выдающейся спекулятивной химической системы.

В настоящем очерке я рассмотрю, почему окончательное построение в этой системе треугольников блокируется, и Платон не дает им никакого определенного размера, хотя Корнфорд и настаивает на том, что Платон, вероятно, полагал, что должен быть минимальный неделимый треугольник, я же, напротив, буду доказывать, что Платону не нужен был такой минимальный треугольник. Взамен я сделаю предположение, что все треугольники, которые существуют как фигуры обычных геометрических тел, могут быть, в принципе, делимы и, стало быть, всякий раз мы, в принципе, можем иметь еще меньшие треугольники. Другими словами, я покажу, что платоновская химия не нуждается в минимальном основном треугольнике.

Химия Платона

Начнем с того, что Платон утверждает о химии в «Тимее». Мы сказали, что существуют четыре и только четыре геометрических тела, которые составляют объекты космоса (рис. 1). Первый — огонь. Этот элемент имеет форму тетраэдра. Затем — воздух, который имеет форму октаэдра. Третий — вода, он имеет форму икосаэдра. Наконец, земля, она имеет форму куба².

Совершенное геометрическое тело — «додекаэдр» — устранен из химии Платона. Почему ему нет места? Ну, прежде всего, в платоновском «Тимее» есть только огонь, воздух, вода и земля, и додекаэдр просто

¹Rex 1989.

²*Timaeus*, 54c–56b.

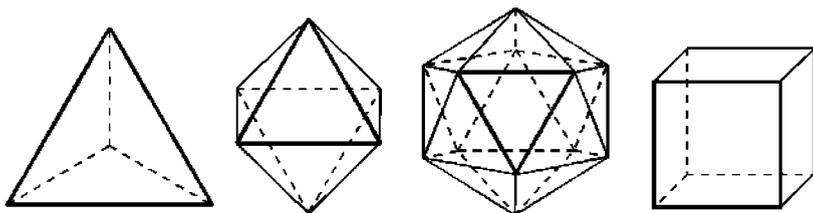


Рис. 1. Обычные платоновские геометрические тела: тетраэдр (огонь), октаэдр (воздух), икосаэдр (вода), куб (земля)

пропущен, потому что он должен соответствовать несуществующему пятому элементу. Кроме того, Платон унаследовал (от Пифагора) мнение о том, что додекаэдр обладает специфической эфирной природой. Мы можем сказать, что додекаэдр просто не имеет места в мирской области огня, воздуха, воды и земли³. Тем не менее позже станет ясно, почему додекаэдр со своими двенадцатью сторонами обычных пятиугольников окажется невозможно включить в платоновскую химию.

Теперь, даже если Платон обнаруживает, что существуют четыре и только четыре элементарных геометрических тела, он спешит установить и то, что существует множество различных *видов* этих геометрических тел. Что же отличает различные виды огня, воздуха, земли и воды друг от друга? Этот вопрос обязательно возникает, поскольку если окончательная природа огня, например, должна быть четырехгранной, то как один вид совершенного тетраэдра может отличаться от другого? Платон отвечает на этот вопрос, утверждая, что различия в роде между видами огня вызваны исключительно размерами геометрических тел самих по себе (по этой причине различие между тетраэдрами заключено в размере). Из данного факта — что нет различия между, например, двумя обычными тетраэдрами, кроме как в их размерах, мы можем заключить, что единственной вещью, которая может рассматриваться в качестве различия в родах огня (в данном случае), может быть различие опять-таки только в их размерах.

И мы можем с уверенностью утверждать, что здесь должен быть

³После того, как демиург сотворил огонь, воздух, воду и землю, Он увидел, что здесь. «Если, однако, поставить иной вопрос — существует ли один космос или их на самом деле пять (т.е. есть додекаэдр. — Дж. В.), то, естественно, причин для затруднения будет куда больше. Что касается нас, то мы, согласно правдоподобным словам и указаниям бога, утверждаем, что существует один космос; но другой, взглянув на вещи иначе, составит себе, пожалуй, иное мнение. Как бы то ни было, оставим этот вопрос и начнем разделять роды, только что рожденные в нашем слове, на огонь, землю, воду и воздух» (*Timaeus*, 55d).

некий предел, после которого обычные геометрические тела не могут становиться *большими*. Такое заключение следует из утверждения Платона: мы «должны представить себе, что все эти [тела] до такой степени малы, что единичное [тело] каждого из перечисленных родов по причине своей малости для нас невидимо, и лишь складывающиеся из их множеств массы бросаются нам в глаза» (*Timaeus*, 56b-c). Из этого утверждения Платона следует, что мы не можем иметь род огня, чьи пропорции детерминированы, потому что его стороны имеют площадь, скажем, двух квадратных сантиметров, поскольку в таком случае мы имели бы род огня, пропорции которого совпадали бы с тетраэдром и который с необходимостью видим невооруженным глазом. Стало быть, очевидно, что платоновское бесконечное разнообразие размеров треугольников (которое в основе составляет двухмерные «атомы», из которых сделаны геометрические тела, как мы вскоре увидим) не достигает бесконечно большого размера по той причине, что было бы необходимо иметь видимые невооруженным глазом роды огня, воздуха, воды и земли в их основной геометрической структуре.

Теперь, когда ограничение больших размеров треугольников представляется очевидным, не ясно, каковым должно быть их ограничение для наименьших. В действительности нам приходится верить, что здесь могло бы и не быть реального предела наименьшего размера треугольников, который конституирует роды элементов, поскольку Платон говорит о «бесконечном разнообразии» основных треугольников⁴.

Так должен ли быть наименьший треугольник?

Существуют два пути, по которым можно продолжить рассуждения:

Вариант 1. Может воспроизводиться бесконечное разнообразие родов элементов, неотступно возобновляемых вплоть до бесконечно малого — столь малого, сколь мал самый меньший реальный треугольник, никогда не достигая его в действительности.

Вариант 2. Мы можем взять элементы размера a , который я определяю как размер элементов сравнительно большой, но все еще микроскопический, и элементы размера b , которые определяются по размеру меньшими, чем элементы размера a . Во втором варианте набора элементов размеров a и b мы можем увидеть, как определенное число треугольников может быть поделено на участки *между* этими двумя размерами.

⁴Читаем в 57d: «τὴν ποικίλιαν ἐστὶν ἄπειρα». ‘Поικίλιαν’ указывает на множество различных, или пестрых, единиц, из которых в конце концов сделаны геометрические тела, т. е. треугольники здесь прямоугольные и полуквадратные. Эти единицы суть (ἐστὶν) не ограничены (ἄπειρα).

Вариант 1 принимает во внимание обычные геометрические тела, которые становятся все меньше и меньше. С этой точки зрения один род треугольников x идентифицируется с конкретным размером, а другой род треугольников y идентифицируется со своим размером. Теперь, в некоторой точке треугольник становится столь большим, что он видим невооруженным глазом, так мы имеем определенный предел большего размера треугольников, который должен конституировать отдельные геометрические тела. Тем не менее Платон в действительности призывает к «бесконечному разнообразию» родов треугольников (так нам могли бы возразить, если бы мы заключили, что единственный путь обеспечения такой неопределенной вариативности родов треугольников заключался бы в том, чтобы продолжить движение вплоть до бесконечно малого основного треугольника).

Теперь рассмотрим вариант 2. Корнфорд представляет путь, каким образом определенное количество треугольников может быть произведено: возьмем обычный тетраэдр j , чьи равносторонние треугольные плоскости все одного размера. Также возьмем другое обычное геометрическое тело — октаэдр k , чьи стороны меньше по масштабу. Теперь мы имеем два обыкновенных геометрических тела, чьи треугольные плоскости кажутся в платоновской химии несовместимыми (рис. 2).

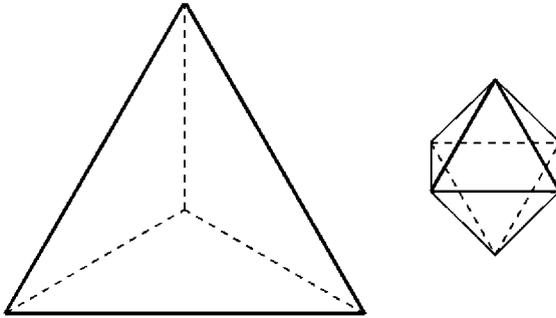


Рис. 2. Тетраэдр j и октаэдр k с очевидно несовместимыми равносторонними плоскостями

Именно в этом несоответствии нуждался Корнфорд. Нам следует спросить, как могут эти два обычных геометрических тела как-либо отреагировать друг на друга? Кажется, Корнфорд убеждает нас в том, что тетраэдр и октаэдр оба должны «распадаться» на конституирующие их равносторонние треугольные плоскости различных размеров x и y^5 .

⁵Cornford 1937. P. 237.

Далее, равнодействующие «свободные» равносторонние треугольники должны, в свою очередь, распасться на их прямоугольные (right scalene) треугольники (рис. 3)⁶.

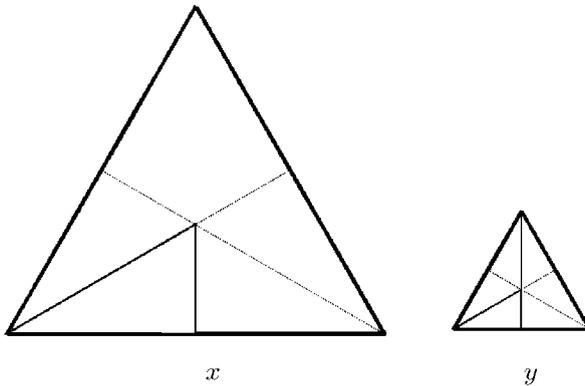


Рис. 3. Дезинтеграция двух равносторонних треугольников из рис. 2 на прямоугольные треугольники (x — левый, y — правый)

Теперь, как я только что представил в данном примере, должно казаться, будто *всякий* прямоугольный треугольник, который является результатом деления на три части (trisectioning) равностороннего треугольника x , не может состоять из тех же частей, которые являются результатом деления на три части равносторонних треугольников рода y (рис. 4).

Таким образом, для того чтобы тетраэдр j вступил в «реакцию» с октаэдром k , их элементы должны быть обнаружены на более «низком уровне». Основные прямоугольные треугольники должны быть обнаружены после конечного числа деления прямоугольных треугольников (рис. 5)⁷.

Таким образом, тетраэдр и октаэдр с различного размера плоскостями могут вступать в реакцию один с другим.

Далее, плоскости куба — квадратные, они сделаны из половинок квадратов (треугольников). Как в случае с тетраэдром, октаэдром и икосаэдром, существует целый ряд кубов, которые соответствуют разного рода земле. Корнфорд показывает, как кубы различных размеров могут вступать в реакцию один с другим. Вначале возьми куб с

⁶Ibid. P. 238.

⁷Ibid.

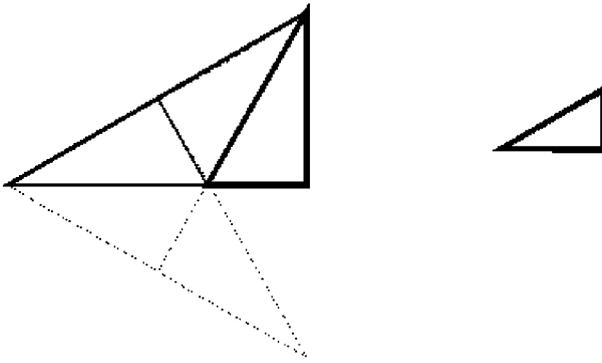


Рис. 4. Два прямоугольных треугольника из дезинтеграции прямоугольных треугольников из фигуры 3, все еще несовместимые

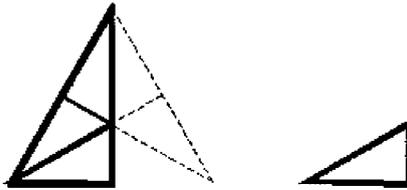


Рис. 5. Совместимыми в конечном счете являются прямоугольные треугольники, обнаруженные после конечного числа делений

плоскостями размера m . Возьми другой куб с плоскостями размера n , большего, чем размер m (рис. 6).

Эти две квадратные плоскости m и n могут разбиваться на половинки квадратов, и эти половинки квадратов могут вновь разбиваться на половинки квадратов, пока не достигнем корнфордских атомарных половинок квадратов (рис. 7)⁸.

Так, мы видим, как куб с плоскостями размера m может вступать в реакцию с кубом размера n . Сходства реакций прямоугольных треугольников и половинок квадратов очевидно.

Вариант 2, как только что было проиллюстрировано, есть то, как Корнфорд видит химию в платоновском «Тимее». Теперь я покажу, в чем его вариант не удовлетворителен.

⁸Ibid.

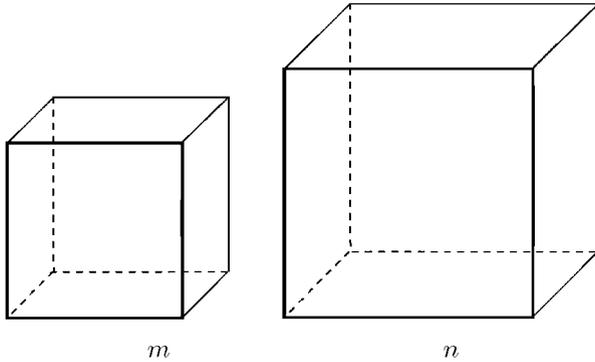


Рис. 6. Два несовместимых куба (m левый, n правый)

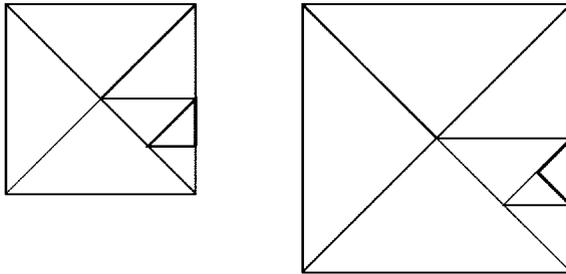


Рис. 7. Совместимые половинки квадратов могут быть найдены после конечного числа делений сторон кубов из рис. 6

Против варианта 2

Корнфорд указывает, что процесс состоит из деления любого данного равностороннего треугольника на шесть прямоугольных, а затем из деления всякого равнодействующего прямоугольного еще на три прямоугольных, и так «может продолжаться *ad infinitum*».

Тем не менее Платон не продолжает процесс неопределенно. Он останавливается на минимальном треугольнике $\langle \dots \rangle$ того же типа, который взят как атомарный. Затем он строит $\langle \dots \rangle$ равносторонний треугольник из шести равносторонних половинок...»⁹. Существует проблема, связанная с утверждением Корнфорда. Платон никогда явным образом не указывает, что процесс деления равносторонних тре-

⁹Ibid. P. 234.

угольников не продолжается неопределенно. Когда Корнфорд говорит о том, что разбиение треугольников не должно продолжаться *ad infinitum*, он комментирует *Timaeus* 57d-e. Прежде я приводил этот пассаж, и в нем попросту ничего не говорится о том, что предотвращало бы такую потенциально бесконечную делимость. Больше того, без подобной потенциально бесконечной делимости мы, в принципе, не можем утверждать, что существует бесконечное разнообразие основных треугольников.

Если мы последуем за требованием (demand) Корнфорда, согласно которому должен существовать основной прямоугольный треугольник, который никогда в действительности не делим, он должен обладать некоторым размером x . Мы знаем, что программа Корнфорда призывает к разнообразию ролей такого основного треугольника размера x . Прежде всего, он мог бы сохраняться сам по себе и формировать только лишь прямоугольные треугольники. Кроме того, он мог бы вступать в комбинации с другими прямоугольными треугольниками размера x , формируя равносторонние треугольники. И, наконец, шесть прямоугольных треугольников размера x могут вступать в комбинацию, формируя равносторонний треугольник. И последнее — прямоугольный треугольник размера x может комбинироваться с другими прямоугольными треугольниками, чтобы формировать образцы (patterns) треугольников (рис. 8)¹⁰.

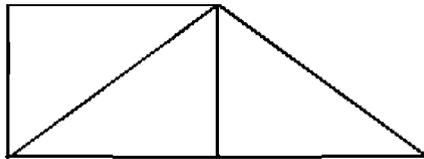


Рис. 8. Все три треугольника размера x

Отметим, что для любого такого образца существует лишь конечное число «реальных треугольников Корнфорда», потому что мы в действительности все еще не можем разделить какой-либо основной прямоугольный треугольник размера x .

Я сказал выше, что основной прямоугольный треугольник размера x должен быть определенной величины, чтобы геометрические тела могли иметь любой размер. Так программа Корнфорда ставит нас в трудное положение. Не имеет значения, насколько мал основной прямоугольный треугольник размера x , просто мы должны держаться

¹⁰Ibid. P. 237.

только тех соединений основных прямоугольных треугольников, которые *видны невооруженным глазом*. Если утверждение Корнфорда о том, что прямоугольные треугольники в действительности не могут распасться, корректно, тогда некорректна химия Платона. «Бесконечная делимость» треугольников, которую Платон явно упоминал, не может быть достигнута по той причине, что мы последовали утверждению Корнфорда о том, что Платон якобы не должен принимать во внимание возможные дальнейшие деления основных прямоугольных треугольников размера x .

Аргумент в пользу варианта 1

Что же тогда мы должны получить взамен, если отвергнем утверждение Корнфорда? Я полагаю, мы можем указать на «бесконечность деления» размеров треугольников, если примем во внимание потенциальную делимость *ad infinitum*. Я следую варианту 1 — позиция, при которой возможна потенциальная делимость вниз вплоть до бесконечно малого.

Платон знает «различные» виды огня, воздуха, воды и земли, но он рассматривает бесконечное разнообразие родов основных треугольников. Мы можем интерпретировать Платона, двигаясь по следующему пути. Огонь, воздух, вода и земля в некотором смысле другого онтологического порядка, чем конституирующие их треугольники, — огонь согревает или сжигает нас, воздухом мы дышим. В нашем каждодневном опыте мы встречаем множество «сортов вещей». Платон хорошо осведомлен об этом факте, и таким образом он вводит *виды* огня, воздуха, воды и земли. Как мы уже видели, различия между видами проявляются только в размерах обычных геометрических тел. Конечно, это происходит в каждодневном опыте, когда мы сталкиваемся только с *конечным* числом видов огня, воздуха, воды и земли.

Возможно, Корнфорд попал под влияние утверждения Платона: «На этом порождении и кончилась задача первого из первоначал. Но равнобедренный треугольник породил природу четвертого [вида], и притом так, что четыре треугольника, прямые углы которых встречались в одном центре, образовывали квадрат; а из сложения шести квадратов возникало восемь объемных углов, каждый из которых гармонично охватывается тремя плоскими прямыми углами. Составившееся таким образом тело имело очертания куба, наделенного шестью квадратными плоскими гранями. В запасе оставалось еще пятое многогранное построение, его бог определил для Вселенной и прибегнул к нему в качестве образца»¹¹ (*Timaeus*, 55b-c). Это утверждение под-

¹¹Есть разночтение в переводах древнегреческого текста на русский и англий-

разумеваает, что прямоугольные треугольники и половинки квадратов формируют те треугольники, которые являются атомарными. Тем не менее эта интерпретация данного пассажа не единственно возможная. Взамен мы могли бы сказать, что прямоугольные треугольники иногда комбинируются, чтобы сформировать равносторонние (рис. 9), из которых состоят тетраэдр, октаэдр и икосаэдр.

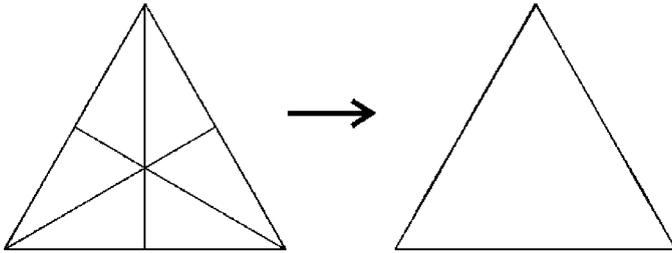


Рис. 9. Равносторонний треугольник, составленный из прямоугольных треугольников

Затем, следуя схеме Бруинса (1951), мы можем показать, как любой равносторонний треугольник мог бы стать тетраэдром, если бы ему нужно было «рассечь себя» правильным путем и «сложиться» в третьем измерении (рис. 10)¹².

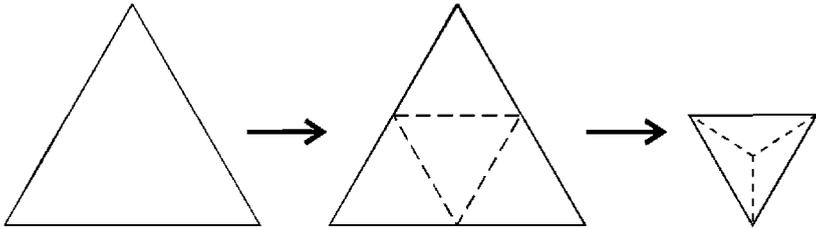


Рис. 10. Программа Бруина по формации тетраэдров (огня)

Реакция, показанная выше, — это преобразование треугольников, которое включает октаэдр в тетраэдры, например. Так, даже если мы

ский языки. По этой причине приводим перевод английской версии фрагмента, представленного Дж. Визинтайнером в оригинале статьи: «<...> первый из основных треугольников перестал действовать, когда осуществился <...> [эти] три геометрических тела, субстанция четвертого Качества (т. е. куб. — Дж. В.) порождается равнобедренными треугольниками» (*Timaеus*, 55b-c). — Примеч. пер.

¹²Bruins 1957. P. 272.

останемся верны настойчивости Платона, что «первый из основных треугольников прекращает действовать, когда он уже породил [тетраэдры, октаэдры и икосаэдры]», мы все еще допускаем возможность тетраэдров, октаэдров и икосаэдров, которые состоят из меньших плоскостей, чем исконные основные прямоугольные треугольники.

Интерпретация Бруинсом химии допускает также все меньшие и меньшие кубы¹³. Мы можем представить себе кубы, которые имеют стороны, меньшие в плоскости, чем оригинальные основные половинки треугольников.

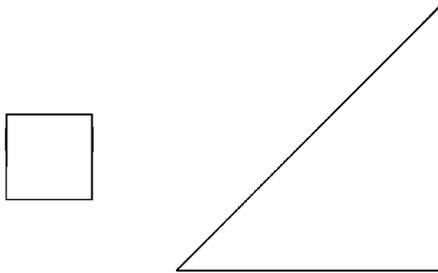


Рис. 11. Квадрат и половинка квадрата видятся несовместимыми

Теперь должно быть очевидным, как могут порождаться подобные кубы. Половинки квадратов могут быть разбиты на меньшие половинки квадратов, а затем может быть создан куб, меньший, чем оригинальная половинка квадрата.

На первый взгляд может показаться, что моя интерпретация не указывает на саму проблему — как главным образом происходят преобразования между разного размера треугольниками. Корнфорд указывает и объясняет эту проблему, предлагая один конкретный размер атомарного треугольника, тем самым ограничивая потенциальное бесконечное разнообразие родов. Случайные встречи геометрических тел совместимых родов кажутся более вероятными. Моя точка зрения не предполагает такого лимита на число треугольных родов. Совместимость геометрических тел различных размеров должна быть принята во внимание, учитывая некий вид единообразия и пропорциональности природы. Далее, это должна быть ситуация, где треугольники аналогичных родов *естественным путем производятся* без умозрительно запрета Корнфорда на роды, не соответствующие его атомарным треугольникам. Если я прав, тогда точка зрения Платона согласуется (squares) с современной химией в том, что не нужно накладывать

¹³Ibid. P. 278.

умозрительных ограничений на роды атомов или элементов. Это тот случай, когда вода (состоящая из нескольких элементов, как нам сегодня известно) в основном и формирует то, что формирует. Более редкие комбинации возможны (подобно перекиси водорода), и некоторые комбинации, возможные в мышлении (подобно составлению криптона и аргона), до сих пор не произошли в природе. Такого рода некоторые реакции являются общими и берут место не просто из комбинаторики. Платоновская химия может быть рассмотрена как включающая те треугольники, которые, по обыкновению, создают определенные составы без всякой на то причины, кроме как фундаментальной работы природы; здесь принимаются во внимание определенные размеры треугольников — более обыденные, чем другие.

Заключение

Мой взгляд на Платона, несомненно, отличается от взгляда современных ему атомистов. В моей интерпретации очевидно, что никакой действительный треугольник (будь то прямоугольный или полуквадратный) не может быть правильно назван атомом, из которого сделаны все треугольники и в конце концов все основные геометрические тела. Но можно утверждать, что конкретные роды воды и воздуха, которые мы находим в нашей каждодневно данной вселенной, являются, с точки зрения Платона, основными. То, что здесь не может быть редких родов элементов, созданных редкими треугольниками, все же, с моей точки зрения, не предопределено. Аналогично, согласно современной науке, редчайшие элементы состоят из атомарных структур, которые тем не менее иногда могут быть и неустойчивыми, и очень редкими, как элементы калифорний и плутоний, например, но все же, не все они существуют в принципе. Здесь Платон и современная наука стоят на одной ступени.

Так же рассматривается платоновская химия в отношении новых и редких составов. С точки зрения Платона, есть запрет на максимальный куб, тетраэдр, икосаэдр и октаэдр, но возможно интерпретировать платоновскую химию как принимающую во внимание — по крайней мере, в принципе — все большие и большие атомарные геометрические тела. Платоновская химия, когда допускает, что имеется неопределенное число потенциальных основных треугольников, может рассматриваться как прорыв в прогрессе химии. Представим, что определенные размеры треугольников очень редки и даже не могут вступить в реакцию (вещество, из них состоящее, похоже на благородные газы). Такие субстанции должны быть редкими, несомненно, как и геометрические тела, становящиеся в платоновской химии все больше и больше; «запрет» природы на громадные геометрические тела — это барьер опре-

деленной нестабильности. Это могло бы быть причиной, по которой на реакции, имеющие место в действительности, на самом деле можно взглянуть с точки зрения размеров всех природных элементов и с точки зрения Корнфорда, с его гипотезой основных треугольников, но мой вариант подходит к реактивности другим путем.

В любом случае моя интерпретация допускает бесконечное количество классов в пределах родов огня, воздуха, воды и земли. Безусловно, здесь могут быть определенные роды воды, например те, которые обычно обнаруживаются в нашем повседневном опыте, и здесь могут быть другие определенные роды для других элементов. Как мы сталкиваемся с меньшими и меньшими родами тетраэдров, так мы сталкиваемся с различными родами огня. Хотя платоновская химия допускает *неопределенное* количество классов в пределах видов, это еще не подразумевает, что здесь действительно имеется *бесконечное* число классов в пределах видов во всей вселенной. Моя интерпретация допускает бесконечное разнообразие размеров основных треугольников, равным образом как и бесконечное разнообразие классов в пределах видов элементов¹⁴.

Основная библиография

Bruins E. M. La Chimie Du Timee // Revue de Metaphysique et de Morale. 1951. P. 269–282.

Cornford Fr. Plato's Cosmology. London, 1937.

Diels W., Kranz H. Die Fragmente der Vorsokratiker. 6th ed. Berlin, 1952.

Friedländer P. Structure and Deconstruction of the Atom According to Plato's Timaeus // University of California Publications in Philosophy. 1949. Vol. 16. P. 225–248.

Heisenberg W. Natural Law and the Structure of Matter. London, 1970.

Plato. Timaeus / Transl. by R. G. Bury. Cambridge, 1989.

Rex Fr. Die Älteste Molekulartheorie // Chemie in unserer Zeit. 1989. Bd 23. S. 200–206.

¹⁴Я благодарен Др. Оуэну Голдину (Dr. Owen Goldin) из Маркеттского университета (Marquette University) и Д. Иоахиму Шуммеру (Dr. Joachim Schummer), а также служащим журнала «NYLE» за энтузиазм и искреннюю помощь при подготовке этой статьи к печати.

БЫТИЙНАЯ НЕГАТИВНОСТЬ СОФИСТА В УЧЕНИИ ПЛАТОНА

«Человеческое мышление нуждается в опорах, в чем-то, что играло бы конструктивную роль по отношению к нему, а иначе, предоставленное само себе, мышление вступает в процесс хаоса и распада»¹. Это высказывание можно посчитать описанием ориентира развития человеческих стремлений, которые представлены в философии Платона. Внутренний мир человека движется, душа постоянно познает: «душа сама по себе наблюдает общее во всех вещах» (*Тезетт*, 185d–185e)², тянется к «сущности» вещей, и источник ее активности и есть, по сути, сама эта «сущность».

Если принять данную позицию, то ее можно назвать, в самых общих чертах, одним из главных философских концептов учения Платона, поскольку он проводит оценку деятельности души, дает описание правильной ее деятельности и объяснение значения ценности такой деятельности. У Платона усвоение искусства знания бытия означает умение быть, бытийствовать; и усвоение это предполагает обличение того, каким образом создается видимость истинного знания. Такое обличение самомнения ложного знания ярко выражено в диалоге «Софист».

Диалог «Софист» посвящен формулировке определяющего высказывания о софисте, которое приводит к выявлению негативной стороны его души, и это выявление, в свою очередь, приводит человека к тому, что он становится способным избежать заблуждения простого «подражания», нарушающего его внутреннюю связь с космосом «видимым»; но за этими рассуждениями обязательно стоят рассуждения, касающиеся основ сущего и путей познания сущего. Платон утверждает фундаментальный установочный принцип, руководящий познанием бытия и жизнью вообще, которым должен обладать человек. Этот принцип заключен в разумном стремлении к началу космоса, к содержательному его подобию; и данный принцип выступает основанием, на фоне которого Платон рассматривает «душу» человека и сам процесс познания, проводит различие между истинным способом познания бытия и истинным способом проживания им своей жизни и ложным.

Аристотель считает само собой разумеющимся факт принадлежности познания душе, обязательности самого познания. Когда он разбирает различные вопросы, которые неизбежно поднимаются при попыт-

¹ *Мамардашвили М.* Лекции по античной философии. М., 1999. С. 247.

² *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 243.

© А. В. Тихонов, 2009

ке описать душу, то отмечает, что вопрос о том, что ей присуще познание, неоспорим, он принимается всеми философами (*О душе*, 408в). В диалоге «Софист» мы встречаем выражение стремления души к очищению, излечению. Зная бытие правильным образом, мы очищаем и обучаем душу, т. е. познанию бытия, что означает в конечном счете познание его причины, сопутствует очищению и обучению души.

Платоновская мысль о том, что человек не покинут, не оторван от бытия и не существует сам по себе, а есть элемент постоянно становящегося бытия, и от него же зависит сам процесс становления (воспринимает ли он в своей лучшей части идеальное бытие или нет), очень отчетливо прослеживается также в диалогах «Горгий» и «Государство». О тематической связи «Горгия» и «Государства» пишет и А. Койре, считая объединяющим моментом этих двух диалогов высказывания оппонентов Сократа относительно должного порядка человеческой жизни, который был бы весьма полезен для человека. Соглашаясь с позицией Платона, можно сказать, что видение очевидности преимущества «сильного» и «природного», а также преимущества «софистического» рассуждения над философским не позволяет человеку достичь «мудрости и здоровья души» («wisdom and health of the soul»)³.

Связь диалогов «Горгий» и «Государство» можно считать действительно существующей, так как проблема достижения мудрого и здорового состояния души присутствует в обоих этих диалогах. В диалоге «Государство» собеседник Сократа Фрасимах критикует понимание (а вернее — не обладает пониманием) «справедливости» и «добродетели», которое представляет Сократ, чем фактически провозглашает значимость софистики («справедливость как выгоду сильнейшего»). Но в диалоге «Софист» Платон проводит критику софистики уже с бытийных позиций, обращаясь к проблеме устройства всего бытия. «Софист» — это диалог, в котором Платон предлагает новую теорию Бытия⁴.

Что касается диалога «Горгий», то он, на мой взгляд, один из самых показательных диалогов раннего периода в том смысле, что в нем ярким образом представлена проблема соотношения человека и идеального бытия, в том числе и в ракурсе рассуждений о философии; помимо этого, поднятые в этом диалоге вопросы, касающиеся принципов государственного устройства, значимости философии, необходимости заботы о душе, Платон разрабатывает более детально в поздних диалогах. Человек есть элемент сущего, а значит, должен подчиняться тем законам, которые определены в идеальном бытии: быть «неизменным»

³ *Koyre A. Discovering Plato. New York, 1945. P. 65.*

⁴ *Каратини Р. Введение в философию. М., 2003. С. 137.*

и «изменчивым», ограничивать аффекты и поощрять душу к созерцанию «идей». Все эти задачи человеческого существа в своем чистом виде существуют до человека, над фактом его жизни: это вечность истины Высшего Блага, становление сущего, «идеи» и оформление стихии в сущее. Известно также, что одной из центральных проблем диалога «Горгий» становится проблема, касающаяся природы «добродетели», и здесь основная позиция Платона заключена в том, что добродетели научиться нельзя.

Содержание проблематики соотношения человека и идеального космоса в диалоге «Горгий» имеет свое внешнее выражение в споре о справедливости, об обладании силой, о наказании (что и есть критика «софистической риторики», сводящейся к основному вопросу — «как следует жить человеку?» (*Горгий*, 500c–500d)⁵. В диалоге Платон критикует ораторское искусство, которое способствует убеждению в своей ценности, но на самом деле в таком обманчивом, бессодержательном виде оно уводит душу в сторону от уподобления идеалу, и в этом и состоит существо этой критики, за которой поднимаются уже более серьезные этические и онтологические вопросы. Именно с этим и связан тот факт, что для Платона в этом случае «тирания и софистика неотделимы» («*tyranny and sophistry are inseparable*»)⁶.

Обличение софистики у Платона обладает определенным онтологическим обоснованием. Негативность занятия софистикой первично определяется Платоном как «великий и тягостный вид заблуждения... когда, не зная чего-нибудь, люди считают себя знающими это» («Софист», 229c)⁷. Но проблематика, касающаяся состава знания и оценки этого знания у человека, ярко выраженная на более раннем этапе творчества (например, и в «Апологии Сократа»), в «Софисте» выражается уже по-другому, с более глубоким собственным значением: ведь действие разума у Платона связано с творением «образов», которые происходят из истинного вечного бытия, выступающего основанием жизни человека.

У Платона возвеличивание своего незнания, обман, дилетантство и необоснованная убежденность в собственной правоте обладают космическим значением. Обратимся к тому, что Платон говорит здесь о «душе», о микрокосме: «заблуждающуюся душу должно считать безобразною и несоразмерною» (*Софист*, 228b–228d)⁸. Разлад в душе (между элементами наполняющего ее содержания), ее «несоразмерность», проистекает из того, что содержание души не соответствует действительному содержанию целого бытия; основание этого содер-

⁵ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 544.

⁶ Коуре А. *Discovering Plato*. P. 64.

⁷ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. С. 292.

⁸ Там же. С. 290.

жания заключено в схеме протекания всего бытия (и собственно бытийного основания). Эта мысль связывает диалог «Софист» с диалогом «Государство»; но в «Софисте» речь идет больше о том, что провозглашающий наличие порядка в своей душе, но не обладающий таким порядком, на деле утверждает беспорядок в качестве порядка, тем самым обрекая себя на отдаление от основания бытия. Не должно быть разлада в душе человека, так как нет такого состояния в основаниях всего сущего. Внутренний порядок души человека зависит от восприятия внешнего макрокосмического порядка. В «Софисте» Платон показывает, как направить в нужную сторону душу другого человека, стремящегося к знанию. Сама сущность этого платоновского предупреждения, этой заботы о другом скрывается, по-видимому, за тем различием в познавательной и обучающей деятельности человека, которое Платон фиксирует в шестом определении софиста, на первый взгляд позитивном, когда софист характеризуется им как тот, кто «очищает от мнений, препятствующих знаниям души» (*Софист*, 231e). Ведь в целом человек стремится к знанию, познает, наполняет свою душу знаниями, и это очень важно и существенно. Не стремящийся к познанию человек «не воспитан», «не очищен», «безобразен», а если — «чист», «прекрасен», «счастлив», его «душа получает пользу» (*Софист*, 230e). Но в этом, таком необходимом для человека занятии как раз и скрывается опасность софистики: в процессе наполнения человека знаниями, в процессе «вразумления», производимого софистом, поставленная этим «вразумлением» задача как раз и не решается. Софист, несмотря на то, что «устраняет мешающие знаниям мнения» (*Софист*, 230d), и, несмотря на то, что сам механизм «вразумления», направленный на других, работает безукоризненно, ничего не «устраняет» и не сообщает никакого реального знания о бытии, столь необходимого душе. И происходит так потому, что «все» знать нельзя, а именно так заявляют софисты о себе и о своем знании. Невозможно «περὶ πάντων ἐπιστήμη», невозможно «обо всем знание» (*Софист*, 233c), но именно этим и хвалятся софисты — в силу характера их обучающей деятельности, критикуемой Платоном.

Итак, в «Софисте» Платон говорит о невозможности «знания обо всем». Но если мы вспомним седьмую книгу диалога «Государство», то обнаружим совсем другое положение о возможности познания бытия как целого. В «Государстве» Платон называет «диалектиком» того, «кому доступно доказательство сущности каждой вещи» (*Государство*, 534b)⁹. Диалектик — тот, кто выделяет сущность вещи и обосновывает ее, но обоснование («доказательство») возможно только при обращении ко всему объему целого сущего, ко всем случаям его про-

⁹ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. С. 318.

явления (такое обращение часто называется в платоноведческой литературе «методом деления»).

«Диалектика» в целом тождественна «философии»: философия выступает возможностью «выдержать созерцание бытия», увидеть идеальный мир, и такое знание является самым важным в управлении государством. Философия — высший род знания для Платона. Философия направлена на постижение идеального основания бытия. А «диалектика» обладает еще и «доказательством» этого основания, а не только одной нацеленностью на его познание. В «Государстве» знание обо всем бытии в деталях — цель человеческого воспитания, познания, и это обстоятельство на первый взгляд противоречит тому, что Платон говорит о возможности «познания всего» в «Софисте». Мне представляется, что настоящего противоречия между этими позициями нет: все дело в том, что знание о бытии, по Платону, надо добыть, а для этого надо пользоваться именно философскими рассуждениями, которые не могут быть даны сразу. К восприятию бытия надо быть готовым, и эта готовность обеспечивается долгой подготовкой и воспитанием. Человек не в состоянии сразу преподнести готовое знание обо всем бытии; знание о каждой части бытия, о каждой его детали не может быть данным заранее. Только будущий правитель-философ «способен все обозреть» (*Государство*, 537с), т. е. только он способен изучить все сущее (о всеохватывающем характере философии Платон говорит и в шестой книге «Государства»), занимаясь и арифметикой, и геометрией, и теорией музыки, и астрономией. Обучение занятию философией стоит в системе воспитания. Человек не может рассуждать сразу готовыми идеями или сразу делать выводы на основании интуитивного постижения стихийных космических состояний, что есть «эристический способ рассуждения» (*Филеб*, 16с–17а), против которого выступает Платон.

Поэтому, первичная задача диалога «Софист» — выявление такого искусства, которое «очищает» душу, а не создает видимость очищения. Тема достижения знания напрямую связана с темой душевного состояния. Простое «подражание» космическим «образам» не годится, поскольку «подобие» несет в себе «мнимость», а вот творение «образа» в душе и есть само постижение истины бытия. Речь идет об усвоении искусства знания бытия, которое означает вообще искусство умения быть; и происходит это через обличение того, каким образом создается видимость знания.

Далее, все это рассуждение переносится в такую область, которую мы могли бы обозначить как область онтологии, причем Платон ссылается на философию Парменида как на уже существующую традицию отождествления внутреннего мира человека и умозритель-

ного космоса (237a–237b). Перемена планов рассуждения, смысловой сдвиг внутри диалога происходят следующим образом. Платон ставит вопрос: что значит факт того, что вообще есть софист? Что значит сам по себе тот факт, что кто-то, говоря об истине, говорит не о ней? Такой человек, следовательно, говорит не об истине, а о лжи. При этом его лживая речь «не впадает в противоречие». Что это значит? Платон в данном случае демонстрирует следующую мысль: если есть истина, которая является истиной бытия, то есть и соответственные этой истине непротиворечивые истинные высказывания. Ну, а раз есть непротиворечивые ложные высказывания, тогда, выходит, должно существовать нечто неистинное по отношению к бытию, или «небытие». «Платон утверждает, что истина отражает какую-то реальную действительность, тогда как ложь указывает на то, чего нет, т. е. на несуществующее, или небытие»¹⁰. Предполагаемая Платоном взаимобратная связь самого бытия и высказывания о нем выражается в следующих словах: «существование небытия» делает «ложь возможной» (237a), если бы не было «небытия», ложь не «произошла» бы («ἐτύγχετο»).

Поэтому необходимо согласиться с точкой зрения, согласно которой античная философия обладает «основополагающей идеей — идеей о психагогическом значении дискурса и об исключительной важности владения словом»¹¹. Если обратиться к отличию высказываний тех собеседников, которые выступают от лица самого Платона, и других, то становится ясно, сколь важно для Платона именно философско-содержательное описание сущего, а не поверхностно-обывденное или заведомо ложное. О ценности слова, философского рассуждения в большинстве случаев приходится судить, исходя из характера самой философии Платона; реже удается найти прямые высказывания об этом, например: «если бы она (философия. — А. Т.) была у нас отнята или бы ее совсем не существовало, мы ничего не могли бы высказать» (*Софист*, 260a). По-видимому, можно говорить о таком положении философии Платона, которым признается, что речь особого свойства подтверждает статус человека как части Космоса; более того, лучшая часть человека соответствует своей природой началу бытия, а это и есть свидетельство глубокой убежденности Платона в смысле поиска тех оснований, которые позволяют говорить о тождестве человека и начала бытия.

Если существуют знание об истине и ложь, то как тогда существуют бытие и небытие? Платон переходит к «диалектике бытия и небытия» после разбора того, что есть софистика, причем при полном от-

¹⁰ Каратини Р. Введение в философию. С. 138.

¹¹ Адо П. Что такое античная философия? М., 1999. С. 34.

существовании какого-либо изменения тематики обсуждения, заявления об изменении хода диалога. Получается, что вопросы бытийного устройства (сама эта «диалектика») образуют основу тех вопросов, которые касаются знания человека и его души и которые представлены в начале диалога. Платон подчеркивает, что софист не достигает истины в разборе нового рассуждения (в «диалектике»), следовательно, можно продолжить, его внутренний мир не может полностью представить себе весь Космос. Софист только лишь фиксирует явное противоречие в вопросе существования небытия, которое и так явно без особого философского разбора. Теперь же, после того как вводятся бытийные вопросы в тематику искусства познания, Платон предлагает рассмотреть существование небытия содержательно, «образно», изучая его философски, а не софистически.

Рассмотрение вопроса существования небытия приводит нас к учению Платона о бытии. В «Софисте» Платон разбирает философские учения, которые исследуют «бытие и небытие» (243в–246а), и сам характер бытия (246а–249d). Первое учение, которое говорит о бытии, обладающем «свойством единого», о бытии, которое является «единым и целым» (245а–245в) и в котором нельзя допускать существования небытия, Платон критикует за неправильное понимание «бытия» и «небытия». Если считать, что есть неделимое бытие, то тогда необходимо согласиться с тем, что это бытие все равно обладает частями, что уже будет предполагать нарушение единства, влекущее небытие. Простое отождествление единого и бытия приводит, по Платону, ко многим затруднениям, возникающим при анализе того, что есть это бытие. Платон показывает, что анализ характеристик такого бытия (отождествленного с единым) будет приводить нас к его отличию от единого. Следовательно, бытие (и небытие) должно быть рассмотрено по-другому. Далее Платон критикует вторую группу учений о бытии, в которой взгляды на природу бытия связаны с идеальной или телесной природой: первое направление при определении бытия «все сводит к телу» (246d), а сторонники второго считают, что «истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи» (246с). Первые критикуются Платоном за то, что они не понимают характера связи души и тела. Если людям, «сводящим все к телу», задать вопрос о том, что есть «справедливость, разумность и любая другая добродетель, а также их противоположности», и что есть «душа, в которой все это пребывает» (247в), то они не смогут дать ответ. Они не скажут, что все это есть «тела»; но они и не скажут, что всего этого не существует (раз это не является телесным по своей природе).

Таким образом, данный путь рассуждений о бытии не дает ничего в решении того, что есть бытие. А для Платона бытие всегда

предполагает стремление к своему началу. Бытие обладает «по своей природе способностью либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие» (247d–247e). Это значит, что когда речь идет о «способности» бытия, то имеется в виду микрокосмическое действие, движение души, приближение души к «подлинному бытию» (248a). Рассматривая бытие, нужно обращать внимание на связь бытия с его началом. Поэтому и те люди, которые говорят о «неподвижном» бытии идей (вторая тенденция рассмотрения бытия), также неправы, относя стремления души лишь к «становлению», а не к «совершенному бытию» (248e–249a), считая «бытие» неподвижным. Поэтому Платон считает, что правильный взгляд на бытие заключен в «приобщении» бытия к своей основе, и его характер, следовательно, «смешанный». Бытие необходимо признать «и движущимся, и покоящимся» (249a).

Эта же мысль развивается Платоном в диалогах «Филеб» и «Тимей», специально посвященных описанию бытия: бытие есть результат смешения космических состояний, таким образом идеи оформляют предоставленный материал. То, что Платон видит в наличном бытии именно «приобщение», «страдание», и «действие», говорит нам о том, что истинное бытие принимает исходящие от наличного бытия стремления, направленные на его достижение: душа, находясь в бытии, имеет отношение к его основе.

В результате Платон приходит к следующим выводам: сотворенное бытие есть смешение состояний (заданных еще до самого бытия) в гармонию. «То, чего достигает мысль, это всегда смешение, а не отдельные элементы»¹², и философия — «это наука открывать правила, Законы смешения сущностей»¹³. В «Софисте» показан «смешанный» характер бытия, что позволяет сопоставлять этот диалог с другим, более поздним — диалогом «Филеб», в котором также говорится именно о таком характере бытия.

В диалоге «Филеб» мы обнаруживаем постановку вопроса о природе «блага», сталкиваемся с представлением о некоторой его двоякости. Следуя У. Гатри, можно сказать, что в этом диалоге мы находим вопрос, поставленный еще в «Горгии» и касающийся того, что под словом «благо» Платон понимает разные вещи. Можно предположить, что совмещение разных смысловых установок в одном обсуждаемом предмете (не поднимающее в нем противоречия), есть специфическая черта философии Платона. Это обстоятельство и определяет дальнейшие детали его философской позиции. Принятие того, что «благо» бывает, с одной стороны, «чистое», а с другой — заключено в цельности и

¹² Каратини Р. Введение в философию. С. 139.

¹³ Там же.

«смешении», дает объяснение тому, что и «удовольствие» понимается Платоном двояко.

Обращая внимание на факт разных смыслов слова «удовольствие», Гатри пишет, что в одном случае Платон имеет в виду «все то, что более всего он не любил в общераспространенной точке зрения на удовольствие» («all that he most disliked in the popular notion of pleasure»¹⁴ (т. е. «удовольствие» как крайне негативное, неразумное стремление к инстинктивным переживаниям), а в другом — то, «что Филеб и такие, как он, не признали бы в качестве удовольствий вообще» («what Philebus and his like do not admit to be pleasures at all»)¹⁵. Я считаю, что содержание проблемы разных смыслов слова «удовольствие» открывается в том, что Платон называет «истинными» удовольствиями (*Филеб*, 62e–64a)¹⁶. То есть удовольствия не однородны, существуют разные удовольствия, и существуют удовольствия, сочетающиеся с «разумением». Поэтому нельзя совсем отрицать «удовольствие», нужно знать об «истинных удовольствиях», а также помнить о том, что само бытие так устроено: стихии оформляются разумом в «гармонию», и, следовательно, «удовольствия» контролируются «разумом». Это и составляет главный вывод диалога «Филеб».

Исследователь Т. В. Васильева считает, что «в «Филебе» идея блага рассматривается как единое благо, выражающееся в «разнообразии мира»¹⁷. В связи с этим очевидно, что выяснение значения понятия «благо» связано с описанием свойства всего сотворенного бытия и само становится бытием гармоничным и истинным. В «Филебе» затрагивается тема бытия и его становления, тема уподобления низшего высшему: «<... > каждое же определенное становление становится ради определенного бытия, все же становление в целом становится ради всего бытия», и «то, ради чего всегда становится становящееся ради чего-то, относится к области блага» (*Филеб*, 54c–54d). Здесь сформулирован онтологический принцип целесообразности всего бытия: сотворенное сущее всегда обладает своей целью, которая сама по себе есть природа идеального космоса (при этом мы знаем, что «становящееся», т. е. видимый космос, сам возможен потому, что имеет в себе возможность достичь блага, что обеспечивается имманентным скрытым присутствием вечного и истинного в мире, глубинным единством всего бытия). Сама же природа блага в этом диалоге представлена в синтезе, гармонирующем единстве, оформленном Разумом, в «смеше-

¹⁴ Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy. Vol. 5. The Later Plato and the Academy. Cambridge, 1978. P. 239.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. С. 62.

¹⁷ Васильева Т. В. Путь к Платону. Любовь к мудрости или мудрость любви. М., 1999. С. 53.

нии» безграничного и имеющего предел, в мере. Бытие находится в смешанном состоянии, благо выражается в этом состоянии и заключается в нахождении такого состояния. Об этом положении, которое является основным онтологическим выводом данного диалога (тем самым еще раз подтверждается правомерность сопоставления «Софиста» и «Филеба»), Ю. А. Шичалин пишет как о ситуации применения Платоном «метода смешения». Другими словами, этот автор считает, что выводы «Филеба» обязаны своим появлением тому обстоятельству, что Платон реализует «метод смешения», стараясь предоставить теоретическое подкрепление учению об идеях. Так или иначе, но в диалоге «Филеб» благо (по своей природе) заключается в разумном «смешении». При этом нельзя забывать, что для Платона благо существует также и в чистом виде, до и без сотворенного, что исключает его градацию, так как оно едино. Причиной благости «смешения» является благо само по себе; «сила» блага, выраженная в разумном смешении жизненных состояний, имеет место благодаря существованию самого блага; гармония, умеренность — благие из-за того, что благо вообще существует. Можно фиксировать совмещение позиций рассмотрения блага, причем в «Филебе» ярче выражена позиция рассмотрения блага в «смешении» (или в своем проявлении).

О «смешении» как о важном смысловом элементе диалога «Филеб», без которого нельзя понять характер соотношения микро- и макрокосмоса, пишет также и Г. Гадамер: «... Неразборчивое смешение всех фронесисов (фронесис — мышление, разум. — *А. Т.*) и всех гедоне (гедоне — удовольствие, наслаждение. — *А. Т.*) не могло бы гарантировать удачного исхода благого смешения, так как и то, и другое сами по себе оказываются различными по своей истинности. Итак, мы примем в смешение только самые чистые рода того и другого (истинные рода), а затем проследим, потребуются ли для такой жизни, которая представлялась бы самой желанной, еще и другие, менее чистые рода гедоне и фронесиса»¹⁸. Здесь речь идет также о том, что бытийное «смешение» несет характер «смешения» разумного, «чистого», а не хаотичного. В конце диалога Платон устанавливает приоритеты жизни человека, основанные на его учении о бытии («начала», с которыми должна соотноситься жизнь человека), — учении, которое содержит описание и бытийного смешения, и основания этого смешения.

Схема рассуждения Платона здесь такова: есть три начала: «истина», «красота» и «мера» (*Филеб*, 65в). Они являются идеальными чистыми данностями, что очевидно для Сократа и Протарха. Далее,

¹⁸ Гадамер Г. Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). СПб., 2000. С. 221.

что должен избрать человек, какой образ жизни? — Только тот, который будет сообразовываться и повторять в себе эти начала. Вместе с тем необходимо учитывать, что характер бытия — гармония смешения («смесь», которая «причастна мере и соразмерности» (*Филеб*, 64d–64e)), т. е. природе начала, а значит, и разум, и высшие удовольствия не могут существовать порознь. На вопрос об их значении, поставленный в начале диалога, Платон отвечает так: для человека на первом месте стоит «все относящееся к мере, умеренности и своевременности, и все то, что, подобно этому, принадлежит вечности» (*Филеб*, 66a). Следом идет «соответствующее» первому, т. е. «прекрасное, совершенное, самодовлеющее и все то, что относится к этому роду» (*Филеб*, 66b). Далее идут «ум и разумение», затем «свойства души» — «знания, искусства» и «правильные мнения» и, наконец, истинные «удовольствия» (*Филеб*, 66b–66d).

По поводу различия первого и второго Гатри соглашается с мнением Целлера: первостепенное для человека есть его «участие» в чистом идеальном бытии, а «соответствующее» этому есть следствия идеального бытия, находимые в мире сущего.

Итак, можно сказать, что в обобщенном виде характер сущего представляет собой «смешение» родов Вселенной, «идей». И, конечно, Платон это показывает еще в диалоге «Софист», когда рассуждает о бытии, о «гармонии» бытия (т. е. его сущности). Философ, по Платону, должен «различать все по родам» (*Софист*, 253d)¹⁹. Роды эти смешаны в сущем (тогда речь идет о познании идей в сущем, о детальном анализе состава какого-либо явления сущего), но философ узревает и роды чистые, как это будет показано в «Филебе». И в диалоге «Тимей» говорится о том же: Платон учит тому, что «космос обладает смешанной природой»²⁰. И правильно видит «смешанный» характер бытия именно философ, а не софист, так как только философ «различает все по родам» (*Софист*, 253d), прозревает состав гармонии. Философ способен «различить одну идею, повсюду пронизывающую многое» (*Софист*, 253d). Философ «различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною, и наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга» (*Софист*, 253d–253e).

Отсюда можно сделать вывод: состояния («роды» бытия: «движение», «покой», «тождественное», «иное»), определяющие сущее, являются идеями, которые связываются с сущим. Они, организуя сущее, взаимопереходят друг в друга, могут смешиваться, но могут и не сме-

¹⁹ Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. С. 324.

²⁰ Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. Кн. 1–2. Новосибирск, 1994. С. 150.

шиваться. Поэтому «бытие» и «небытие» есть во всем, так как все сущее есть объединение и разъединение «идей». Но при этом «бытие» и «небытие» не есть сами по себе «тождество» и «различие», Платон рассматривает их здесь в качестве описания сущего. Исходя из этого знания следует высказываться о бытии. И в «Софисте» основной смысловой мотив диалога «Пир» — о способе правильного разговора о бытии — получает теоретическое обоснование с наглядным примером практической ценности такого разговора и с наглядным описанием того, что происходит с душой, которой следует приблизиться к макрокосмосу. Это теоретическое обоснование, т. е. описание связи «души» человека и «образов» космоса, служит обоснованием различия философа и софиста.

Тот «сверхчувственный мир идей»²¹, о котором говорят комментаторы как о цели философского знания по Платону и описание которого занимает центральное место в его философии, включает в себе принцип содержания всего бытия в определенном порядке (установить этот принцип, обосновать его и было, по мнению Виндельбанда, той задачей, которая была поставлена в диалоге «Софист»). «Сущность», принадлежащая по своей природе «миру идей», согласно Платону, всегда видна во взаимосвязи локального душевного и причиняющего, определяющего наличное бытие. Эта связь выступает как определенная промежуточная познавательная цель (познающий нечто должен искать его связь с высшим, идеальным), как ступень к узрению самого Начала всего сущего. За идеальной по природе «сущностью» вещей, бытийных образований вообще стоит сама реальность, истина бытия, на которую нацелено, по Платону, действие души человека. Философ отличается от софиста тем, что обращен к истине бытия, и он закономерно оказывается наделен таким «божественным творчеством», которое происходит от этой истины; философ направлен на «образ» вещи («идею»), и это и будет знанием истины сущего, «сущности». Саму эту «сущность» необходимо описывать, исходя из тех характеристик «идеи», «образа» вещи, которые дает ей Платон в «Софисте», — «образ», «сопровожающий» вещи (*Софист*, 266с). Главная характеристика «образа» — сопровождение вещи, сопровождение не параллельное, внешнее, а творящее эти «вещи». Обращаясь к характеристикам того, что является «сущностью», необходимо видеть то, в чем Платон находил способ ее познания (именно предмет познания определяет характер познания), и такая попытка исследования, на наш взгляд, будет более продуктивной и более в духе философии Платона, чем, например, высказывание такого рода: «в диало-

²¹ Виндельбанд В. Платон // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М., 1995. С. 425.

гах среднего периода методом определения общих понятий выступает гипотеза»²².

Для характеристики идеального можно обратиться к сравнению диалогов «Парменид» и «Софист». Гегель утверждал, что эти диалоги (а также «Филеб») посвящены «идеям», поскольку говорят нам о «чистых мыслях»²³. В. Соловьев также объединяет содержание этих двух диалогов, объединение это выражено термином «положительный идеализм». По Соловьеву, в этих диалогах Платон ставит проблему сопряженности идеального мира и мира «чувственного», допуская в «диалектике» наличие связи идеального бытия с бытием второстепенным, тем самым второстепенное бытие начинает приобретать собственное бытийное значение. Все логические выводы «Софиста» и «Парменида» указывают на то, что «идеальный космос в целом»²⁴ (не само Начало) предполагает в себе некоторое различие, иначе сущность «чувственного» мира не ясна: «таким образом, между двумя мирами оказывается нечто общее, открывается логическая точка соприкосновения между мыслительным небытием в мире идей и реальным небытием в области явлений»²⁵. Но это общее, считает Соловьев, по-настоящему Платон выразил в диалоге «Пир» учением об Эросе. Видимо, следует согласиться с тем, что диалоги «Софист» и «Парменид» посвящены, если говорить в общем, одному предмету: описанию схемы устройства бытия, а также тому, как эту схему следует познавать. Этому же, на наш взгляд, посвящен и диалог «Пир», только в нем описывается бытие одной «идеи», а не всего мирового устройства в целом.

Можно предположить, что в диалоге «Софист» «диалектика бытия и небытия», следующая в тексте после первых определений софиста, есть рассуждение о бытии, о том, что есть истинное сущее для человека и каким образом оно существует. В рассуждении о «небытии» ставится цель не просто уличить софиста в том, что он говорит ложь, а показать, что софист не причастен к восприятию «идей». Обвинение софиста в «подражании» есть обвинение в нежелании видеть связь между началом бытия и локализованными, индивидуальными и материальными элементами этого начала. Поэтому и переход в «Софисте» от определения и описания самого софиста к онтологии «бытия» и «небытия», о котором мы говорили выше, не случаен. Такое онтологическое значение данного диалога, по свидетельству более поздних платони-

²² *Михаленко Ю. П.* Античные учения об индукции и их современные интерпретации // Зарубежное философское антиковедение. М., 1990. С. 61.

²³ *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб., 1994. С. 159.

²⁴ *Соловьев В. С.* Платон и Плотин (статьи из Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона) // Платон: Pro et contra. Платоническая традиция в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 2001. С. 381.

²⁵ Там же.

ков, видится и в «среднем» платонизме: «Согласно великому Ямвлиху, предметом настоящего диалога является подлунный демиург. Ибо он — создатель отображений и очиститель душ, постоянно отделяющий их от логосов, способный к перемене <...> Вовлеченный в демиургию воплощенных в материи вещей, он связан с небытием, объемля материю <...> Искусство разделения подражает истечению сущего из единого»²⁶. Понятно, что приведенный отрывок обрисовывает такую позицию автора этого комментария, которая показывает, что диалог «Софист» очевидным образом демонстрирует, что в учении Платона оказываются два начала, лежащие в основе всего. Конечно же, не все философы-платоники видели в учении Платона провозглашение двух бытийных начал. Гермодор Сиракузский, ученик Платона, написавший о нем книгу, учил тому, чему, по его мнению, учил сам Платон: материя — это «неопределенная (неоформленная) возможность стать большим или меньшим»²⁷. И с точки зрения Гермодора это так и есть, и по-другому быть не может, только он сильнее, чем Платон, подчеркивает, что материя не есть «первый принцип», «поскольку она сама по себе не активна и не может творить»²⁸, и поэтому Платон, с его точки зрения, говорил об одном начале, а не о двух, где второе — темное, т. е. материальное. Тут же можно упомянуть и о Прокле, считающем, что, «по мнению Платона, первое начало есть подлинное единое и только оно»²⁹, и доказывающем, что содержание диалога «Софист», противоречащее этому выводу, «не выражает подлинных воззрений Платона»³⁰.

Но если обратиться и к Ямвлиху, и к его комментариям «Софиста», мы увидим, что здесь (помимо того, что речь идет о начале бытия с позиции мистико-физического описания сущего и учитывается рассуждение Платона о софистике как «искусстве разделения», которая может быть «благородной» (это философия), а может и не быть такой) главное заключено в связи софистики с родами бытия: низшей — с низшим и высшей с высшим. Здесь для нас важно то, что мы вслед за Ямвлихом или за Проклом видим в содержании диалога «Софист» определенную онтологию. И если это так, если этот диалог призван решать вопросы природы начала бытия, то тогда получается, что Платон связывает свои рассуждения с областью идеального как истинного в бытии, не обратившись к которому софист обрекает себя на отдаление от единого начала.

В «Софисте» представлены два вида «искусства подражания». Одно из них творит образы, исходя из постижения «идей», заключенных

²⁶ Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона. СПб., 2000. С. 61–63.

²⁷ Диллон Д. Наследники Платона. СПб., 2005. С. 229.

²⁸ Там же. С. 232.

²⁹ Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона. СПб., 2006. С. 508.

³⁰ Там же. С. 507.

в сущем: «кто-либо — соответственно с длиной, шириной и глубиной образца, придавая затем еще всему подходящую окраску, создает подражательное произведение» (*Софист*, 235d–236c). Второе — «кажется подобным прекрасному, хотя при этом и не исходит из прекрасного» (*Софист*, 235d–236c); как видим, этот путь не исходит из идеального. Создается, таким образом, «призрак», не относящийся к истине бытия. Можно тогда предположить, что и в диалоге «Парменид» присутствует эта же мысль, которая уже имеет в данном случае следующую форму: без единого (т. е. без идеального, принципиального) вообще ничего не может быть. То есть в обоих диалогах Платон уделяет огромное внимание значимости следования «единому», чистой идее.

Если изучать комментирующую сочинения Платона литературу, чтобы составить себе некоторое представление о том, что за содержание скрыто за словом «идея», то единообразного толкования философского смысла этого понятия мы не найдем. Единообразие сводится к тому, что признается факт сосуществования различных смыслов, стоящих за этим словом, данных самим Платоном, и этот факт начинает обозначаться уже в раннем творчестве Платона. Но об этом говорится и в «Учебнике платоновской философии» Алкиной, где указано, что «умопостигаемое бывает первичным (идеи) и вторичным (эйдосы в материи, неотделимые от материи)»³¹. Об этом говорит и М. Хайдеггер, фиксирующий факт явной двойственности значения слова «идея»: в диалоге «Государство» (миф о «пещере»), по его мнению, говорится о том, что Платон, описывая «идеи» как мир истины, говорил о них как о виде этой истины и одновременно как о природе истины. С одной стороны, «идея» видится за предметом; это и есть тот вид, который истина принимает для познающего человека. В этом случае, по Хайдеггеру, Платон говорит о соотношении первоначального «света» с миром, где существует человек. Другой смысл слова «идея» заключен в том, что она «не всего лишь позволяет чему-то иному самооявляться (за ней), она сама есть то сияющее, которому единственно принадлежит она в сиянии себя самой»³². Идея в своем высшем значении при этом остается не просто некоторой замкнутой областью, а именно является тем, что «совершает присутствие. . . того, что есть сущее»³³; т. е. является основанием и истинным содержимым сущего. Этим подчеркивается мысль Платона о необходимом соотношении высшего бытия и низшего: высшее бытие не может стоять вне низшего в замкнутом виде.

В диалоге «Софист» определение софиста связано с проблематикой

³¹ Алкиной. Учебник платоновской философии // Платон. Собр. соч. Т. 4. М., 1994. С. 628.

³² Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Историко-философский ежегодник '86. М., 1986. С. 266.

³³ Там же.

соотношения человека и идеального бытия: софист препятствует этому соотношению тем, что говорит о сущем, не представляя его сущности. Порядок сущего необходимо знать, а обладание мнимым знанием о сущем без знания его порядка есть, по Платону, свидетельство заблуждения души и, следовательно, потери ее связи с бытием идеальным. Принципы, организующие бытие, должны быть адекватно выражены, иначе душа человека впадает в болезненное состояние. Мы выясняем, что существует связь между знанием о бытии и состоянием души. Платон производит критику софистики в диалоге «Софист» (как и критику «тирании» в диалоге «Горгий»), исходя из представлений об устройстве бытия: в душе должны быть отражены «образы» космоса, и роды бытия должны быть рассмотрены через составляющие его идеи и через соотнесение со своим началом.

Резкий переход к «диалектике бытия и небытия», представленный в диалоге, совершенно оправдан в рамках философии Платона: отталкиваясь от того, какова должна быть душа человека, мысль Платона идет к описанию действительного содержания души, т. е. к знанию о бытии. Мы замечаем, что принципы философии Платона выражаются и в форме изложения материала, в композиции диалога. Платон фактически ставит вопрос: каким должно предстать бытие перед познающим человеком (душой)? Как должно быть выражено бытие?

При решении этих вопросов освещаются проблемы, касающиеся определения «идей», природы бытия и действительного значения «бытия» и «небытия». «Идеи» существуют для содержания и конструирования сущего, сущее есть следствие «смешения» различных «идей», «бытие» и «небытие» не есть онтологические противоположности, а характеристики сущего вообще, подчеркивающие его «смешанную» природу. Содержание диалога «Софист», таким образом, дает нам возможность в определенной мере окончательно говорить о том, что есть «идея» в философии Платона. В диалогах «Пир», «Софист», «Парменид» происходит оформление учения Платона об «идеях». Необходимо говорить о двух смыслах употребления слова «идея» в философии Платона, относя одно значение этого слова к своей чистой собственной области, а второе — к связанности с сущим.

«Идея» в философии Платона относится и к явлению космическому (чистому, организующему сущее), и к явлениям сущего (явлениям целого сущего, «всего сущего»³⁴, стремящимся к началу). «Смешанный» характер наличного бытия, представленный в «Софисте», объясняется тем, что «идея» как собственное образование принадлежит к тому, что стоит над наличным бытием, но также имеет отношение к

³⁴ Светлов Р. В. Платонический философский lexicon // Академия. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 3. СПб., 2000. С. 384.

этому бытию, миру становления. В диалоге «Софист» это рассуждение связано с рассуждением об онтологической необходимости умения понимать бытийную схему, природу «идей».

Литература

- Адо П.* Что такое античная философия? М., 1999.
- Васильева Т. В.* Путь к Платону. Любовь к мудрости или мудрость любви. М., 1999.
- Виндельбанд В.* Платон // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М., 1995.
- Гадамер Г. Г.* Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). СПб., 2000.
- Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб., 1994.
- Диллон Д.* Наследники Платона. СПб., 2005.
- Каратини Р.* Введение в философию. М., 2003.
- Мамардашвили М.* Лекции по античной философии. М., 1999.
- Михаленко Ю. П.* Античные учения об индукции и их современные интерпретации // Зарубежное философское антиковедение. М., 1990.
- Рассел Б.* История западной философии и её связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. Кн. 1–2. Новосибирск, 1994.
- Светлов Р. В.* Платонический философский lexicon // Академия. Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 3. СПб., 2000.
- Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // Историко-философский ежегодник '86. М., 1986.
- Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy. Vol. 5. Later Plato and the Academy. Cambridge, 1978.
- Koyre A.* Discovering Plato. New York, 1945.

А. ШУФРИН

АСПЕКТЫ БЕСПРЕДЕЛЬНОГО У КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО*

А. Беспредельность Бога

В энциклопедиях до сих пор встречается точка зрения, согласно которой греческая мысль атрибутирует беспредельное (τὸ ἄπειρον) Богу начиная только с неоплатоников. Плотин был первым философом,

* Перевод с англ. Г. И. Беневича по изд.: *Arkadi Choufrine* (Аркадий Шуфрин). *Gnosis, Theophany, Theosis. Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background* // *Patristic Studies*. Vol. 5. Peter Lang, 2002. P. 159–212. В публикации на русском языке сохранено авторское оформление отсылок.

© А. Шуфрин, 2009

© Г. И. Беневич, 2009

который применил этот традиционный атрибут чистой материи¹ и нечистого наслаждения² для описания высшего метафизического начала, «Единого»³.

До сих пор в объяснении этого сдвига нет консенсуса. С одной стороны, процесс начался уже у Филона, что наводит на мысль о влиянии Востока⁴. С другой — можно рассматривать этот сдвиг как возвращение греческой мысли к ее собственным досократическим корням⁵.

¹Для Аристотеля материя — это возможность, которая не может стать действительностью; таким образом, это бесконечное становление (*Phys.* 206 a15–25).

²Для Платона наслаждение, смешанное с противоположным ему страданием, не очищенное умеренностью, может по своей интенсивности расти до бесконечности (*Phlb.* 31a; 44e–45c; 52c).

³«В классической греческой философии бесконечность представляет собой бесформенный субстрат, не имеющий определенных черт и какой-либо определенности. Это слово уничижительное. Нечто хорошо постольку, поскольку оно ограничено формой <...>. Платон не мог помыслить Бога (или Божественное) как бесконечное. Если Бог совершенен, то он должен представлять собой принцип предельности <...>. Плотин занимает место между Платоном и христианскими богословами, которые <...> рассматривают бесконечность как первый божественный атрибут. Плотин приложил понятие бесконечного (ἄπειρον) или безграничного (ἄοριστον) к двум разрядам бытия. Во-первых, он приложил его к материи, которая дурна, поскольку внутренне тяготеет к бесформенности. В этом он продолжил философскую традицию. Но, во-вторых <...>, он назвал Ум бесконечным из-за его беспредельной мощи» (Owen, *Infinity*, 190–191). Этот последний тезис Оуэна, однако, неточен, поскольку Плотин называет беспредельным (ἄπειρον) из-за Его мощи (или силы) не «Ум», а «Единое», которое он по той же причине называет большим, чем «Ум», или «Бог» (*Enn.* 6.9.6.11–13). Следовательно, Оуэн неправ, когда говорит: «история термина ἄπειρον воспрпятствовала [Плотину] приложить его <...> к Единому» (Owen, *Infinity*, 191).

⁴«Переоценка Бесконечного совпадает по времени с влиянием восточных учений. Один из первых, кто характеризует Бога как бесконечного, — это александрийский иудей Филон» (Cohn, *Geschichte des Unendlichkeitsproblems*, 57). Под «переоценкой» Кон имеет в виду только то, что «Филон заходит [в своем понимании] трансцендентности Бога так далеко, что характеризует Его как, буквально, лишённого свойств, ἄλοος, поскольку никакое свойство не может достичь Его возвышенности. Вместе с тем он, однако, на платонический манер называет бесконечной также материю» (Ibid., 58). Смешение этих двух моментов — «переоценки бесконечного» и приписывания беспредельности Богу — возможно, и объясняет точка зрения Мортли, утверждающего: «Вольфсон показывает, что понятие беспредельности [Бога у Филона] подразумевает непостижимость» (Mortley, *Connaissance*, 5; ссылка на Wolfson, *Philo*, 2:94–164). Вольфсон этого не «показывал» уже потому хотя бы, что не придерживался — и правильно — подразумеваемой посылки. Легко убедиться (используя, например, *Thesaurus Linguae Graecae*), что Филон нигде не употребляет термин ἄπειρον применительно к Богу. По взвешенному выражению Анри Гуйо, «Филон ввел <...> в греческую спекулятивную мысль иудейское понятие если не бесконечности Божества, то, по меньшей мере, Его неопределенности» (Guyot, *L'infinité*, 32).

⁵Согласно Теодору Синнайгу, «после Аристотеля имеет место своего рода разрыв [в истории философского использования термина ἄπειρον]. Под влиянием Аристотеля [это понятие] <...> имело преимущественно негативный оттенок <...>. Поздние платонические школы все больше настаивали на позитивном представле-

Можно посмотреть на Климента и в той, и в другой перспективе. Климент берет интуицию Филона о «неподобии» Бога всему тварному, и делает еще один шаг, говоря о Его невыразимости как *абсолютной*⁶. В то же время он предвосхищает обращение Плотина к досократикам в связи с вопросом о беспредельности, когда приводит в доказательство знаменитое высказывание Фалеса: «Что есть Божество? — То, что не имеет ни начала (ἀρχήν), ни конца (τέλος)»⁷ (*Str.* 5, 96.4.). Однако Климент идет дальше этого.

Для Климента-платоника признать (вслед за Фалесом), что Божество не имеет ни начала, ни конца — значит предвосхитить отождествление Платином Божества с «Единым» Первой гипотезы Платонова «Парменида». Последнее беспредельно именно в том смысле, что не имеет ни начала, ни конца⁸. Однако именно Климент еще до Плотина сделал этот решительный шаг в сторону неоплатонизма (если

нии о бесконечности <...>, так же как для Анаксимандра ἄπειρον было источником, от которого вещи получали существование и в который они возвращались» (Sinnige, *Matter and Infinity*, 8). Джон Рист проводит параллель между «новым акцентом Плотина на беспредельности (infinity) “Единого” и «нововведениями и улучшениями Мелисса в отношении Парменидовой Сферы»: «Оба следуют в одном русле, хотя и с разной степенью изощренности. Мелисс делает Единое беспредельным по протяженности; Плотин делает его беспредельным по силе» (Rist, *Monism*, 339–340). Ср., однако, наблюдение Леонардо Тарана, основанное на его отличающемся толковании Парменида: «[Мелисс] не “исправлял” Парменида относительно бесконечности (infinity), ибо Парменид не утверждал, что бытие “конечно”» (Ταράν, *Parmenides*, 154). О Мелиссе см. также ниже примеч. 7.

⁶ Согласно Вольфсону, Бог у Филона может быть «описан только в терминах, которые непосредственно утверждают Его неподобие другим вещам, таких, например, как нерожденный (ἀγέννητος) <...>, непостижимый (ἀκατάληπτος), <...> незримый (ἀόρατος), неописуемый (ἀπερίγραφος), невыразимый (ἄρρητος)...» (Wolfson, *Philo*, 2:126f). Мортли выводит из этого свой собственный тезис о том, что Филон, *несмотря на его признание ограниченности любого богословского языка, допускает*, что какие-то атрибуты могут приписываться Богу; для Климента же, напротив, «никакое слово Его “схватить” не может» (Mortley, *Connaissance*, 75). Осборн делает сходный вывод — для Климента *все* имена Божии неверны — из *Str.* 5.82.1 (Osborn, *Philosophy*, 30).

⁷ *Str.* 5.96.4. — Для элеатов, по крайней мере, было естественно видеть начало и конец как пределы (τὰ πέρατα) и, следовательно, то, что не имеет ни того, ни другого — как беспредельное (ἄπειρον). Так, для Мелисса бытие ἀρχήν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἄπειρόν ἐστιν (не имеет ни начала, ни конца, но беспредельно) (*D.-K.*, 2nd ed., 1:143.10f; ср.: *Ibid.*, 143.14–15). В тексте, приведенном в *D.-K.*, значение «конец» в высказывании Фалеса также передается словом τελευτή, а не τέλος (*Ibid.*, 6.5; то же у *Diog. Laert.* 1.36). Климент, возможно, наследует другой традиции, или намеренно вносит изменение (τέλος — технический термин в непосредственно предшествующем отрывке, *Str.* 5.95.1–96.3).

⁸ Платон, *Parm.* 137 d. — Поскольку в *Пармениде* Платон имеет дело с проблемой, поставленной парадоксом Зенона, он там использует термин ἄπειρον в этом элеатском смысле, отличном от того, который этот термин получает затем у него в *Филебе* (ср. выше примеч. 2). О параллелях между «гипотезами» Парменида и парадоксами Зенона см. в Sinnige, *Matter*, 106–8.

признать вслед за Э. Р. Доддсом, что учение о Едином — его самая существенная часть⁹.

Эрик Осборн был, возможно, первым, кто указал, через 30 лет после пионерского исследования Доддса, что говоря о Боге как о τὸ ἕν («Едином») и ἄπειρον («беспредельном»)¹⁰, Климент основывает свое богословие на Первой гипотезе *Парменида*¹¹. Более того, как можно заключить из работы Эккегарда Мюленберга, у Климента мы находим самое раннее, по крайней мере после досократиков, авторитетное свидетельство о приложении термина ἄπειρον к Богу и богословской интерпретации Первой гипотезы¹². К сожалению, ни Мюленберг, ни Осборн не заметили содержательного различия между *Парменидом* и его эллинистическими толкованиями. Не удивительно поэтому, что они не заметили уникальности истолкования Климентом «Единого». Для Осборна Климент «лишь выразил идею Первой гипотезы в христианском контексте»¹³. Однако я считаю, что отталкивание Климента от Платона было радикальным, поскольку в *Пармениде* понятие «Единого» является лишь объектом размышления над парадоксами языка, в то время как у Климента оно впервые становится инструментом размышления над парадоксами Бога.

Первым и, возможно, единственным ученым, который заметил первенство Климента, был Джон Уиттакер¹⁴. Его интерес, однако, был сосредоточен не столько на понимании Климента, сколько на возможности почерпнуть из его текста свидетельство в пользу «существования уже до Плотина богословской интерпретации Первой гипотезы»¹⁵. Уиттакер обнаружил близкое сходство между *Str.* 5.81.5–6 и знамени-

⁹Dodds, *Parmenides*, 131. — Доддс заходит, возможно, слишком далеко, утверждая, что «*Эннеады* были не отправным пунктом неоплатонизма, но его интеллектуальной кульминацией». Можно, однако, согласиться с ним в том, что именуемое *средним* платонизмом, включая «философское мышление двух первых веков христианской эры <...>, [было] <...> темным, путанным и беспомощным, какой и бывает обычно переходная мысль <...>. Но Плотин <...> выстроил из этого малообещающего материала сооружение, о котором некоторые из его предшественников могли мечтать, но создание которого было совершенно не в их силах (Ibid., 140).

¹⁰*Str.* 5.81.6.

¹¹Dodds, *Parmenides*, 29. — Доддс снисходительно упоминает высказывание Климента (в *Paed.* 1.71.1) о том, «что Бог — это ἕν (а не τὸ ἕν) («нечто единое» [а не «Единое»]) καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἐνός καὶ ὑπὲρ αὐτῆν μονάδα (и по ту сторону Единого и превыше самой монады)» (Dodds, *Parmenides*, 132, примеч. 1), не замечая, однако, что Климент называет Бога τὸ ἕν в *Str.* 5.81.6, и опирается там на *Парменида*.

¹²Mühlenberg, *Unendlichkeit*, 29–76. — Однако уже последователи Валентина прилагали к Отцу эпитет ἀπείρατος (cf. *Str.* 5.81.3), как заметил Ле Боллуек (Le Boulluc, *SC* 279, 24, где он дает и нужные ссылки).

¹³Osborn, *Philosophy*, 27.

¹⁴Whittaker, *Comments*, 155–72.

¹⁵Whittaker, *Comments*, 159.

тым отрывком Алкиноя (*Didaskalikos* 165.4 et seq. Ed. Hermann). Он также возводит оба отрывка к Первой гипотезе *Парменида*. Поскольку, с одной стороны, сходство между Климентом и Алкиноем идет дальше *Парменида*, как их возможного общего источника, а с другой — Климент выказывает знакомство с Первой гипотезой большее, чем могло бы следовать исключительно из его знакомства с отрывком Алкиноя (в частности, Алкиной ничего не говорит ни о τὸ ἓν [«Едином»], ни о ἄπειρον [«беспредельном»]), Уиттакер заключает, что «[и Климент, и Алкиной] основываются на имеющем богословскую направленность среднеплатоническом комментарии к “Пармениду”, или, по крайней мере, на среднеплатонической богословско-метафизической рецепции Первой гипотезы»¹⁶. Таким образом Уиттакер (хотя и не отвергает априори вслед за Доддсом оригинальность Климента¹⁷), похоже, не верит, что идея бесконечности играет какую-то роль в мысли самого Климента. Тем не менее филологические наблюдения Уиттакера над отрывком из Климента, в котором тот обсуждает природу Единого (οὐδὲ μὴν μέρη τινὰ αὐτοῦ λεχτέον; ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἓν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον, οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον νοούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρας — *Str.* 5.81.6), послужили отправной точкой для настоящего исследования.

Согласно Уиттакеру, ключевым для понимания Климентовой идеи бесконечности является в приведенном отрывке термин ἀδιάστατον. До Климента этот термин, похоже, не появляется ни в каком контексте, имеющем отношение к бесконечности или беспредельности¹⁸. Поэтому

¹⁶Whittaker, *Comments*, 158. — Дитмар Вырва, не зная, видимо, о статье Уиттакера, предполагает зависимость Климента от Алкиноя. Но, несмотря на лучшую структурную позицию, Уиттакер в конечном счете не говорит о Клименте больше, чем Вырва, который замечает только, что «здесь бросается в глаза влияние школьного платонизма» (Wyrgwa, *Platonaneignung*, 272, примеч. 10–11).

¹⁷Доддс ставит Климента в один ряд с Филоном, о котором говорит: «...его эклектизм свойства скорее галочьего, чем философского. ...; всякая попытка вывести стройную систему из [него], кажется, обречена на провал» (Dodds, *Parmenides*, 132, примеч. 1). Согласно Доддсу, и Климент, и Филон «в том, что касается отождествления Бога с высшей монадой, находились под сильным влиянием неопифагорейских спекуляций, центром которых долго была Александрия» (*Ibid.*).

¹⁸Это следует из статьи Уиттакера. Уже у Плотина вместе с тем можно найти примечательный отзвук языка Климента: εἰ γὰρ αἰὼν ἐστὶ ζωὴ ἐν στάσει ... καὶ ἄπειρος ἦδη, εἰκόνα δὲ δεῖ τοῦ αἰῶνος τὸν χρόνον εἶναι <...> ἀντὶ <...> ἀδιάστατου καὶ ἐνὸς εἶδωλον τοῦ ἐνὸς τὸ ἐν συνεχείᾳ ἐν, ἀντὶ δὲ ἀπείρου ἦδη καὶ ὅλου τὸ εἰς ἄπειρον πρὸς τὸ ἐφεξῆς αἰεὶ, ἀντὶ δὲ ἀθρόου ὅλου [del. τὸ κατὰ μέρος ἐσόμενον] καὶ αἰεὶ <τὸ κατὰ μέρος> ἐσόμενον ὅλου. (Ибо, если вечность — это жизнь в покое <...>, и она уже беспредельна, а время должно быть образом вечности <...>, то как изображение Единого, вместо неделимого [так переводит здесь слово ἀδιάστατου Émile Bréhier] и единого, оно есть единое-в-непрерывности, вместо же беспредельного и уже целого — вечная беспредельность последовательности, а вместо целокупного — вечно же по частям становящееся целым) (*Enn.* 3.7.11.45–58).

первое, на чем я хотел бы остановиться, — это та особенность, которую это нововведение вносит в *логику* аргументации Климента по сравнению с логикой его источника, т. е. Первой гипотезы.

И у Климента, и у Платона Единое неделимо (*ἀδιάρητον*), ибо оно единое, а не многое, а значит, не может иметь частей. (У Платона нет слова *ἀδιάρητον*, но этот смысл подразумевается.) Платон говорит просто: Единое не имеет частей¹⁹. Из этого, как большей посылки, он выводит, что Единое не имеет пределов, а значит, беспредельно.

Необходимая для такого вывода малая посылка, хотя и не высказанная явно, состоит, однако, в том, что пределы обязательно части того, пределами чего они являются. Именно в этом пункте Климент (или его среднеплатонический источник) отходит от Платона, поскольку выводит беспредельность Единого *непосредственно* из его неделимости (*ἀδιάρητον γὰρ τὸ ἐν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον*). Таким образом, он никак не использует малую посылку Платона; ибо если бы Климент сделал этот вывод, *основываясь* на малой посылке Платона, то добавление *οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον νοούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον* было бы излишним.

Как указывает предлог *kata*, Климент переходит здесь к языку несколько менее строгому. Во-первых, он упоминает вводящую в заблуждение аналогию, которой следует избегать, мысль беспредельность Бога: *κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον*. Затем он указывает на правильную аналогию: *κατὰ τὸ ἀδιάστατον*. После этого отклонения от Платона он возвращается к нему, заключая, что Единое не имеет предела (*πέρας*). Тем не менее у Климента это следует не из того, что Единое не имеет частей, как у Платона, но из того, что Единое — *ἄπειρον* (в смысле *ἀδιάστατον*).

Если бы Климент разделял посылку Платона (пределы обязательно являются частями того, чего они пределы), то для него было бы совершенно естественно принять логику его источника — Первой гипотезы. Единое беспредельно, мог бы сказать Климент, не *κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον* — как имеющее бесконечно много частей (ибо оно не имеет ни одной), но потому, что оно не имеет пределов (имея в виду, что оно могло бы иметь их только как свои части). Задача показать, что Единое не имеет пределов в *этом* смысле, сама по себе не оправдывала бы отступление об *ἀδιάστατον*.

Последний термин, как указывает Уитaker, может иметь два разных значения. Поскольку контекст не исключает ни одного из них, я начну с функции термина, которую подсказывает сам контекст, а именно — указывать на то, что Единое беспредельно в некоем *более сильном* смысле, чем *κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον*. Однако пока не ясно, зачем

¹⁹Платон, *Parm.* 137 с.

Клименту вообще могло понадобиться на этом останавливаться. Имея в виду этот вопрос, рассмотрим теперь более широкий контекст, к которому относится наше трудное место.

Речь идет о ряде отрывков из *Str.* 5, гл. 10–12, связанных общей темой теозистемологии. Мой перевод оставляет открытыми различные возможности понимания некоторых мест, включая указанное; альтернативные варианты приводятся в фигурных скобках:

[*Str.*5.65.2]. Ибо Бог всего (τῶν ὄλων) — Тот, Кто превыше всякого звука речи и всего мыслимого (νόητα), и всякого акта мышления (ἐννοιαῖον) — не мог быть когда-либо передан посредством Писания (ὑραφῆ παραδοθείη), будучи невыразим (ἄρρητος) по Своей силе (δυνάμει). . . [67.1]. Всесождение, угодное Богу, — это необратимое {или: несожалетельное} (ἀμετανόητος) отстранение от тела и его страстей. Это и есть истинное благочестие [67.2]. Наверно поэтому Сократ называл философию «упражнением в смерти». Ибо тот, кто не прилагает к размышлению зрение, не привлекает к нему какие-либо другие свои чувства, но встречает вещи чистым умом, следует истинной философии (ср. Платон, *Phaedo* 6б а). [67.3] Именно это имел в виду и Пифагор, когда говорил о пятилетнем хранении молчания, которое он рекомендовал своим ученикам с тем, чтобы они, отвратившись (ἀποστραφέντες) от чувственно-воспринимаемого, могли зреть (ἐποπτεύοιεν) божественное голым умом <... > [71.2] С одной стороны, через исповедание (ὁμολογία)²⁰ мы можем вступить на путь (τρόπον) очищения, а с другой — посредством анализа (поскольку продвигаемся к первичному [акту] мышления, τὴν πρώτην νόησιν) — на путь [высшего] созерцания (ἐποπτικὸν), поскольку начинаем с анализа с вещей, подлежащих ему, отнимая от тела его естественные качества, удаляя также и протяжение (διάστασιν), составляющее его глубину (βάθος), и то, что составляет его ширину, и, наконец, то, что составляет его длину. Да, оставшийся знак [или точка] (σημεῖον) — это монада, имеющая, так сказать, положение; если удалить от нее положение, то она мыслится как монада. [71.3] Если, отняв затем все остальные [свойства] (сколько бы их ни было присуще телам и вещам, называемым бестелесными), мы вбросим себя в величину {или: величие} (μέγεθος) Христа и оттуда, через святость, будем выходить в звание, тогда мы будем приближаться так или иначе к восприятию Вседержителя умом (νοῆσει) как получившие ведение не того, что Он есть, но того, что Он не есть <... >. [71.5] <... > Ибо Первая причина превыше пространства, времени, имени и мышления (νοήσεως) <... >.

²⁰ Ср. *Str.* 7.90.2: ἡ περὶ τῶν μεγίστων ὁμολογία, которое Майор ([Mayor,] *Miscellanies*, ad loc.) толкует как отсылку к исповеданию веры при крещении (так и у Гарнака, *History*, t. 2, 33, примеч. 2) — на основании 1 Тим. 6, 12 (ὁμολογήσας τὴν καλὴν ὁμολογίαν). С другой стороны, в языке Стои, конечно, известном Клименту, ὁμολογία означает «согласие [с разумной природой]», что, говоря словами Отто Рита, «только и является единственно по-настоящему ценным для человека, как существа наделенного разумом» (Rieth, *Telos*, 19).

[81.3] <...> И апостол Иоанн <...> [наименовал] Незримое и Невыразимое «недром» (κόλπον) Бога (Иоан. 1, 18). Посему некоторые называли <...> [Бога] <...> «Бездной» (βυθόν), как объемлющего и зачинающего (ἐγκολπισάμενον) в себе всё, недосягаемого и безграничного (ἀπέραντον). [81.4] Да, действительно, с этим рассуждением о Боге (περὶ θεοῦ λόγος) крайне трудно справиться. Ведь если трудно найти начало всех вещей (ἀρχὴ πάντος πράγματος), совсем трудно указать на первое и древнейшее начало, являющееся и причиной возникновения всевозможных (ἅπαντων) иных [вещей], и причиной бытия возникших. [81.5] Ибо как можно словами выразить то, что не является ни родом, ни видовым отличием, ни видом, ни неделимым (ἄτομον), ни числом, ни каким-либо атрибутом, ни тем, чему что-либо атрибутируется. Нельзя даже сказать, что Оно в прямом смысле целое. Ибо Оно считается целым (τὸ ὅλον) ввиду Его величия (μεγέθει), и [Оно] {или: [ещё]} есть (καὶ ἔστι) Отец всего {или вселенной} (τῶν ὄλων). [81.6] Нельзя даже сказать, что у Него есть какие-либо части; ибо Единое неделимо (ἀδιάκρητον). Потому Оно и беспредельно (ἄπειρον) — не в смысле бесконечного протяжения {или невозможности пройти до конца} {или нескончаемости} (ἀδιεξίτητον), а [в смысле] непротяженности {или непрерывности} {или неразделимости} (ἀδιάστατον), и не имеющее предела (πέρας) и поэтому непредставимое в форме и именуемое. [82.1] Если когда-либо мы и именуем Его, называя (не в собственном смысле) то Единым, то Благом, то Умом, то самим Бытием, то Богом, то Создателем, то Господом, мы говорим не как произносящие Его имя, но пользуемся благородными именами как подспорьями из-за недостатка средств (ἄπορίας), с тем чтобы наша мысль могла опереться на них, не введенная в заблуждение иными.

Некоторое основание рассматривать этот ряд отрывков как целое дает то, что он заканчивается тем же, чем начинается — утверждением невыразимости Бога²¹. Ни одно из Его имен, даже таких, как «Бог», или «Единое»²², не говорит, *что* Он есть, но только *что* Он не есть²³. Таким образом, знание о Нем не является для Климента чем-то, что могло бы передать Писание (даже правильно истолкованное) (что допускает, например, Иринея²⁴). Только голый ум (νοῦς)²⁵, превзойдя — через самоопустошение — чувственное восприятие²⁶, понятийное мышление и именование, может знать Бога²⁷. Однако это движение

²¹ Str. 5.65.2, 5.82.1.

²² Str. 5.71.3.

²³ Str. 5.65.2.

²⁴ Adv. Haer. 4.33.8.

²⁵ Str. 5.67.3.

²⁶ Str. 5.67.2.

²⁷ Cf. Str. 6.150.4: «Невозможно [нам] стать причастниками гностических созерцаний, если не опустошим {или: истощим} (κενώσωμεν) себя от прежних понятий».

за предел — к мышлению (или «восприятию умом»²⁸) того, что по ту сторону всякой мысли²⁹, — протекает стадияльно.

Устранив плотские страсти³⁰, приходят сначала к чувственному восприятию, очищенному от желания³¹; его объекты — природные качества (αἱ φυσικὰ ποιότητες) вещей (например, цвета). Устранив их, приходят к созерцанию объектов, промежуточных между чувственно-воспринимаемыми и умозрительными; таковы чистые формы, изучаемые в геометрии³². Их «анализ» позволяет достичь сначала математической точки, а затем объекта чисто умственного созерцания — Монады³³. Поскольку ум затем обнажает Монаду от всякого покрова чувственной телесности³⁴, он готов вбросить себя в «величину/величие Христово»³⁵. Но святость может увлечь его даже дальше. Куда же?

Климент только указывает на то, что находится дальше: «зияние»³⁶, «первая причина»³⁷, «необъятная глубина»³⁸. Указав, таким образом, на *terminus ad quem*, он возобновляет постепенное приближение к нему с помощью того же метода отрицания.

²⁸ Str. 5.71.3.

²⁹ Str. 5.71.5.

³⁰ Str. 5.67.2.

³¹ Cf. Str. 3.42.1: «Ибо начало всякому наслаждению кладет желание; а желание — это некая скорбь (λύπη) и забота (φροντίς), из-за нехватки стремящаяся к чему-либо».

³² Cf. Str. 6.90.4: «Эта наука <...> ведет нас к нахождению длины без ширины, поверхности без толщины и точки, не имеющей частей; и переносит к объектам ума от объектов чувств».

³³ Str. 5.71.2. — Это напоминает среднеплатонический метод постижения Бога «через абстрагирование» (κατὰ ἀφαίρεσιν) (Alcinous, *Did.* 165.14 et seq. [ed. Hermann]), который, похоже, восходит к мысленному эксперименту, предложенному Аристотелем — по иронии для осмысления материи (ἀφαίρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάρους οὐδὲν ὁρῶμεν ὑπολειπόμενον... (по отнятии длины, ширины и глубины, ничего не видим остающегося) — *Metaph.* 1029 a17–19). В Str. 8.8.1, однако, Климент определяет ἀνάλυσις особо — как метод достижения интуиции самоочевидно-данного (τὰ ἐξ ἑαυτῶν πιστά), с такою ясностью являющегося (ἐναργῆ; ср. там же, 8.7.3: ἐναργῶς φαινόμενα) чувствам и уму, что его бытие-таким не требует уже никакого доказательства. Таким образом, напрашивается аналогия с феноменологическим методом Гуссерля, особенно если Маклеод прав в том, что термин ἀνάλυσις можно перевести как «редукция» («в обоих значениях: «различения» и «отступления», имеющихся в греческом») (Macleod, *ANALYSIS*, 46, примеч. 3 и текст; 55, примеч. 1). Фридрих Солмсен утверждает, что понятие ἀνάλυσις у Климента, как обратное к понятию ἀπόδειξις, введенному им в Str. 8, восходит к Аристотелю (Solmsen, *Demonstration*, 283, 288, примеч. 14); однако в местах, ссылками на которые Солмсен обосновывает свое утверждение (*Anal. Pr.*, 32f, 42), слово ἀνάλυσις не встречается.

³⁴ Похоже, что под «вещами, называемым бестелесными», Климент понимает души (ср. ниже примеч. 99 и текст).

³⁵ Str. 5.71.3.

³⁶ Там же.

³⁷ Str. 5.71.5.

³⁸ Str. 5.81.3.

Вначале он перечисляет то, что он уже отбросил³⁹, а именно — характеристики тварной области, чуждые Божественной Монаде⁴⁰. Характеристики, перечисленные Климентом, являются отчасти предикатами, используемыми Аристотелем⁴¹ и традиционно подлежащими отрицанию в эпистемологических стратегиях средних платоников (например, в вышеупомянутом отрывке из Алкиноя). Но то, как Климент обходится с атрибутом цельности, представляется необычным. Согласно Уиттакеру, этот сдвиг указывает на начало отрывка, в котором Климент зависит от Первой гипотезы *Парменида*: «И Климент [в этом отрывке], и Платон (*Parm.* 137 c4–d8) утверждают (1) что Единое не целое (*ἅλον*), (2) что о Едином нельзя говорить как об имеющем части (*μέρη*), (3) что Единое беспредельно (*ἄπειρον*) и (4) что Единое не имеет формы (*ἄνευ σχήματος* у Платона; *ἀσχημᾶτιστον* у Климента) <...>. Не приходится сомневаться, что изложение Климента в конечном счете зависит от Первой гипотезы *Парменида*»⁴².

К сожалению, Уиттакер сопоставляет два отрывка, не учитывая различие в аргументации, которое бросается в глаза. Во-первых, большая посылка Платона: быть целым — значит иметь части, как я, надеюсь, показал, не находит применения у Климента. Во-вторых, вопреки тому, что пишет Уиттакер, Климент не утверждает, что «Единое» не является целым в том смысле, что оно не имеет частей, как делает Платон в Первой гипотезе. Напротив, то, о чем Климент ведет речь в *Str.* 5.81.5, «считается целым», но не в *прямом* смысле (*ὁρθῶς*). Иными словами, оно *целое* в некотором смысле; и это благодаря тому, что у него есть *величина*.

Такая корреляция между цельностью и величиной не имеет параллелей у Платона, однако похожая встречается в Аристотелевом суждении бесконечности в *Физике* (кн. 3, гл. 4–8)⁴³. Предполагая, что

³⁹ *Str.* 5.71.3.

⁴⁰ *Str.* 5.81.5. — Если монада сама не принадлежит чувственному творению, но является божественным «началом всех вещей» (*Str.* 5.81.4) (ср. ниже примеч. 123), можно ее описать как «то, что не является ни родом, ни видовым отличием, ни видом, ни неделимым (*ἄτομον*), ни числом, ни каким-либо атрибутом, ни тем, чему что-либо атрибутируется» (*Str.* 5.81.5).

⁴¹ Osborn, *Philosophy*, 28, возводит их к Аристотелю, *Top.* 1.8.

⁴² Whittaker, *Comments*, 157.

⁴³ Для Аристотеля любая конечная величина (*τὸ πεπερασμένον μέγεθος*) делима — в качестве величины — до бесконечности. Это позволяет аппроксимировать ее, постепенно прибавляя уменьшающиеся интервалы. Величина, образуемая в таком процессе, никогда не перестает расти; в этом смысле она бесконечна. По мере роста она все более уподобляется величине, к которой она приближается и которая — в качестве конечной — есть нечто целое. Таким образом, бесконечное для Аристотеля имеет некое подобие (*ὁμοίότητα τινα*) целому; однако *в действительности* оно не целое; оно целое только «в возможности». Его подобие целому обусловлено ростом в направлении того, что *могло бы* сделать его целым и даже совершенным

Аристотель (или непосредственно, или через какие-нибудь комментарии) является источником Климента в *Str.* 5.81.5, можно увидеть, как Климент связывает понятия цельности и величины. Ключевым является то, что божественное можно «считать целым» на том основании, что оно имеет величину. Но ведь именно о Христе Климент сказал в *Str.* 5.71.3 как о имеющем величину. Это наводит на мысль, что «величина», упомянутая в *Str.* 5.81.5, — это величина Христа. В другом месте Климент характеризует область Сына как «монаду»⁴⁴. Это позволяет думать, что «величина Христа», упомянутая в *Str.* 5.71.3, — также величина «монады», упомянутой в *Str.* 5.71.2.

Единое, напротив, не имеет величины (хотя бы потому, что оно неделимо, как утверждает Климент в *Str.* 5.81.6). Вопреки прочтению, в котором Единое считается единственным субъектом *Str.* 5.81.5, я предполагаю, что до $\chi\lambda\acute{\iota}$ $\xi\sigma\tau\iota$ Климент говорит о монаде⁴⁵; таким образом, *Str.* 5.81.5 оказывается параллельно по структуре *Str.* 5.81.4. Если эта моя догадка верна, отождествление Климентом — в другом месте — монады с «началом» ($\alpha\rho\chi\eta$) Быт.1:1⁴⁶ означает, что выражение «начало всех вещей» в *Str.* 5.81.4 относится к монаде, а не к «Единому», о котором там же говорится как о «первом и древнейшем начале». Это объяснило бы, почему в *Str.* 5.81.5 Климент вводит Отца всего ($\tau\acute{\omega}\nu$ $\delta\lambda\omega\nu$ $\pi\alpha\tau\eta\rho$). Отец «объемлет в Себе всё»⁴⁷. Соответственно в «прямом» (т. е. истинном) смысле ($\delta\rho\theta\acute{\omega}\varsigma$) целен⁴⁸ для Климента не Сын, но, по всей вероятности, Отец.

В свете Аристотелева «подтекста», это может значить только то, что «величина Христа», упомянутая в *Str.* 5.71.3, бесконечна; ибо, если бы она была конечна, она была бы цельной «в прямом смысле». Именно эту беспредельную «величину Христа» ум превосходит, двигаясь святостью к «зиянию» — Отцу.

($\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$), а именно к цели ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$). Тем не менее это не более чем подобие, поскольку бесконечная величина никогда не достигает этой цели (конца процесса) и, таким образом, никогда не является целой в *действительности* (ср. отношение между временем и вечностью у Плотина, *Enn.* 3.7.11.45–58, цит. выше: см. примеч. 18). Конец как цель бесконечного процесса приближения есть его предел; но он не есть часть того, чего он является пределом (*Phys.* 206 b3–207 a23). Ср.: Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages* (Ithaca, NY: Cornell University, 1983), 210, 212–213.

⁴⁴ *Str.* 4.157.2, цит. ниже. Ср.: Mortley, *Connaissance*, 69–70.

⁴⁵ Это подразумевает понимание здесь глагола «есть» ($\xi\sigma\tau\iota$) в значении «имеет место», «существует» (ср. напр.: Herbert W. Smyth, *Greek Grammar*, rev. G. M. Messing [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984], §187b), а не в значении связки. Пунктуация, отраженная в существующих изданиях и говорящая в пользу последнего значения, может происходить от (недо)понимания этого места переписчиком единственного дошедшего до нас списка или его прототипа.

⁴⁶ *Str.* 5.93.5; ср. ниже примеч. 140.

⁴⁷ *Str.* 5.81.3.

⁴⁸ *Str.* 5.81.5.

«Величина Христа,» таким образом, беспредельна не в том смысле, что она не имеет предела (πέρας) (как, по Клименту, «Единое»⁴⁹), но, я сказал бы, в аристотелевом смысле возможности беспредельного продвижения к трансцендентному пределу. Этот процесс имеет конечную цель (τέλος), а значит, и предел (πέρας); однако, поскольку его предел ему не принадлежит (не является его частью), можно назвать этот процесс ἄπειρον (беспредельным). Так понимаемая Аристотелем величина оказывается беспредельной сразу в двух смыслах: и в том смысле, что она не содержит в себе своего предела, и в том, что она имеет беспредельно много частей. Напротив, у Платона эти два смысла беспредельности оказываются не только отдельными, но и взаимоисключающими; область применения первого ограничена Первой гипотезой *Парменида*, а второго — второй.

Отрывок из *Стромат*, кн. 4, глава 25, показывает, что Климент (или его источник) об этих различающихся у Платона смыслах беспредельности знал:

[Str. 4.156.2] Сын не становится ни единым как одно, ни многим как [разделенные] части, но единым как все [вещи] <...>. [157.2] Почему поверить в Него, и через Него — значит стать единым (монадным), будучи нерассеянно {или: непрестанно} (ἄπερισπαστως) единым в Нем; не поверить же — значит быть в сомнениях, на расстоянии [от Него] и разделенным на части.

Здесь Климент противопоставляет «единое как все [вещи]» (которое он в другом месте отождествляет с Монадой⁵⁰) двум другим понятиям: «единого как одного» и «многого как [разделенных] частей». Он не приводит никаких оснований для сопоставления этих трех понятий. Что они могут иметь общего? Заслуживает внимания то, что три понятия беспредельности, которые можно найти в *Пармениде*, именно таковы: Единое как одно (Первая гипотеза), Единое как многое (Вторая гипотеза⁵¹) и многое как многие (Четвертая⁵² и Восьмая⁵³ гипотезы). Таким образом, Климент, похоже, исходит из того, что аудитория, к которой он обращается, знает *Парменида* достаточно, чтобы понять его мысль, что беспредельность Монады должна трактоваться в терминах не Первой, Четвертой или Восьмой, но Второй гипотезы. Другой вывод, который можно сделать, состоит в том, что для Климента есть две степени беспредельности в Боге (соответствующие монаде и «Единому»), различающиеся достаточно строго, чтобы можно было вписать их без оговорок в схему Платона.

⁴⁹ Str. 5.81.6.

⁵⁰ Ср. ниже примеч. 123.

⁵¹ Parm. 143 a.

⁵² Parm. 158 c.

⁵³ Parm. 165 b-c.

Рауль Мортли уже проследил происхождение «Единого» Климента от «Единого» Первой гипотезы *Парменида*, а его Монады — от «Единого» Второй⁵⁴; мой вывод может показаться почти таким же. Тем не менее следует сделать две оговорки. Во-первых, в свете *Str.* 4.156.2 можно сказать, что для Климента главным было взять у Платона не столько понятие «Единого», сколько понятие беспредельного. Во-вторых, параллели с *Парменидом* не следует преувеличивать. Я уже указал на то, что логика аргументации Климента относительно беспредельности Единого в *Str.* 5.81.6 не совпадает с логикой Первой гипотезы. Нет такого совпадения и в случае Монады Климента и «Единого» Второй гипотезы. У Платона «Единое» есть *множество* (τὸ πλῆθος)⁵⁵; он имеет в виду беспредельность по числу (т. е. счетную бесконечность). Климент, напротив, говорит о *величине* (или величии) (τὸ μέγεθος) Христа. Таким образом, он вписывает в схему *Парменида* Платона *аристотелевское* понятие бесконечности⁵⁶.

Сделав это отступление о понятии беспредельного у Климента, я возвращаюсь к этапам апофатического метода, описанного им в пятой книге *Стромат.* Теперь устранению подлежит «величина Христа»⁵⁷. Отрицая за Отцом сначала всякую возможность иметь части⁵⁸, Климент устраняет тем самым идею делимости, характерную для всякой величины. Можно согласиться с Уиттакером, что в этом Климент мог зависеть от *Парменида*. Однако Климент, похоже, не удовлетворяется тем, что приходит к «Единому» Первой гипотезы, беспредельному только в смысле отсутствия у него пределов *в качестве частей*. Отрицая затем за «Единым» беспредельность κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον, он утверждает, что в отличие от бесконечной величины Аристотеля у «Единого» не может быть даже и *запредельного* ему предела (который *не* был бы его частью). Нет *ничего* по ту сторону «Единого». Так Климент выходит за пределы логики *Парменида*. Кажется, Мюленберг придерживается той же точки зрения. Он утверждает, что Осборн, для которого οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον значит «не в том смысле, что об этом можно сказать исчерпывающим образом»⁵⁹, «вносит здесь ложный оттенок»⁶⁰. Климент имеет в виду, по-видимому, не столько бесконечность описания, сколько описание бесконечности. Мюленберг правильно замечает, что ἀδιεξίτητον — это Аристотелево техническое выражение для описа-

⁵⁴ Mortley, *Connaissance*, 70–73.

⁵⁵ *Parm.* 143 a.

⁵⁶ Для Аристотеля бесконечное по числу не существует в каком бы то ни было смысле (*Phys.* 204 b8–11).

⁵⁷ *Str.* 5.71.3, 81.5.

⁵⁸ *Str.* 5.81.6.

⁵⁹ Osborn, *Philosophy*, 29.

⁶⁰ Mühlenberg, *Unendlichkeit*, 75. — Осборн остается верен своему толкованию в его же *Emergence*, 55.

ния бесконечного-по-величине; к сожалению, он не улавливает сути того отрывка из Аристотеля, на который он ссылается. Он путает беспредельную величину, которую Аристотель описывает как ἀδιεξίτητον, с беспредельностью по величине, о которой Аристотель в другом месте говорит как о несуществующей.

Величина, *превосходящая всякую конечную величину* (т. е. величина, «которая превзошла бы небеса»), для Аристотеля невозможность (οὐκ ἐνδέχεται εἶναι)⁶¹. Это, однако, значит не то, что она не может существовать в действительности (поскольку никакой тип бесконечности не может, по Аристотелю, существовать таким образом), но то, что она не может существовать даже в возможности (οὐδὲ δύναμιαι οἶόν τε εἶναι)⁶². Как я, надеюсь, показал⁶³, это не единственный тип бесконечности, предцизируемый величине, который можно найти у Аристотеля. Когда Аристотель отрицает (в отрывке, на который ссылается Мюленберг) существование *в действительности* чего-либо беспредельного в том смысле, что до его конца невозможно добраться (ἀναρῶν οὕτως εἶναι ἄλειρον ὥστε ἐνεργείᾳ εἶναι ἐπὶ τὴν αὔξησιν ἀδιεξίτητον)⁶⁴, он имеет в виду тип бесконечности, а именно бесконечность аппроксимации, которая существует *в возможности* (т. е. *единственным* способом, каким беспредельное может существовать для Аристотеля). Мюленберг не сумел различить эти два типа беспредельного, предцизируемые Аристотелем величине, полагая к тому же, что первый из них — единственный. Из-за этого он упустил смысл употребления Аристотелем слова ἀδιεξίτητον и пришел к неверному выводу:

Отрицание [Климентом] того, что беспредельность Единого — это бесконечность частей, направлено против философии перипатетиков <...>. Климент хочет защитить свое применение предиката «беспредельный» к Богу от перипатетического попрека, что в действительности не существует ничего, что было бы единством бесконечно многих частей <...>. Климент не знаком с беспредельным в положительном смысле, которое включало бы в себя неограниченное число частей⁶⁵.

Вопреки Мюленбергу можно утверждать, что Климент *сам* черпает из «перипатетической философии», когда конструирует понятие Монады как величины, бесконечной κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον.

Другой случай использования Аристотелем ἀδιεξίτητον (единственный, кроме этого, в его *Физике*) подтверждает мое толкование смысла

⁶¹ *Phys.* 207 b18–21.

⁶² *Phys.* 206 b22–23.

⁶³ См. выше примеч. 43.

⁶⁴ *Phys.* 207 b28f.

⁶⁵ Mühlenberg, *Unendlichkeit*, 76.

этого термина в *Str.* 5.81.6. В 204 a10–16 Аристотель, как бы предвосхищая размышления Климента в *Str.* 5.81.5–6, утверждает, что «беспредельное», если оно не есть ни величина, ни множество (т. е. если оно беспредельно ни по протяжению, ни по числу — которые суть акциденции — но по сущности), *должно* быть неделимо (*ἀδιαιρέτον*) («ибо то, что делимо, должно быть либо величиной, либо множеством»). Для Аристотеля, однако, этот вывод только подтверждает его положение о том, что беспредельного в указанном выше смысле не существует. Связка в высказывании «беспредельное [есть] неделимо» для него точно так же не дает оснований для вывода о существовании субъекта, как связка в высказывании: «звук [есть] невидим». В то же время, когда Аристотель принимается обсуждать беспредельное, которое существует (единственно интересное ему как физику и которое, как я надеюсь, следует из сказанного, он понимает как бесконечный процесс аппроксимации: приближения к конечной величине), он описывает его именно как *ἀδιεξίτητον*⁶⁶. Примечательно, что есть и другая рукописная традиция, в которой вместо *ἀδιεξίτητον* здесь стоит *ἀδιέξοδον*⁶⁷, что указывает на то, что контекст поддерживает смысл: «то, что невозможно пройти до конца». Это следует также из другого отрывка: 204 a2–7, в котором невозможность «пройти [до конца]» (*διελθεῖν*) принимается Аристотелем в качестве родового определения беспредельности. Затем он проводит различие между двумя типами беспредельного: один представлен идеей, что невозможно даже помыслить о том, чтобы пройти беспредельное до конца (тот факт, что Аристотель использует здесь ту же аналогию невидимого звука, говорит, что он имеет в виду тот же несуществующий тип беспредельного), а другой — что «прохождение» беспредельного бесконечно (*τὸ διέξοδον ἔχον ἀτελεύτητον*).

Можно заключить, что Аристотель понимает беспредельное парадоксально, как непроходимое прохождение (*διέξοδος ἀδιέξοδος*). Чтобы выразить это качество непроходимости, он использует предикаты *ἀδιεξίτητος* и *ἀτελεύτητος* практически взаимозаменяемо. Климент употребляет *ἀδιεξίτητος* только один раз и, как я стремился показать, в контексте, где использует Аристотелево понятие беспредельного. Интересно, что *ἀτελεύτητον* у Климента также является техническим термином для выражения идеи бесконечности.

⁶⁶ *Phys.* 204 a15.

⁶⁷ См. аппарат к этому месту (*Phys.* 204 a15) в издании Росса. Вариант *ἀδιέξοδον* принят в издании *LCL*.

В. Бесконечность человека

Этот термин впервые встречается в *Строматах*, кн. 2, гл. 22. Изложив мнения различных философов относительно «конечной цели существования человека», Климент дает свое истолкование этой темы:

[Str. 2.134.1] Что до нас, то нам предстоит достичь бесконечной конечной цели (εἰς τέλος ἀτελεύτητον) — т. е. Бога — подчиняясь заповедям и живя согласно с ними...; [134.2] и уподобление (ἕξομοίωσις), насколько возможно, правильному принципу (логосу) есть конечная цель и поставление (ἀποκατάστασις)⁶⁸ через Сына в совершенное (τελείαν) сыноположение, которое присно являет славу Отца через Первосвященника, удостоившего нас именем «братьев» и «сонаследников». [134.3] И апостол, кратко описывая конечную цель, в Послании к Римлянам говорит: «Но ныне, когда вы освободились от греха и стали рабами Богу, плод ваш есть святость, а конечная цель — жизнь вечная (ζωὴν αἰώνιον) (Рим. 6: 22)».

Здесь можно заметить взаимодействие двух парадигм мышления. Христоцентричное понимание человеческой свободы, выраженное ап. Павлом, вписано в понятие конечной цели (τέλος) — краеугольный камень этики эллинизма⁶⁹, и наоборот.

Имея в виду, что слово ἀτελεύτητος редко встречается (и даже не является техническим термином⁷⁰) у авторов до Климента⁷¹, нельзя исключить какое-то (возможно, косвенное) влияние Аристотеля. Хотя понятие τέλος ἀτελεύτητον встречается в такой форме, скорее все-

⁶⁸ Андре Меа убедительно показал, что как у Василида, так и у Климента термин ἀποκατάστασις и другие слова того же корня имеют значение именно «поставления» («instauration»), а не восстановления («restauration», в смысле «возвращения в первоначальное состояние» — «retour à un état primitif») (Méhat, ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ, цит. с. 365; он же, ΑΡΟΚΑΤΑΣΤΑΣΕ).

⁶⁹ Как указывают А. Лонг и Д. Седли, «в эллинистической философии различные школы обычно характеризовались различным содержанием, вкладываемым ими в понятие конечной цели, в формальном определении которого все они сходились: то, ради чего делается все, но которое само не делается ради чего-либо или «предел желаемого» (Long и Sedley, *Hellenistic Philosophers*, 398). Следует уточнить, однако, что по крайней мере стоики эксплицитно отличали так понимаемый τέλος (в моем переводе «конечную цель») от просто цели (σκοπός) — как того, куда (или, во что) целят(ся). Так, целью-τέλος'ом стрельбы может быть (хотя и не обязательно должно) попадание в ее цель-σκοпός (мишень). Цель в первом смысле формально отличается от цели во втором (даже когда совпадает с ней по содержанию) тем, что в само ее понятие входит ее реализация (ср. ниже примеч. 133). Так, цель-τέλος человеческой жизни — не просто счастье (хотя именно такова ее цель-σκοпός), но *достичь* счастья или *быть* счастливым (Arius Didymus, *Epitome* 40.20–25; ср. Rieth, *Telos*, 22).

⁷⁰ Климент, напротив, похоже, употребляет его в техническом смысле, ср. ту же парадоксальную формулу τέλος ἀτελεύτητον в Str. 7.56.3.

⁷¹ О использовании его Филоном см. ниже в примеч. 122–127.

го, только у Климента, оно может восходить к Аристотелю понятию διέξοδος ἀδιέξοδος, которое не менее парадоксально по содержанию.

Характеристика Вырвой выражения «τέλος ἀτελεύτητον» как оксюморона кажется поэтому слишком легковесной. Он верно отмечает, что, толкуя «уподобление Богу» в приведенном выше отрывке, Климент «принципиально отходит не только от академического платонизма, но и от самого Платона»⁷². Однако это означает для Вырвы только то, что Климент «находит эффектное выражение для уподобления Богу как эсхатологического события»⁷³. Подобно многим другим исследователям, Вырва не замечает вклада Климента в средний платонизм как таковой.

Я уже упоминал, что Климент предвосхитил Плотина в его учении о бесконечности Бога. Вопрос о философской оригинальности Климента, тем не менее, остается открытым. Я полагаю, что на него можно ответить, рассмотрев понимание Климентом Бога как бесконечного конечной цели (τέλος ἀτελεύτητον).

На первый взгляд может показаться, что Климент разделяет истолкование конечной цели человека средним платонизмом как «уподобления Богу»⁷⁴. Однако существенное различие состоит в том, что в платонизме до Климента «уподобление» не приближало к Богу ни в каком смысле. Бог был там не целью, которую предлагалось бы преследовать, но скорее образцом (τὸ παράδειγμα), которому предлагалось подражать, следовать (ἔπεσθαι). Плутарх типичен в этом отношении:

Заметьте, что Бог, согласно Платону, поместив Себя посреди всего прекрасного как образец, вручает человеческую добродетель — как какое-то уподобление Ему — тем, кто способен следовать за Богом⁷⁵.

Среднеплатоническое понимание конечной цели человека наследует формальный аспект стоического понимания ее как «жизни согласно природе». Отличие только в том, что образцом для подражания теперь выступает Бог, а не природа⁷⁶.

⁷²Wyrgwa, *Platonaneignung*, 187.

⁷³Ibid.

⁷⁴Об учении о конечной цели в платонизме см. ниже примеч. 76. Тот факт, что для сравнения человека с Богом Климент использует в качестве опосредующего звена идею «бесстрастия» (ἀπάθεια) (напр., в *Str.* 7.84.2), говорит об «уклонении» в стоицизм, свойственном, впрочем, среднему платонизму в целом. О стоическом идеале бесстрастия в среднем платонизме см.: Dillon, *Middle Platonists*, 392.

⁷⁵Плутарх, *De Sera* 550 с 12–d 3. — Плутарх здесь близко следует своему источнику: «[Два] образца установлены в Бытии (ἐν τῷ ὄντι), божественный <...> и безбожный <...>. Из-за своих неправедных [или праведных] дел (τὰς πράξεις) люди уподобляются одному из них, а другому делаются неподобны» (Платон, *Theaet.* 176 e–177 a).

⁷⁶Уже у самого Платона в *Тимее* (90 d5) его знаменитый девиз ὁμολωσις θεῶν (ср.

Идея Климента отличается *по форме* уже тем, что конечная цель для него — это уподобление Богу в смысле причастия Самому Богу, а не просто подражания (т. е. конечной целью для него является *Сам Бог*)⁷⁷. «Уподобление», таким образом, означает обожение: «даже Слово Само уже говорит тебе со всей ясностью (ἐναργῶς)⁷⁸ <...>; да, я имею в виду Слово Божие, ставшее человеком — с тем, чтобы и ты смог узнать от человека, как человек когда-либо (ποτε) может стать Богом (θεός)»⁷⁹. Можно вместе с Батервортом и Вырвой истолковать здесь слово θεός как означающее не Бога, а «бога» в смысле ангела, если понимать под последним степень бытия в Божестве, а не в сфере тварного⁸⁰. Во всяком случае уже то, как Климент формули-

Theaet. 176 a, *Rep.* 613 b), оказывается, как замечает Дэвид Руниа (Runia, *Philo of Alexandria*, 342), «непосредственно связанным с τέλος'ом — целью человеческой жизни — е истинным назначением. Это, должно быть, вдохновило “средних” платоников начиная с Евдора истолковать формулу ὁμῶσις θεῶν как ответ Платона на вопрос о конечной цели (τέλος), в противовес разнообразным формулам τέλος'a стоиков». Диллон (*Middle Platonists*, 44) уточняет, что первый «средний» платоник, Антиох из Аскалона, в вопросе о конечной цели, тем не менее, не только разделял точку зрения стоиков, но даже приписывал ее Старой Академии. В александрийском платонизме влияние технического языка стоиков только усилилось. При этом едва ли не единственной специфически платонической чертой, отличающей этику Евдора и Филона Александрийского от стоических формулировок, стало перетолкование ими конечной цели в свете идеи «уподобления Богу» (*Ibid.*, 145).

⁷⁷Ср. у Аристотеля: «<...> ибо Бог — не повелевающий правитель, а То-ради-чего (τὸ οὐ ἕνεκα) отдаёт свои повеления наша рассудительность...» (*Eth. Eud.* 1249 b14). Как замечает в примечании к своему переводу этого текста на английский Дж. Соломон, «[выражение] τὸ οὐ ἕνεκα может иметь один из двух смыслов: (1) то или тот, для чьего блага нечто делается; (2) цель, ради которой нечто делается. Бог — это οὐ ἕνεκα в смысле (2)» (Solomon, примеч. в *The Works of Aristotle*, ed. by W. D. Ross, vol. 9 [Oxford, 1925], ad loc.). Это различие иллюстрируется Аристотелем в *De anima*, 415 a26-b21: τὸ οὐ ἕνεκα продолжения рода в смысле (1) — это душа, а в смысле (2) — ее причастность «вечному и божественному».

⁷⁸О техническом использовании Климентом этого наречия и других слов того же корня см. выше примеч. 33.

⁷⁹«Καὶ αὐτὸς ἤδη σοὶ ἐναργῶς ὁ λόγος λαλεῖ, δυσωπῶν τὴν ἀπιστίαν; ναὶ φημι, ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπος γενόμενος, ἵνα δὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς, πῆ ποτε ἄρα ἀνθρώπος γένηται θεός» (*Protr.* 8.4). Воплощение Бога для Климента — продолжительный процесс, оборотной стороной которого является обожение человека. То, что процесс этот начался задолго до Рождества Христова (с таких святых, как «ветхозаветный» Моисей), показывает, что теоретически «человек может стать богом» в *любой* момент истории (ποτε). Смысл миссии Христа, описанной в Евангелиях, таким образом, был не столько в том, чтобы *создать* эту возможность, сколько в том, чтобы впервые явить ее в совершенной ясности (ἐναργῆς). См. Choufrine, *Gnosis*, 88–122.

⁸⁰«Стать богом», как видно из *Str.* 7.56.6, означает для Климента подняться до уровня ангелов, «первых по чину после Спасителя». К этому чину относятся семь ангелов, которые, хотя и именуются *πρωτοκτιστοι* (первозданные), играют у Климента роль как бы «створок» св. Духа, что ставит их скорее на сторону Божества, чем на сторону твари в посленикейском смысле (Oeyen, *Engelpneumatologie*, 27, 40). Обожение для Климента — это, как подытоживает Батерворт, «постепенная

рует свою идею обожения, принципиально отличает ее от стоического и среднеплатонического понимания конечной цели человека как жизни всего лишь «в согласии с» высшей реальностью (мыслится ли она имманентной, как у стоиков, или трансцендентной, как у платоников), но без становления ее «частью».

Эту идею обожения Климент искусно разрабатывает в *Стромотах*. Он толкует ее в духе Аристотелева понятия бесконечности — как процесс бесконечного приближения верного ко Господу. Под этим он имеет ввиду «продвижение» (προκοπή) гностика «в состоянии бесстрастия», вплоть до «сферы, превзошедшей присно[длительно]стью (ἀιδιότητι) созерцания даже сферу, ближайшую к Господу (καὶ ἑτῆς προσεχούς τοῦ κυρίου)»⁸¹.

Таким образом, гностик выходит за пределы всякой мыслимой сферы, отделяющей его от Господа; превосходит в близости к Нему границу ближайшей возможной Его «окрестности». И превосхождение это никогда не кончается⁸²:

реализация связи, существующей между Богом и человеком. Оно, поэтому, ведет к единству любви, в котором Бог становится человеку другом; а такое отношение может сделать человека равноангельным (ἰσαγγέλως) [см., напр., *Str.* 6.105.1, 7.57.5; ср. *Lk.* 20:36. — *A. III.*] уже здесь, на земле» (Butterworth, *Deification*, 159; ср. Wyrwa, *Platonaneignung*, 294).

⁸¹*Str.* 7.10.1–2. — Я исправляю текст, чтобы получить ἐπαναβαίνω с генетивом; без объекта причастие этого глагола здесь было бы менее понятно.

⁸²Согласно Штелину, Климент «видит в бесконечном продвижении один из основных божественно установленных принципов творения. <...> [Он] ценит προκοπή (продвижение) столь высоко, что полагает, что оно продолжится в будущем веке: вечная жизнь должна означать вечное продвижение. <...>. В этой оценке προκοπή [Климент] очевидно образом отличается от стоиков, для которых продвижение имеет лишь относительную ценность, а также от Филона [у которого προκοπῶν (продвигающийся) занимает промежуточное положение между безбожником и совершенным]. <...> Для [Климента] истинный гностик — это προκοπῶν, высшая ступень человечества» (Stählin, статья προκοπή, 718). Однако идея бесконечного продвижения есть и у Филона (см. ниже примеч. 131), а *Post.* 21 (цитируемое ниже примеч. 132) опровергает утверждение Сорабжи, что Филон далек от «мысли Григория [Нисского], что продвижение самоценно» (Sorabji, *Time*, 151). Когда эта статья была уже написана, я встретил у Хусто Гонзалеса изложение мысли св. Ирины Лионского, поразительно напоминающей обсуждаемую идею Климента: «<...> люди должны <...> расти, стремясь ко все большей близости общения с Богом». Цель этого процесса и есть то, что Ириной «называет обожением», цель Бога в том, чтобы все более уподоблять нас Божеству. Это не значит, однако, что нам предстоит как-то потеряться в Божестве или когда-нибудь отождествиться с Богом. Напротив, Бог настолько выше нас, что, сколько бы мы ни росли в своем подобии Божеству, впереди всегда будет долгий путь» (González, *Story*, 70). Если не считать того, что Ириной не употребляет термин «обожение», это похоже на достаточно точное изложение *Adv. Haer.* 4.38.3 (о чем приходится догадываться, так как Гонзалес не дает ссылки). Ср. отрывок из Климента, цитируемый ниже в примеч. 130, и мой текст к примеч. 131. Однако Ириной, насколько я знаю, не говорит о бесконечности Бога в каких-либо более технических терминах, чем те, что встречаются в его утверждении: «τὸ μέγεθος αὐτοῦ [т. е. θεοῦ] ἀνεξιχνίαστον [ἔστιν]»

[Str. 7.13.1] Гностические души, великолепием созерцания превосходящие жительство (τὴν πολιτείαν) всякого святого чина, согласно которым [чинам] разграниченные распределяются жилища богов; причисленные к «святым среди святых»⁸³ и всецело перенесенные; достигающие все лучших и лучших мест; не в зеркалах или посредством зеркал уже приветствующие божественное созерцание, но угощаемые самым явственным, какое возможно, и подлинно беспримесным видением, не пресыщающим возлюбившие сверхмерно души; присно (ἀίδιος) пожинаящие присно [длящееся] (ἀίδιον) веселье; на нескончаемые века (εἰς τοὺς ἀτελευτήτους αἰῶνας) [эти души] остаются удостоенными тождественности всяческого превосходства (ταυτότητι τῆς ὑπεροχῆς ἀπάσης⁸⁴). Таково неопровержимое созерцание (ἡ καταληπτικὴ θεωρία⁸⁵) «чистых сердцем». [7.13.2] Такова, значит, деятельность достигшего совершенства гностика: он общается с Богом через Великого Первосвященника, уподобляясь (ἐξομοιούμενος) по возможности Господу посредством всяческого служения Богу...

От Господа гностика отличает беспредельная (κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον) «величина» {или величие} Христа» («Великого Первосвященника», Посредника). Но эта «величина» является и беспредельной близостью гностика к Господу — той самой близостью, которая позволяет видеть Бога «лицом к лицу» (1 Кор. 13: 12). Что же может эта «величина Христа» означать с точки зрения христианского учения?

Мортли был, кажется, первым, кто отметил значение телесности Христа для эпистемологии Климента:

Климент пускает в ход большое число идей...; последовательность его мысли такова: мы можем знать себя, созерцая себя в зеркале; через самосозерцание мы в действительности созерцаем в самих себе (среди нас?) действующую причину, т. е. Бога. Мы способны делать это благодаря присутствию Христа во плоти... [Таким образом, у Климента]... божественный элемент в нас равнозначен Христу...; божественность человека... [реализуется как] воплощение Божества. Перед нами христологическое толкование идеи самопо-

(«величина {или величие} Бога неисследимо») (*Adv. Haer.* 4.20.5); а «уподобление Божеству», о котором говорится в отрывке, пересказанном Гонзалесом, для Ириней относится, как следует из контекста, лишь к хилиастически понятному периоду после Второго Пришествия и воскресения плоти. Для Климента, напротив, Боговоплощение делает возможным продвижение в обожении уже *сейчас*.

⁸³То есть числящиеся под Именем Божиим, как явствует из процитированного здесь стиха: Ис. 57, 15 (LXX).

⁸⁴Так в единственном сохранившемся списке. Ему следует Le Boulluec в своем издании 1997 г., отвергая исправление на ἀπάσας, которое вслед за Норт'ом вносят Stählin, Früchtel и Treu.

⁸⁵Καταληπτικὴ φαντασία — термин используемый стоиками II в. для обозначения явлений, которые невозможно опровергнуть (так у Hadot, *The Inner Citadel*, 84–85). Ср. выше в примеч. 33 об ἐναργῶς φαινόμενα.

знания через зеркало, максимально подчеркивающее эпистемологическое значение Воплощения⁸⁶.

Из этого Мортли выводит, что трансцендирование завершается, как только все зеркала чувственного восприятия оставлены позади:

Понятие об уме, встречающем Бога, или приходящем с Ним в контакт, безусловно уместно в контексте [Str. 5.74.1], где различается чувственное восприятие, которое может функционировать только через чувственных посредников, таких как зеркало, и восприятие умом, который может встретить, или «коснуться», Бога⁸⁷.

К сожалению, Мортли упускает из виду, что даже после того, как чувственное восприятие совершенно превзойдено⁸⁸, впереди остается еще «величие Христа»⁸⁹. Нельзя видеть Бога «лицом к лицу, не “став в точности как (καθ’ ἄλτρον) тело [Его Сына]”»⁹⁰. Климент, конечно, имеет здесь в виду духовное [=воскресшее] тело Христа⁹¹, а не Его «дебелое» тело, погибшее на кресте.

Хотя Str. 5.74.1 на первый взгляд подтверждает вывод Мортли, что «[человеческий] ум может встретить Бога, или “коснуться” Его, [непосредственно]»⁹², мне кажется более вероятным, что под «бестелесными прикосновениями сознания» (τὰς ἀσωμάτους τῆς διανοίας ἐπιβολάς)⁹³

⁸⁶ Mortley, *Mirror*, 117–118.

⁸⁷ Mortley, *Mirror*, 119.

⁸⁸ Str. 5.71.3.

⁸⁹ Str. 5.71.3.

⁹⁰ *Exc.* 27.6. — Это больше, чем просто аналогия. По Клименту (в атрибуции ему фрагментов, входящих в *Exc.*, я везде следую Ф. Саньяру), человек делается «богоносным» (θεοφόρον) в том смысле, что через него непосредственно действует Сам Господь (προσεχῶς ἐνεργούμενον ὑπὸ τοῦ κυρίου). Климент здесь предвосхищает учение преп. Максима Исповедника о «единой энергии Бога и святых», о котором см., напр., Jean-Claude Larchet, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur* (Paris: Cerf, 1996), 553–563. См. также: Беневиц Г. И., Шуфрин А. М., *Всесуды о православном догматическом богословии* (СПб.: ВРФШ, 2004), 152–161.

⁹¹ «А прилепляющийся ко Господу есть один дух [с Ним]» (1 Кор. 6: 17), «духовное тело» (1 Кор. 15: 44). . . » (Str. 7.88.3). Так образное тело Климент отождествляет с тем, причащение которого происходит в евхаристии (см. ниже примеч. 102). При этом, толкуя Ион. 6, 32–33, 51, он настаивает, что хлеб евхаристии — это плоть Христа *Воскресшего* (Paed. 1.46.2–3). О Воскресении как дающем возможность сверхчувственного видения и таким образом доступ к сфере Логоса см. Str. 5.73.2: «На третий [день] ум различает духовные [вещи, содержащиеся в Монаде (см. ниже примеч. 123)], так как очи сознания отверсты Учителем, восставшим на третий день». Ср. у Гераклиона: «третий день» — «духовный»; он делает явным «воскресение Церкви» (= Тела Христова) (Fr. 15.4–5).

⁹² Mortley, *Mirror*, 119.

⁹³ Früchtel (ad loc.) опознает в этой фразе цитату из Филона, *Post.* 20; однако, как замечает Ван ден Хук (Van den Hoek, *Clement*, 176), Климент вкладывает в нее «совершенно другой смысл. Филон утверждал в негативном смысле, что даже

Климент имеет в виду действия ума, освобожденного только от «плоти» в смысле *страстей*, но не от телесности *как таковой*⁹⁴. Ведь даже бесы, ангелы и человеческие души, согласно Клименту, имеют своего рода тела, характерные для них⁹⁵. Ничто из получившего бытие не выходит за грань телесности⁹⁶. Человеческие тела в этом мире «дебелы», они стали такими «вследствие греха»⁹⁷. Тела бесов подобны «теням»⁹⁸. Ангелы — также тела, поскольку их можно видеть⁹⁹. О душах даже говорят, что они «бестелесны» (καὶ ἀσώματος προσαγορεύεται), поскольку, из-за того что их собственное, неотчуждаемое тело (σῶμα ψυχικόν, 1 Кор. 15: 44) тонкое и простое, они неосязаемы (διὰ λεπτότητα καὶ ἀπλότητα μὴ κρατούμενη)¹⁰⁰. Тем не менее, хотя их тело и неосязаемо, оно чувственное, а значит, душа может быть наказана даже после того, как покинет «дебелое» тело¹⁰¹.

чисто духовным приложением разума мы не можем коснуться Бога. Климент применяет это позитивно для усиления слов ап. Павла [1 Кор. 13: 12]».

⁹⁴Плоть человека участвует в видении Бога даже после смерти. Климент недвусмысленно говорит об этом в *Paed.* 1.36.6–37.1: «ἀλλ' οὐδὲ ἔτι νῦν δύνασθε, ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε» (1 Кор. 3: 2–3) «<...>: οὐ γὰρ <ᾧτι> ἔτι ἐν σαρκί ἐσμεν, ὡς ὑπελήφασί τινες σὺν αὐτῇ γὰρ τὸ πρόσωπον ἰσάγγελον ἔχοντες πρόσωπον πρὸς πρόσωπον» (1 Кор. 13: 12) «τὴν ἐπαγγελίαν ὀψόμεθα <...>, εἰ ἔχειν ὄντως ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία μετὰ τὴν ἐνθρόνον ἀπαλλαγὴν <...>» («... да и теперь не можете, потому что вы еще плотские» (1 Кор. 3: 2–3) «<...> Не потому, что мы еще во плоти, как поняли некоторые; <...> с ней ведь, равноангельское лицо имея, “лицом к лицу” (1 Кор. 13: 12) увидим обещанное <...>, если действительно это обещано после освобождения отсюда»).

⁹⁵*Exc.* 14.1–2. — Collomp (*Source*, 21) пытался поставить под вопрос Климентово авторство фрагментов *Exc.* 10–16, но практически все исследователи принимают атрибуцию Ф. Саньяра (см., напр.: Oeyen, *Engelpneumatologie*, 104–105; Schmöle, *Läuterung*, 5 примеч. 14). Об идее телесности, которая здесь задействована, см. Spannert, *Stoicisme*, 174–175. Ср. обсуждение Доддсом понятия об «астральном теле» души, которое он прослеживает вплоть до его «возникновения в классический период греческой философии». Такое тело «менее материально, чем плотяное и переживает разложение последнего, однако в нем нет чистой нематериальности ума» (Dodds, *Astral Body*, 313–315). Согласно Доддсу, «учение ап. Павла о “духовном теле”» (как и, возможно, родственное ему «[учение] гностиков об одеянии из света») имеет «иное происхождение»: «в то время, как греческая теория [об астральном теле] ставит целью установить связь между душой и [плотным] телом, и соответственно приписывает астральное тело *всем* душам <...> гностик пытается установить связь между Богом и человеком; для [него] бессмертное тело (ἀθάνατον σῶμα; *Corp. Herm.* XIII.3) обретается в *инициации*: облакаясь в него, человек становится богом» (Dodds, *Astral Body*, 314). О крещальных одеждах как метафоре воскресшего тела см. напр. Scroggs и Groff, *Baptism*, 532–548.

⁹⁶*Exc.* 10.2. — Это верно для Климента даже применительно к Сыну (*Exc.* 10.1, ср. *Ibid.* 19.1).

⁹⁷*Str.* 6.52.2.

⁹⁸*Exc.* 14.1.

⁹⁹*Exc.* 14.2.

¹⁰⁰*Str.* 6.52.1.

¹⁰¹*Exc.* 14.3.

«Духовные тела» имеют природу воскресшего Христова тела (1 Кор. 15: 44), т. е. Церкви¹⁰², в которую обожженные включаются, становясь «равноангельными»¹⁰³ и совершенными — соответственно своему продвижению (*κατὰ προκοπὴν τελειούμενοι*)¹⁰⁴.

Итак, с одной стороны, продвижение гностика не заканчивается после его отшествия из «дебелого» тела¹⁰⁵, а с другой стороны, расстояние до Господа ни в коем случае не является пространственным; уже здесь, в этом земном теле, мы можем стать близки (*προσεχῆς*) Ему «делом, словом и самим нашим духом»¹⁰⁶. Это близость не к чему-то для

¹⁰² «τὸ δὲ σῶμα» (1 Кор. 6: 13) τοῦτο <τὸ> «πνευματικόν» (см. выше примеч. 91), «τούτ' ἐστιν ἡ ἅγια ἐκκλησία» («тело же» это «духовное», т. е. святая Церковь) (*Str.* 7.87.4). Климент, возможно, самый ранний автор, *эмплицитно* отождествляющий Церковь как Тело Христово (Кол. 1: 24) с Его Телом, причастуемым в евхаристии (ср. 1 Кор. 10: 17): «[*Екс.* 13.1] Он хлеб небесный (ср. Исх. 16: 4) и духовная пища (ср. 1 Кор. 10: 3)...», «свет человеков» (Ин. 1: 4), т. е. Церкви <...>, «Хлеб, который Я дам, — Моя плоть» (ср. Ин. 6: 51), — говорит он, конечно, тому, чья плоть питается через евхаристию. Или, точнее даже, «плоть» и есть то самое Его «Тело», «которое есть Церковь» (Кол. 1: 24), «небесный хлеб», благословенное собрание». Важно отметить, что для Климента «духовное Тело» Христа — это Церковь в ее полноте (ср. ниже цитату после примеч. 138), а не какая-то идеальная ее часть. Эпитет «духовная», приложенный к Церкви в *Str.* 7.68.5, как может показаться, подразумевает, что для Климента существует еще какая-то другая (недуховная) Церковь. Тем не менее его позиция, скорее, противоположная: Церковь как «духовное тело» Божьего Логоса включает в себя только тех, кто «смешан со св. Духом» (*Str.* 7.87.1), но не тех, кто является христианами только номинально («οἱ τὸ ὄνομα ἐπιχρησθέντες μόνον, βιοῦντες δὲ οὐ κατὰ λόγον» — «по имени только [так] называемые, но живущие не в соответствии с [его] смыслом») (*Str.* 7.87.3). Климент, правда, высказывает предположение, что те, кто просто «омылись», но «не очистились от страстей души посредством гнозиса» (*Str.* 7.86.5); которые «в церкви живут по-язычески, словом ли, делом, или даже самой мыслью» (*Str.* 7.88.1); которые «живут, как будто родились, чтобы есть, а не едят [«небесный хлеб»] с тем, чтобы жить вследствие этого» (*Str.* 7.87.2) — что они «что-то вроде плотской части святого Тела», которого они причащаются («καὶ μὴ τι οἶον σάρκας εἶναι τοῦ ἁγίου σώματος τούτους φησί» — *Str.* 7.87.3). Климент тут же уточняет — на основании 1 Кор. 6: 16, 18 — что те, кто так грешит против Тела, ставшего их собственным, тем самым становятся «иным телом <...>, не святым» (ἄλλο σῶμα... οὐχ ἅγιον) (*Str.* 7.88.2), и имеют «иную надежду» (ἄλλην ἐλπίδα — *Ibid.*), нежели те, кто принадлежит духовному и святому хору» (*Str.* 7.87.3) истинного Израиля, чья цель — видеть Бога (см. Sagnard, *SC* 23, 175, примеч. 2) и упокоиться в Нем (*Str.* 7.68.4–5).

¹⁰³ См. выше примеч. 80. Обожженные живут среди богов [=ангелов?], будучи освобожденными «от всякой кары и наказания» (*Str.* 7.56.3). Это, кажется, подразумевает, что их «астральные» тела не только не подвержены страстям, но и не могут быть их источником, так как они уже, как и тела ангелов, не чувственные.

¹⁰⁴ *Екс.* 15.1. В *Екс.* 12.2. — Климент трактует это продвижение как очищение умного огня (составляющего ангельскую природу), который посредством этого превращается в умный свет (ср. ниже примеч. 107). «Однако чище еще, чем этот [свет], — «Свет неприступный»...», т. е. Сын, каким Он открылся в Преображении «на горе» (*Екс.* 12.3; ср. 4.1–3, 5.3–4).

¹⁰⁵ См. напр., *Str.* 7.57.5; ср. выше примеч. 82.

¹⁰⁶ *Str.* 7.88.3.

нас внешнему, но к бесстрастности, ипостасности¹⁰⁷, «тождественности»¹⁰⁸ нашего собственного бытия:

[Str. 4.39.4] [Христос, говоря о «чистых сердцем»,] имеет в виду, что те, кто приходит к [полному] познанию (ἐπίγνωσις) Бога, должны быть чисты в отношении телесных желаний и святы помыслами, чтобы ведущая [сила их души] (τὸ ἡγεμονικόν) не имела перед собой ничего чужеродного, препятствующего ее собственной силе. [40.1] Итак, когда бы ни посвятил время созерцанию, в чистоте общаясь (ὀμιλῶν) с божественным, тот, кто гностически причастен этому святому качеству, он становится ближе (προσεχέστερον) по навыку (ἐν ἔξει) к бесстрастной тождественности (ταυτότητος), — т. е. к тому, чтобы уже не иметь знание и не обладать ведением (γνώσις), но *быть* знанием и ведением.

В.1. Экскурс: о Никомахе из Герасы и Филоне Александрийском

Связь бесстрастия с тождественностью может восходить к Никомаху из Герасы, чье значение в качестве вероятного источника Климентова понятия Монады установил Штелин¹⁰⁹:

Разумная [часть] души будет приводящей в порядок неразумную. И гнев, и похотение <...> будут упорядочиваться способностью мышления как неким равенством и тождественностью. И прямым следствием этого уравнивания в

¹⁰⁷ «ζῶσα ὑπόστασις μένει» (Str. 4.136.4; перевод приводится ниже в примеч. 157). Гностик «пробивается через святую седмицу во двор Отчего [Дома] (=восьмерицу; ср. обсуждение идеи Восьмого дня у Климента в моей книге: Choufrine, *Gnosis*, 123–148), [который] поистине есть Божия обитель (μονήν) [=Монада?], чтобы быть, так сказать, стоящим и присно пребывающим (ἑστὸς καὶ μένον ἀιδῶς) [там] светом...» (Str. 7.57.5).

¹⁰⁸ О «тождественности» как характеристике Единородного Сына см. *Exc.* 8.3.

¹⁰⁹ Stählin (Ad. loc.) указывает на то, что Никомахово понимание Монады как «занимающей место точки {или знака}» (σημείου τόπον ἐπέχουσα) (*Introductio Arithmetica*, 2.6.3.1–2), которое Климент мог использовать в Str. 5.71.2, восходит к аристотелевскому определению точки (στίγμα ἢ) как μονάς... θέσιν ἔχουσα (монада {или: единица}, имеющая положение) (*De anima*, 409 а6). Поскольку Климент говорит о положении (θέσις), а не о месте (τόπος), похоже, он зависит не только от Никомаха, но и напрямую от Аристотеля. Это хорошо согласовывалось бы с тем, что для Климента Монада — последняя веха на пути гностика в сокровенность Христа, обозначенную в «гностическом» толковании Преображения, которое св. Иринея передает с «пренебрежением» (*Adv. Haer.* 1.14.6), но Климент, напротив, усваивает (Str. 6.140.3–141.3) аббревиатурой στ слов στίγμα/στίγμα ἢ («отметина», «точка»). Эта же аббревиатура обозначает в греческом число шесть — вместо вышедшей из употребления шестой буквы греческого алфавита (дигаммы). Как замещающая эту «ненаписуемую» букву (соответствующую еврейской ו) (Str. 6.140.4) аббревиатура στ выступает в Климентовом истолковании Преображения в роли знака непостижимости Сына. Подробнее см.: Delatte, *Fragment d'arithmologie*, и особенно Dupont-Sommer, *Doctrine gnostique de la lettre «wâw»*, 40–50.

нас будут так называемые нравственные добродетели: здравомыслие, мужество, кротость, самообладание, стойкость и т. п.¹¹⁰

Зависимость Климента от неопифагореизма, в принципе, вероятна¹¹¹ — хотя бы уже потому, что он четко различает высшее «Единое» и «Монаду»¹¹². Хотя Климент мог и не зависеть от Никомаха в этом отношении (поскольку Никомах не проводит этого различия в его дошедших до нас работах, а с другой стороны, оно встречается уже у Евдора¹¹³), тот факт, что «тождественность» для Никомаха присуща Монаде¹¹⁴, является свидетельством того, что он тоже мог повлиять на Климента¹¹⁵.

¹¹⁰*Introductio Arithmetica* 1.23.4.13–1.23.5.4. — Никомах говорит здесь о контроле над двумя низшими (страстными) частями трехчастной платоновской души, а не о бесстрастии в смысле стоиков (о различии между ними см. Dillon, *Metriopatheia* and *Apatheia*).

¹¹¹Ср. Dodds, *Parmenides*, 132, примеч. 1, цит. выше в примеч. 17.

¹¹²Ср. точку зрения Феона Смирнского, у которого, однако, порядок иерархии обратный: ἀρχὴ τῶν μὲν ἀριθμῶν ἢ μονάς, τῶν δὲ ἀριθμητῶν τὸ ἐν... (начало чисел — Монада, а счисляемых [т. е. чувственных] вещей — Единое) (*De utilitate mathematicae*, 19.21–22). Климент, вполне возможно, как раз возражал (οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον... ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον) неопифагорейцам вроде Феона Смирнского, для которых «Единое» делимо до бесконечности (εἰς ἄπειρον). Феон помещает «Единое», с его бесконечностью, между чувственным миром и Монадой, которая для него есть некая неделимая (ἀδιαίρετος) идея «Единого», воспринимаемая, разумеется, только умом (νοητῆ) (*Ibid.*). Как замечает Влосок, такого рода «неопифагорейское различие двойного Единого засвидетельствовано уже у Евдора (цит. у Симпликия, *In phys.*, 181. 27–30, ed. Diels): «ὡς μὲν ἀρχὴ τὸ ἐν, ὡς δὲ στοιχεῖα τὸ ἐν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς, ἀρχαὶ ἄμφω ἐν ὄντα πάλιν; καὶ ὄλον ὅτι ἄλλο μὲν ἐστὶν ἐν ἢ ἀρχὴ τῶν πάντων, ἄλλο δὲ ἐν τὸ τῆ δυάδι ἀντικείμενον, ὃ καὶ μονάδα καλοῦσιν» («поскольку Единое — начало, а с другой стороны, Единое и неопределенная Диада — первоэлементы, будучи «едиными», оба они являются, в свою очередь, началами; и ясно, что одним «Единым» является Начало всего, а другим «Единым» — то, что противоположно Диаде, которое и называют «Монадой»»). Согласно этому свидетельству, оба противоположных принципа, Монада и Диада, приводятся к некоему последнему единству в трансцендентном перво-Едином, которое составляет общее бытийное основание — и в качестве такового монистическую вершину кажущегося дуализма (Wlosok, *Laktanz*, 53, примеч. 18). Ср. точку зрения, приводимую в качестве пифагорейской Диогеном Лаэртским (8.25): «ἀρχὴν μὲν πάντων μονάδα; ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα ὡς ἂν ὕλην τῆ μονάδι αἰτίω ὄντι ὑποστῆναι: ἐκ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀόριστου δυάδος τοὺς ἀριθμοὺς» («всех вещей начало — Монада, а из Монады — неопределенная Диада так, чтобы она, как материя, могла лежать в основе Монады как причины; из Монады же и неопределенной Диады — числа»).

¹¹³Это сообщает Симпликий — *Phys.* 181.27–30, цит. выше в примеч. 112.

¹¹⁴«ἀπεδείχθη τὸ ταῦτον ὑπάρχουσα ἢ μονάς» («показано, что Монада есть тождество»). — *Introductio Arithmetica* 2.18.1.

¹¹⁵Фрэнк Роббинс утверждает, что понимание Монады как тождества не является «собственной теорией Никомаха» (Nicomachus of Gerasa, *Introduction to Arithmetic*, 100); однако источники, на которые Роббинс ссылается (*Ibid.* 101, 103), — Аристотель, *Metaph.* 1018 a4–6, и Модерат из Гадеса (Porphyry, *Vita Pythagorae* 49) — связывают тождественность только с «единым» (или «единостью»), но не с Монадой.

Мы располагаем, впрочем, и более основательным свидетельством в пользу этого. В *Theologumena Arithmeticae* (трактате, приписываемом Ямвлиху) есть цитата из Никомаха, в которой Монада не только приравнивается к Богу и Уму как «некая тождественность» (ταυτότης τις), что могло быть обычным для пифагорейцев (λέγουσιν...; 3.21–4.4), но описывается как беспредельная, а именно ἄν-αρχος (безначальная) и ἄ-τελεύτητος (бесконечная), т. е. ἄ-πειρος в самом общем смысле отсутствия пределов (πέρατα) — начала (αρχή) и конца (τέλος)¹¹⁶:

[Монада] рождает (γεννᾷ) себя и рождена из себя, как самосовершенная (αὐτοτελής), безначальная и бесконечная (ἄναρχος καὶ ἀτελεύτητος); и является причиной устойчивости (διαμονῆς), как и Бог мыслится в Своих природных действиях таковым — сохраняющим и сберегающим природы¹¹⁷.

Такое представление о Монаде, кажется, не вполне согласуется с остальными положениями самого же Никомаха¹¹⁸, поскольку он разделяет с другими неопифагорейцами традиционное («старое») пифагорейское учение, согласно которому бесконечность характеризует только Диадду. Монада же, напротив, согласно этой традиции, есть принцип предела¹¹⁹. Однако у Филона можно найти зачаток (если не источник) Никомахова нетрадиционного представления о бесконечной Монаде.

Для Филона Монада — это «День Един» творения Божия (иногда ошибочно называемый «днем первым»). Этот День содержит мир идей, постигаемых только умом (νόσμος νοητός) и не находящихся в каком-либо месте (τόπῳ). Бог использовал эти идеи в качестве образцов при творении чувственно воспринимаемого мира¹²⁰, следовательно, они не могут иметь никакого иного «местоположения», чем Разум Бога Творца, т. е. Божественный Логос¹²¹. Интересно, что по Филону эти идеи принадлежат к величию (τὸ μέγεθος) щедрот Божиих, которые бесконечны (ἀτελεύτητοι)¹²². Наконец, мир идей (как, надо думать, и сама Монада) — это *не что иное*, как Сам Логос Божий в Его деятельности в качестве Творца¹²³.

¹¹⁶См. выше примеч. 7 и текст.

¹¹⁷*Theologumena Arithmeticae*, 3.17–21.

¹¹⁸Роббинс тем не менее считает, что этот отрывок «можно цитировать с уверенностью, так как он определенно относится к Никомаху» (Nicomachus of Gerasa, *Introduction to Arithmetic*, 95–96).

¹¹⁹Такова, согласно Никомаху, точка зрения Филолая. Никомах, похоже, ее разделяет (см. *Introductio Arithmetica*, 2.18.4, 1.23.4).

¹²⁰*Opif.* 15–17.

¹²¹*Opif.* 20.

¹²²*Opif.* 23.

¹²³*Opif.* 24–25. — Климент зависит от этого отрывка в *Str.* 5.93.4–94.2, поскольку помещает в Монаду нетварные образцы творения. Хотя он упоминает в качестве своего источника только Платона (ср. *Tim.* 27 с–е), согласно Ван ден Хуку, все это

Сразу за этим следует обсуждение природы времени, которое Филон понимает в духе стоиков как διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως (интервал движения мира). В частности, он обсуждает вопрос, было ли время прежде, чем был сотворен мир¹²⁴. Разрабатывая в другом месте тот же вопрос, он описывает время как ἀναρχος καὶ ἀτελεύτητος (безначальное и бесконечное). Таким образом, он прилагает ко времени то же представление о беспределности, что Никомах прилагает к Монаде:

Время — это интервал (διάστημα) движения мира <...>. Нет ничего более несообразного, чем полагать, будто было когда-то время, когда времени не было¹²⁵. Ибо природа времени безначальна и бесконечна (ἀναρχος καὶ ἀτελεύτητος), поскольку сами эти [слова] «было», «когда-то», «когда» подразумевают [что есть] время. Отсюда следует, что и не существовало само по себе (ὑποστῆναι καθ' ἑαυτὸν) время, когда не было мира [ибо без движения мира не может быть и времени]. Итак, по необходимости, оба [мир и время] должны существовать всегда (ἐξ αἰδίου ὑφ' ἑστέοναι), не имея начала [своего] возникновения¹²⁶.

место у Климента — «краткая версия *Opif* <...>, [и] с трудом понятно без Филона в качестве фона» (Van den Hoek, *Clement*, 196). Так, Монада для Климента — это «область (χώρα) Божия», содержащая идеи всех возможных вещей и всего творения в целом (*Str.* 5.73.3). Филон понимает эти идеи как мысли Бога (*Opif.* 19), таким образом развивая интуицию Платона о том, что мир не был бы прекрасен, если бы образцы, по которым он создан, были тварными (в том смысле, в каком тварен мир). Как замечает Руниа, Филон «ясно дает понять, что [в начале книги Бытия] речь идет о двух совершенно различных родах генезиса» (Runia, *Philo of Alexandria*, 446, примеч. 215; ср. *Ibid.*, 113–115; 164–165). Климент — если *Fr.* 48 (ed. Stählin) подлин — переосмысляет божественные идеи как воления, делая, таким образом, онтологическое различие между ними и тварными вещами более рельефным. О воле Божией как «субстанции всех вещей» писал уже св. Ириней (*Adv. Haer.* 2.30.9: «est substantia omnium uoluntas eius»; этим наблюдением я обязан Григорию Венивчу).

¹²⁴ *Opif.* 26.

¹²⁵ Я принимаю исправление Руниа, подкрепленное несколькими убедительными параллелями (Runia, *Philo of Alexandria*, 218, примеч. 11). Все сохранившиеся списки дают перевод: «... время, когда *мира* не было».

¹²⁶ *Aet.* 52–53. — Аристотель показывает, что никакой момент времени невозможно представить как первый или последний момент его существования: «εἰ οὖν ἀδύνατόν ἐστιν καὶ εἶναι καὶ νοῆσαι χρόνον ἄνευ τοῦ νῦν, τὸ δὲ νῦν ἐστὶ μεσότης τις, καὶ ἀρχὴν καὶ τελευτὴν ἔχον ἅμα, ἀρχὴν μὲν τοῦ ἐσομένου χρόνου, τελευτὴν δὲ τοῦ παρελθόντος, ἀνάγκη αἰε εἶναι χρόνον» («итак, если невозможно ни быть времени, ни помыслить его без “ныне”; а “ныне” — это нечто среднее, имеющее [в себе] сразу и начало, и окончание (начало — времени будущего, окончание же — прошедшего); то [отсюда] с необходимостью [следует], что время присно существует») (*Phys.* 251 b25). Руниа основывает на этом отрывке свое утверждение, что «точка зрения, которую мы находим в *Aet.* 53 <...>, [является] чисто аристотелевской» и потому не может принадлежать Филону (Runia, *Philo's De aeternitate*, 150, примеч. 137; ср. выше примеч. 18). Руниа — как в цитируемой статье, так и своем исследовании 1986 г. — настаивает, что Филон не подписывается под той точкой зрения, кото-

Быть ἀναρχος καὶ ἀτελεύτητος (безначальным и бесконечным) здесь означает быть сопротязанным миру не под формой какой-либо из категорий Аристотеля, такой как «когда» (известной также как «категория времени»), но под формой самого его (мира) бытия¹²⁷. Понятие времени у Филона, таким образом, смыкается с понятием божественной Монады как чистого бытия (или длительности)¹²⁸, с которым мы уже встретились у Никомаха (в приведенном выше отрывке) и еще встретимся у Климента¹²⁹.

* * *

Так Климент мог вписать понятие бесконечной (ἀτελεύτητος) величины, взятое у Аристотеля, в Никомахово представление о бесконечной (ἀτελεύτητος) Монаде. Это давало ему возможность более плавно включить свое христианское понимание гностического совершенства в этическую теорию его времени, выстроенную вокруг понятия τέλος¹³⁰.

рую он излагает в приведенном отрывке, потому что (1) «она прямо противоречит его глубокому убеждению, что мир не является «не-возникшим» (ἀγένητος)» (Runia, *Philo of Alexandria*, 430), и (2) «[Филон] не утверждает где-либо еще, что время не имеет начала и конца» (Ibid., 218). Первый аргумент бьет мимо цели, так как «существовать всегда» (ἐξ αἰδίου) не обязательно означает «быть не-возникшим» (ἀγένητος). Как указывает Диллон, «любой человек, воспитанный [как Филон] в греческой философской среде, согласился бы, что “начало” (archê) [без которого невозможно “возникновение” (γένεσις)], не должно быть началом во *временном* смысле [который Филон здесь отвергает], но только в логическом [который он здесь не обсуждает]» (Dillon, *Reclaiming the Heritage*, 113). Второй аргумент Руниа также не убедителен, поскольку, как он сам признает, Филон мыслит время не имеющий ни начала, ни конца также в *Fug.* 57 и *QG* 1.1, даже если «контекст и направленность [там] совсем иные» (Runia, *Philo of Alexandria*, 218). Итак, можно согласиться с Дэвидом Уинстоном (Winston, *Philo of Alexandria*, 308, примеч. 51), Грегори Стерлингом (Sterling, *CREATIO TEMPORALIS*, 34, примеч. 122) и Диллоном (*Reclaiming the Heritage*, 113), что в нашем отрывке Филон излагает свою собственную точку зрения.

¹²⁷ По Аристотелю бытие не является категорией (*Metaph.*, 998 b20).

¹²⁸ Как замечает Whittaker (*God*, 141–142), «тенденция эллинистической литературы различать “измеримое время” и “неизмеримое время” (которое есть не что иное, как длительность) свидетельствует о понимании неадекватности представления, связывающего время исключительно с движением небесных тел. Так <...> Тимей из Локр 97 D-E различает “сотворенное время” (γεννατός χρόνος) и чистую длительность (αἰών, век), описываемую как ἀγεννατός χρόνος (несотворенное время)». Примечательно, что «длительность» — возможное значение διαμονή в отрывке из Никомаха, приведенном выше (в тексте к примеч. 117). Ср. понимание Филоном вечности как приснодлещащегося и неизмеримого «Днесь»: «“Днесь” [во Втор. 4: 4] — это неограниченный и некончающийся Век (ἀπέρατος καὶ ἀδιεξίτητος αἰών). Ведь месяцы, годы и вообще периоды времени — суть установления (δόγματα) людей, у которых в чести число. А неложное имя Βεκα — “Днесь”» (*Fug.* 57).

¹²⁹ См. следующий раздел статьи; ср. Mortley, *Connaissance*, 70.

¹³⁰ Ср.: «[*Str.* 7.56.3] [Вéдение (γνώσις)] ведет к бесконечной и совершенной конечной цели (τέλος τὸ ἀτελεύτητον καὶ τέλειον), уча заранее образу жизни по Богу, который мы будем вести среди богов по избавлении от всякого наказания и кары

Для Климента, как мы видели, близость гностика к Господу не имеет предела: он беспредельно близко подходит к отождествлению со своим «предметом», Богом, и тем не менее ему всегда еще остается, куда двигаться¹³¹. Может даже показаться, что Бог «всегда уклоняется (ἐξαναχωροῦν) от преследователя»¹³², но в действительности происходит нечто иное:

[Str. 4.152.1]. . . будучи обожением приведен (θεοῦμενος) в [состояние] бесстрастия, человек становится беспримесно монаден. [4.152.2] Подобно тем, кто в море, будучи удерживаемы якорем, тянут якорь, но не его привлекают к себе, а себя к нему, так и те, кто, согласно гностическому образу жизни, привлекают к себе Бога, незаметно для себя приближаются к Богу. Ибо служащий (ὁ θεραπεύων) Богу, служит себе.

Подлинная конечная цель (τέλος) человека (т. е. «предел желае-

<...> [5]. Поставление (ἀποκατάστασις) [на ступень] присно [длящегося] (ἀίδιῳ), созерцание ждет тогда тех, кто стал “чист сердцем” (Мф. 5: 8) по своей близости (κατὰ τὸ προσεχές) ко Господу». Ср. связь между видением Бога и приближением (πλησίον, ἐγγύς) к Нему у св. Иринейя в *Adv. Haer.* 4.38.3 (это место обсуждалось выше в примеч. 82). О значении термина ἀποκατάστασις у Климента см. выше в примеч. 68.

¹³¹Ср. У Филона: «Колодец, как мне кажется, является символом знания (ἐπιστήμης), ибо природа знания не поверхностна, но чрезвычайно глубока (βαθεΐα); оно не наличествует явно (ἐν φανερόν), но любит скрываться где-то в неясности (ἐν ἄφανει που κρύπτεσθαι φιλεῖ) <...> Из-за чего копающие и говорят, что не нашли воду в Колодце [Клятвы] (Быт. 26: 32; LXX), так как цели (τὰ τέλη) наук оказались не только труднодостижимыми, но и совершенно недостижимыми. И за счет этого один становится [учене] другого <...>, поскольку невозможно очертить границы (ὅροις περιγραφήναι) рост и расширение [знания]; <...> так что даже считающийся достигшим его пределов (ἄπτεσθαι περάτων), на взгляд другого знатока, прошел только половину... Итак, колодец знания не имеет границы (ὄρος) или конца (τελευτή)» (*Somn.* 1.6–11). В другом месте Филон толкует копание Колодца Клятвы как «бесконечное» (ἀτελεύτητος) искание небес (*Somn.* 1.24) или поиск совершенства, которое только и может утолить духовную жажду в любой науке или искусстве (*Plant.* 81).

¹³²Str. 2.5.3. — Этот пассаж, как замечает Ван ден Хук (Van den Hoek, *Clement*, 149–150), представляет собой «парафраз с элементами буквального цитирования» Филона (*Post.* 18). Говоря о Боге как о «всегда уклоняющемся от преследователя», Климент следует за своим источником; тем не менее он характерным образом опускает ту часть фразы Филона, в которой уточняется, что расстояние (διάστημα) между Богом и мудрецом, преследующим Его, беспредельно (ἄπειρον). Для Филона, достижение конечной цели, очевидно, не является смыслом такого ее преследования: «боголюбцам, взыскующим Сущего, даже если никогда не найдут Его, мы сорадуемся, ибо поиск Прекрасного сам по себе достаточен, чтобы дать предвкушение радости, даже если цель не достигнута (καὶν ἄτυχηται τὸ τέλος)» (*Post.* 21). У Филона таким образом беконечность оказывается чем-то внешним по отношению к Богу (ср. выше примеч. 4), который, в качестве преследуемой конечной цели (τέλος) — мог бы сказать Филон — недостижим (ἄτυχητον), но, как говорит Климент, не бесконечен (ἀτελεύτητον).

мого»¹³³ для него) — бесконечность. Только служа бесконечности, человек подлинно служит себе. Таков, кажется, подсказанный ап. Павлом ответ Климента на вызов этической мысли эллинизма. «Величина Христа»¹³⁴ означает область не только бесконечной близости человека к Богу, но и предельной реализации его свободы¹³⁵.

С. Бесконечность Церкви

«Бесконечная конечная цель» для Климента — это Бог¹³⁶, точнее — Монада. «Что [ковчег] сходится [к вершине] (συντελέσθαι) [величиной] в локоть (ср. Быт 6: 16) — это [символ] продвижения (προκοπή) праведника, завершающегося в (τελευτύσης εἰς) монаде и в единстве веры» (Еф. 4: 13)¹³⁷. Это можно понять так, что монаде присущ некий род «внутренности»: все верные *входят* в нее. Такое толкование хорошо бы согласовалось с тем, что в другом месте Климент по образу Монады мыслит Церковь¹³⁸:

¹³³См. выше примеч. 69. В докладе «Платон и Аристотель об идеале богоподобия», сделанном на семинаре в Принстоне в марте 1996, Дэвид Седли, однако, несколько уточнил это свое толкование термина τέλος: «Когда Эпикур (*Письмо к Менекею* 128) называет здоровье и безмятежность “telos’ом блаженной жизни”, он имеет в виду полноту ее реализации, а не цель, которая в ней ставится. Великий диалог Цицерона, посвященный этике, называется *De finibus bonorum et malorum* — опять несомненно имеется в виду этический τέλος, но правильный перевод — “реализация”, а не “цель” (дурное не имеет цели, но вполне реализуемо)» (с. 12 машинописи). Таким образом, создается впечатление, что, хотя термин τέλος в эллинистической философии часто функционирует в значении «цель», такое употребление его, вероятно, производно по отношению к какому-то более изначальному значению, которое продолжает жить в эллинистической мысли. В самом деле, уже Ричард Онианс, пытаясь вывести «различные употребления термина τέλος... из единого понятийного корня» (Onians, *Origins*, 426–466, 463), предположил, что «исзначально τέλος означал круг, венец, или ленту, которые надевали на человека высшие силы или его собратья, и одновременно — жребий или должность, событие, или длительную деятельность, выражением которых была эта лента [и т. п.] <...>. Так στέφανος (венец) <...> надевался на жертву, которую должны были закласть, и делал ее священной; [он] надевался на проходящего инициацию и придавал ему новый статус <...>». «Инициация — например, получение τέλος’а брака — воспринималась как перемена жребия <...>. Отличительным признаком, общим для должностных лиц в Греции — разного рода архонтов и др. — было ношение ленты или венца (короны) <...>. Корона и сейчас символ царской власти <...>. Подобно τέλος’у, получаемому в инициации, это некий поворот судьбы <...>. [Так] τέλος мог быть истолкован и переосмыслен как “реализация”, “свершение/завершение” и соответственно как “конец/цель”» (Ibid., 459; 450; 458f; 461; курсив мой. — А. III.).

¹³⁴Str. 5.71.3.

¹³⁵Ср.: «...Свободен тот, кто существует ради себя самого (ὁ αὐτοῦ ἕνεκα), а не ради другого» (Aristotle, *Metaph.* 982 b26). Ср. также отрывок из Аристотеля, приведенный выше в примеч. 77.

¹³⁶Str. 2.134.1.

¹³⁷Str. 6.87.2.

¹³⁸Ср. выше примеч. 102.

[Str. 7.107.5] Итак, мы утверждаем, что и в действительности (κατὰ ὑπόστασιν), и по понятию, и по началу (κατὰ τε ἀρχὴν), и по преимуществу одна [только] есть исконная (ἀρχαία) и кафолическая Церковь [которую они пытаются разбить на множество частей], волей единого Бога, через Единого Господа собирающая уже предназначенных — которых Бог предопределил (ср. Рим. 8: 29–30; Еф. 1: 5) <...>, в (εἰς) «единство веры» (ср. Еф. 4: 13) — одной веры, соответствующей особым заветам, а точнее — одному Завету [данному для] разных времен. <...> А преимущественно к Церкви то [относится] <...> что [в ней] по [образу] Монады (κατὰ τὴν μονάδα ἐστίν), превосходя всё остальное и ничего не имея подобного или равного себе.

Как мы видели, Монада не имеет пространственного измерения (διάστασιν; Str. 5.71.2). Тем не менее, так как даже после того, как устранены все три пространственных измерения, продвижение продолжается (поскольку мы «вбрасываем себя в [εἰς] величие Христово»¹³⁹), остается еще парадокс, так сказать, «внутреннего протяжения», что и позволяет говорить о «величине» Монады.

Таким образом, аристотелевская идея бесконечности κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον спроецирована у Климента на своего рода «внутреннее». Сын (Логос Божий), бесконечно близко к которому подводит верного гнозис, понимается как запредельный Монаде центр ее, а значит — и самого гностика. Продвижение гностика к этому центру оказывается, поэтому, скорее *концентрацией*, нежели «восхождением»¹⁴⁰.

[Str. 4.156.1] Все силы духа, став вместе некоей одной реальностью (ἐν τι πρῶγμα), имеют одно и то же конечное завершение (συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτό) — Сына <...>, <...> Ведь Он Сам — круг всех сил, свертывающихся и собирающихся воедино. [157.1] Поэтому сказано о Логосе: «Альфа и Омега» — как о единственном, чей конец становится началом и заканчивается снова у исходного начала, не приобретя никакого протяжения (διάστασιν). [2] Вот почему пове-

¹³⁹ Str. 5.71.3.

¹⁴⁰ Идея «восхождения» (т. е. движения вверх), которую Батерворт находит у Климента («Истинная жизнь <...> является постоянным восхождением, как ее противоположность — нисхождением <...>» [Butterworth, *Deification*, 159]), представляется мне у Климента маргинальной и основанной преимущественно на образах, взятых у Платона (напр., «крылатой души» в Str. 5.83.1; ср. Платон, *Phdr.* 246). Некоторые обороты, по видимости подразумевающие «восхождение», в действительности недостаточно образны, чтобы допустить такое толкование (напр., «возвышение» [ὑπεροχή] в Str. 7.57.5 оказывается вехой на пути к «лучшему» [ἐπὶ τὸ χρεῖστον], а не к «высшему»). Более строгий термин для «продвинутой» стадии у Климента — ἀεινών («лучшая») (напр., Str. 6.152.3, 154.1; 7.13.1), что не обязательно значит «высшая». Например, «вбрасывание себя» (ἐπιρρίψαι ἑαυτοῦς) в «величину Христа» (Str. 5.71.3) едва ли может быть понято как движение вверх. Скорее, это движение в противоположном направлении. Конечная цель всякого продвижения (Отец) — «Бездна» (Str. 5.81.3), т. е. глубочайшее.

речь в Него, и через Него — значит стать единичным (μοναδικόν), нерассеянно {или: непрерывно} (ἀπερισπάστως) собираясь в Нем воедино; не поверить же — значит оказаться в сомнении (διστάσαι), на расстоянии (διαστῆναι) [от Него] и разделенным [на части].

Продвижение верного к Богу является, следовательно, его сосредоточением *ad infinitum* в Церкви (как и в самом себе¹⁴¹), которое сводит его в монаду¹⁴². Именно так Климент описывает молитву гностика («субъективную» сторону обожения):

Возможно и не [произносимым] звуком возносить (παράπτειν) молитву, только стягивая (συντείνοντα) всю [силу] духа вовнутрь (ἔνδοθεν) — в умопостигаемый звук (εἰς φωνὴν τὴν νοητὴν), в соответствии с нерассеянным {или: непрерывным} (ἀπερισπάστον) обращением (ἐπιστροφῆν) к Богу¹⁴³.

Движение к Богу — это постоянное обращение внутрь. Так Климент вписывает идею бесконечности в традиционное иудео-христианское представление об «обращении» (вхождении в Церковь), техническим термином, для выражения которого появляется ἐπιστροφῆ¹⁴⁴. Обращение не завершается для Климента исповеданием веры¹⁴⁵ по той же причине, что и очищение не завершается крещением. Длительный процесс «отвращения от чувственно-воспринимаемого»¹⁴⁶, «отстране-

¹⁴¹ Гностик сам является «малым храмом», Церковью в миниатюре, местом «rochinaniya» Бога (ὁ ἕκων ἀναπαύμενον τὸν θεόν) (Str. 7.82.3–4; ср. св. Игнатий Богоносец, Eph. 15.3). Это вызывает ассоциацию с идеей Субботы как священного времени, представляющего вневременной «День» Божьего покоя. О корреляции этой идеи в культе иудаизма с идеей храма как священного пространства см.: Daniélou, Bible, 304–314. О Климентовом христианском «гностике» как воплощении «истинной Субботы» см. в моей книге *Gnosis, Theophany, Theosis*, 100–148.

¹⁴² Str. 4.157.2, 152.1 (цит. выше, см. текст и примеч. 132). Это согласуется с точкой зрения Филона, подытоженной Герхардом Зеллином: «Мышление — [деятельность,] обратная творчеству. Этим обусловлено <...> противопоставление у Филона: Творец (Единственность) и тварь (множественность, из принципа двойственности) <...>. Между этими двумя полюсами находится человек, являющийся только благодаря [наличию у] него ума сознательно существующим и подлежащим ответственности существом: если ум его стремится к сообразному его существу единству, тогда он обретает свою небесную родину; если же он теряет эту связь или даже предается земле, «пестрой» телесной множественности (All III 15; Agr 42; Migr. 28) — то делается умом земным, переходящим» (Sellin, *Streit*, 120).

¹⁴³ Str. 7.43.5. — О предвосхищении Климентом учения Евагрия Понтийского о «чистой молитве», ставшего известным на Западе благодаря преп. Иоанну Кассиану, см. Békés, *Pura oratio*, см. также его же *De continua oratione*.

¹⁴⁴ Идея «обращения» как возвращения к Богу — еврейского происхождения. О вытеснении ее идеей покаяния (μετάνοια, букв. «перемена ума») см.: Langerbeck, *Aufsätze*, 35; ср. Jaeger, *Early Christianity*, 10 и примеч. 25).

¹⁴⁵ Ср. Str. 5.71.2.

¹⁴⁶ Str. 5.67.3. — «Молчание», рекомендованное Пифагором (Ibid.), таким образом означает воздержание не только от речи, но и от слышания, а также всех остальных

ния от [дебелого] тела и его страстей»¹⁴⁷ растягивает событие «обращения», которое тем самым постепенно оборачивается непрерывным и присно ддящимся, подобно ленте Мёбиуса, обращением вовнутрь¹⁴⁸.

Продвижение гностика, таким образом, не имеет внешнего измерения (διάστασις). Но поскольку это движение «из лучших мест в наилучшие» (εἰς ἀμείνους ἀμείνων τόπων τότου¹⁴⁹), то, в чем оно происходит, — «величина Христа» — должно иметь какую-то топологию, если не своего рода меру¹⁵⁰. «Мерой» является «расстояние» верного от Сына¹⁵¹. Как расстояние (διάστασις) оно не является непротяженным (ἀ-διάστατον), но тем не менее бесконечно приближается к тому.

модальностей чувственного восприятия. Как замечает Мортли, «оно обозначает господство над страстями тела и над непостоянством телесной природы» (Mortley, *Theme of Silence*, 202). Мортли, однако, упускает из виду, что даже молчание, поскольку оно *длится*, должно иметь длительность, т. е. своего рода протяженность (διάστασις). Ведь даже если невозможно *услышать* молчание, можно его *слушать*, как дает понять св. Игнатий Богоносец: «стяжавший Иисусово слово поистине может слушать {или: слышать} и Его безмолвие (ἡσυχίαν), чтоб иметь возможность быть совершенным (τέλειος)...» (Eph. 15.2). Св. Игнатий здесь имеет в виду, вероятно, то молчание (σιγή), из которого рождено Слово: «εἰς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὃς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθὼν». (Бог один — тот, что явил Себя через Иисуса Христа, Сына Его, который и есть Его Слово, происшедшее из молчания») (*Magn.* 8.2; именно этот вариант, дошедший в армянском переводе и в цитате из Севира Антиохийского, скорее всего, подлинен, как показывает в примечании к этому месту в цитированном издании П. Т. Камелот). Вслушивание в это молчание Климент мог мыслить сопротяженным «величине Христа», Его духовному телу, церкви, в которой присно длится молчаливая молитва истинного гностика. Поскольку «величина» эта присуща Монаде, лишенной каких-либо чувственных характеристик (*Str.* 5.71.2–3), ее можно понять только как неизмеримую и бесконечную *длительность*. Об этом понятии см. выше примеч. 128.

¹⁴⁷ *Str.* 5.67.1.

¹⁴⁸ Согласно Полю Обену, «Климент, похоже, первый, кто стал говорить о продолжающемся обращении <...>. Непрерывное обращение и непрерывная молитва идут [у него] рука об руку» (Aubin, *Problème*, 132). Обен также замечает, что Климент в отличие от Эпиктета и Марка Аврелия нигде не говорит об «обращении к самому себе» (Ibid., 125; курсив мой. — А. Ш.). Это согласуется с моей интерпретацией: конечная цель интравертного движения гностика к центру Монады, по Клименту, за пределами.

¹⁴⁹ *Str.* 7.13.1.

¹⁵⁰ Понимание «величины» Монады как чистой длительности (см. выше примеч. 128 и 146) предполагает на самом деле некую *нечеткую* топологию.

¹⁵¹ Мортли считает, что с точки зрения Климента «истинное познание Бога, а именно — как Отца, является достоянием того, кто *превозмог* стадию Монады», «область Логоса, или Сына» (Mortley, *Connaissance*, 70 (курсив мой. — А. Ш.), 69). Если верна моя интерпретация, Климентову Монаду невозможно не только «превозмогнуть», но даже пройти до конца. Мортли, похоже, не различает «диалектическое» восхождение, которым приобретает знание о том, что Отец определен даже «державнейшей всех сущности» (Ibid., 68, где Мортли обсуждает *Str.* 1.177.1), и *опыт* Богопознания («гнозис»), возможный по Клименту только в Теле и через Сына.

Д. Беспредельность «Единого»

Остается вопрос о значении ἀδιάστατον в *Str.* 5.81.6. Я готов согласиться с Уиттакером, когда он утверждает (против Осборна), что в *Str.* 5.81.6, ἀδιάστατον и ἀδιεξίτητον должны быть в каком-то смысле противоположны¹⁵². Как, надеюсь, я показал, ἀδιεξίτητον у Климента означает бесконечное (ἀτελεύτητος) по величине, в смысле невозможности пройти до конца (по Аристотелю). Однако это не обязательно значит «бесконечно большое», как полагает Уиттакер. И действительно, поскольку термин этот относится к расстоянию между обожженным и Богом, он, как мы видели, значит скорее «бесконечно малое». Поэтому, исходя вместе с Уиттакером из того, что интересующие нас два значения должны быть противоположны, невозможно понять ἀδιάστατον тоже как «бесконечно малое».

Климент называет «Единое» беспредельным — «κατὰ τὸ ἀδιάστατον» — на том основании, что никакое разделение в нем невозможно¹⁵³. В отличие от Монады у «Единого» нет «внутренности», куда можно было бы войти. Впрочем, в Его «недре», как в своеобразных Святая Святых близости, пребывает Первосвященник (Сын). Сын «в недре Отчем» (Ин. 1, 18), однако, не как «все вещи»¹⁵⁴. «Все вещи» там — как причастные Сыну через свои архетипические образцы, содержащиеся в качестве частей в Монаде¹⁵⁵. Но Сам Сын — не часть Монады; как, будем надеяться, я показал, Он скорее запредельный (т. е. изнутри нее недостижимый) ее центр.

Это указывает на возможные триадологические выводы из утверждения Климента о том, что «Единое» не имеет частей. «Величина Христа» — неизмеримое «место» инициации, продвижения и совершенствования гностика — духовная Монада (=монада Духа?). Но Сын — запредельный этой Монаде центр ее — всегда ближе к Отцу, чем любой

¹⁵²Whittaker, *Comments*, 156. — Le Boulluec, который не упоминает статью Уиттакера, придерживается того же мнения: «это слово [τὸ ἀδιάστατον] противопоставляется предыдущему [τὸ ἀδιεξίτητον]. Оно указывает здесь не на отсутствие разделений, интервалов, но на невозможность протяжения или измерения» (*SC* 279, 264–265).

¹⁵³*Str.* 5.81.6. — Ср. толкование Тараном утверждения Мелисса, приводимого выше в примеч. 7: «Основанием для [его] утверждения о бесконечности являлось то, что Бытие должно быть неразличенным <...>. То, что Бытие бесконечно, означает, что оно однородно и поэтому едино» (Ταράν, *Parmenides*, 154). Итак, если Таран прав, Бытие беспредельно (ἄπειρον) для Мелисса в том же смысле, в каком «Единое» беспредельно для Климента. Ср. также указание Плотина, что беспредельность Единого не следует понимать в смысле неисчерпаемости (τῷ ἀδιεξίτητῳ) величины или числа (*Enn.* 6.9.6.10–11).

¹⁵⁴Τὰ πάντα, *Str.* 5.81.3 (передано словом «всё» в переводе этого места выше, в разделе А).

¹⁵⁵*Str.* 4.156.2; ср. выше примеч. 123.

гностик на любой стадии его продвижения. Ибо Сын и Отец неразделимы — они и есть «Единое»¹⁵⁶.

Именно это утверждает Климент против валентиниан:

Но мы, со своей стороны, говорим, что тот Логос, что в тождественности (о котором и говорится, что Он «в недрах Отца») — это Бог в Боге, неразделимый (ἀδιάστατος), неделимый (ἀμέριστος), единый Бог¹⁵⁷.

В этом отношении Климентово понятие о беспредельном могло быть не совсем безразлично для последующего развития тринитарного учения. В то время как Уиттакер цитирует в подтверждение своего толкования значения ἀδιάστατον Николая Кузанского и Лютера¹⁵⁸, я, со своей стороны, привел бы документ, куда более близкий по времени к Клименту — так называемое «Многострочное изложение» (Символ) Антиохийского собора (344 г.). В нем мы впервые находим знаменитое учение о «единосущии» в такой формулировке: никакое расстояние (διάστημα) не отделяет Сына от Отца¹⁵⁹. Повлиял ли Климент на авторов Символа или нет, но он, вероятно, одобрил бы такую формулу, поскольку она согласуется с его идеей, что в Своей близости к Отцу Сын превосходит все бесконечные ступени продвижения, посредством которого гностик подходит к Нему все ближе. Таким образом, Сын за пределами даже Монады — не в том смысле, что Он бесконечно отстоит от тех, кто в ней (верно как раз обратное), но в том смысле,

¹⁵⁶ Уже для Филона Логос в отношении к Богу — «ближайший, без какого-либо промежуточного расстояния» («ὁ ἐγγυτάτω, μηδενὸς ὄντος μεθ' οὐρίου διαστήματος») (Fug. 101).

¹⁵⁷ Exc. 8.1. — Поскольку «неразделимый»/«неотделимый» — единственное значение ἀδιάστατον, имеющее смысл по крайней мере в трех других местах у Климента, мое предположение, кажется, небезосновательно:

(1) Exc. 8.3: «А тот Единородный, что в тождественности (ἐν ταὐτότητι), в соответствии с неотделимой (ἀδιάστατον) силой которого действует Спаситель — Он Свет Церкви, прежде бывшей во мраке и неведении».

(2) Str. 4.136.4: «Присно (ἀεί) [длящееся] мышление, став — в соответствии с неотделимой (ἀδιάστατον) примесью (ἀνάκρασιν) [себя] — сущностью и вечным (ἀίδιος) созерцанием знающего (τοῦ γινώσκοντος), остается [вечно] живущей ипостасью (ὑπόστασις)».

(3) Str. 7.70.7: «[Награду получает тот, кто оказывается] неотделимым (ἀδιάστατος) от любви Божией...».

Таким образом, с филологической точки зрения Осборн прав: ἀδιάστατον означает, что Единое «не может быть разбито <...> на части» (Osborn, *Emergence*, 55), хотя он неправильно толкует эти «части» как «логические» (Ibid.).

¹⁵⁸ «Как чисто филологическое объяснение значения термина ἄπειρος, постулат Кузанца («non solum non finitum, sed simul et nalde finitum» [«не только не конечное, но вместе с тем и в сильном смысле конечное»]) вызвал бы одобрение Климента Александрийского» (Whittaker, *Comments*, 166).

¹⁵⁹ Сократ, *Historia ecclesiastica* 2.19 (PG 67, 232 В-С); св. Афанасий Великий, *De synodis* 26.9 (PG 26, 733 В).

что они даже в принципе не могут превзойти Его в своей близости к Отцу.

Владимир Лосский считает, что для Климента ипостась Сына не «подлинно трансцендентна», и поэтому его «учение о Троице не имеет ничего общего с θεολογία (богословием), в том смысле, который Отцы четвертого века придадут этому термину. Точнее, все достоинства этого учения открываются в перспективе домостроительства, которая является его собственной»¹⁶⁰.

Надо, однако, иметь в виду, что с точки зрения святых отцов XII–XIV вв., придавших православному учению о Троице окончательную форму, быть «во» Христе значит быть в *Теле* Его ипостаси¹⁶¹. Только через Сына и *изнутри Его Тела* (т. е. Церкви) можно обрести отношение к Богу как своему Отцу в несубординационистском смысле¹⁶². «Перспектива домостроительства», которую только и находит у Климента Лосский, — это взгляд на Троицу *извне*. Такой взгляд на Нее как Троицу невозможен, однако, без субординационистских искажений (действительно имеющих место в средне- и неоплатонических моделях, но, как признает сам Лосский, не у Климента). Извне Троица — это Монада.

Итак, возвращаясь к Символу 344 г., можно спросить: не был ли Климент в каком-то смысле предтечей его и наследующей ему триадологии? Если ἄδιστατον в Str. 5.81.6 означает «неразделимое», то κατὰ τὸ ἄδιστατον указывает на *непосредственную* близость Единородного к Отцу. Такое прочтение, во всяком случае, вписывает мысль Климента в историю христианского учения¹⁶³.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Сочинения Климента Александрийского

<i>Ecl.</i>	— <i>Eclogae Propheticae</i>
<i>Exc.</i>	— <i>Excerpta ex Theodoto</i>
<i>Fr.</i>	— <i>Фрагменты</i>
<i>Paed.</i>	— <i>Paidagōgos</i>
<i>Protr.</i>	— <i>Protrephtikos</i>
<i>QDS</i>	— <i>Quis dives salvetur</i>
<i>Str.</i>	— <i>Stromata</i>

¹⁶⁰ V. Lossky, *Apophysis*, 22–23.

¹⁶¹ Лурье, *Взаимосвязь*, 2.

¹⁶² Там же, 11.

¹⁶³ Эта статья в ее измененной редакции представляет собой главу из книги: Choufrine, *Gnosis, Theophany, Theosis* (см. библиографию ниже). Ее первый вариант был опубликован в: *Journal of Neoplatonic Studies*, vol. 6, N 1 (1998).

Сочинения Филона Александрийского

- Aet.* — *De aeternitate mundi*
Agr. — *De agricultura*
Fug. — *De fuga et inventione*
[*Leg.*] *All.* — *Legum allegoriae*
Migr. — *De migratione Abrahami*
Opif. — *De opificio mundi*
Post. — *De posteritate Caini*
QG — *Quaestiones et solutiones in Exodum*

Серийные издания

- PG* — *Patrologiae cursus completus, series græca*, ed. J. P. Migne
SC — *Sources Chrétiennes*

Прочие сокращения

- Adv. Haer.* — *Adversus Haereses*
D. K. — *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Hrsg. von H. Diels, W. Kranz)

БИБЛИОГРАФИЯ

А. Источники

А.1. Климент Александрийский

А.1.а. Издания с полным аппаратом

- Clemens Alexandrinus I. Protrepticus, Paedagogus* / Hrsg. von O. Stählin. 3 Aufl.
U. Treu. *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* 12. Berlin: Akademie Verlag, 1972.
- Clemens Alexandrinus II. Stromata I–VI* / Hrsg. von O. Stählin. 3 Aufl.
L. Früchtel. *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* 52. Berlin: Akademie Verlag, 1960.
- Clemens Alexandrinus III. Stromata VII, VIII; Excerpta ex Theodoto; Eclogae Propheticae; Quis Dives Salvetur; Fragmente* / Hrsg. von O. Stählin. 3 Aufl. L. Früchtel, U. Treu. *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* 17. Berlin: Akademie Verlag, 1970.
- Clementi Alexandrini Protrepticus* / Hrsg. von M. Marcovich. Leiden: Brill, 1995.

А.1.б. Другие использованные издания

- Le Pédagogie, I* / Intr., ann. par H.-I. Marrou. Tr. M. Harl (*Sources Chrétiennes* 70). Paris, 1960.
- Le Pédagogie, II* / Ann. par H.-I. Marrou. Tr. C. Mondésert (*Sources Chrétiennes* 108). Paris, 1965.
- Le Pédagogie, III* / Ann. par H.-I. Marrou. Tr. C. Mondésert, C. Matray (*Sources Chrétiennes* 158). Paris, 1970.
- Les Stromates, Stromate I* / Intr. par C. Mondésert, tr. et ann. par M. Caster (*Sources Chrétiennes* 30). Paris, 1951.

- Les Stromates, Stromate II* / Intr., ann. par P.Th.Camelot; réd. et tr. C.Mondésert (*Sources Chrétiennes* 30). Paris, 1954.
- Les Stromates, Stromate V* / Intr., ann. et comm. par A. Le Boulluec, tr. P.Voulet (*Sources Chrétiennes* 278/279). Paris, 1981.
- Les Stromates, Stromate VI* / Intr., ann. par P.Descourtieux (*Sources Chrétiennes* 446). Paris, 1999.
- Les Stromates. Stromate VII* / Éd., tr., intr. et comm. par A. Le Boulluec (*Sources Chrétiennes* 428). Paris, 1997.
- Miscellaneous Book VII: The Greek Text with Introduction, Translation, Notes, Dissertations and Indices* / Intr., tr. and suppl. by J. V. Mayor, примеч. его же и F. J. A. Hort. London, 1902.
- Extraits de Théodote* / Intr., tr. et ann. par F.Sagnard (*Sources Chrétiennes* 23). Paris, 1948.
- A.2. Другие источники**
- Alcinous, *Didaskalikos* / Ed. by C. F. Hermann // *Platonis Dialogi*. Vol. 6, 152–89. Leipzig, 1853 (цит. в Whittaker, *Comments*). Последнее издание: *Didaskalikos. Enseignement des doctrines de Platon* / Ed. by J. Whittaker. Paris, 1990.
- Arius Didymus, *Epitome of Stoic Ethics* / Ed. by Arthur J. Pomeroy. Atlanta (GA), 1999.
- Aristoteles, *Analytica priora et posteriora* / Ed. by W. D. Ross, 2nd. rev. Oxford, 1968;
De anima / Ed. by W. D. Ross. Oxford, 1956;
Ethica Eudemia / Eds. R. R. Walzer and J. M. Mingay. Oxford, 1991;
Metaphysica / Ed. by W. Jaeger. Oxford, 1957;
Physica / Ed. by W. D. Ross. 1st corrected ed. Oxford, 1956.
- Diogenis Laertii Vitae philosophorum* / Ed. by M. Marcovich: In 2 T. Stuttgart, 1999.
- Corpus Hermeticum* / Ed. A. D. Nock, trans. A. J. Festugière: In 4 vol. Paris, 1946–1954.
- [Ps.-Jamblichus.] *Theologumena arithmeticae* / Hrsg. von V. De Falco. Leipzig, 1922.
- Ignace d'Antioche, *Polycarpe de Smyrne: Lettres, Martyre de Polycarpe* / Éd. P.Th. Camelot. 4th ed. (*Sources Chrétiennes* 10). Paris, 1969.
- Irénee de Lyon: *Contre les Hérésies* / Eds. A.Rousseau et al. *Sources Chrétiennes* 263–4, 293–4, 210–11, 100, 152–3. Paris, 1965–1982.
- The Greek New Testament* / Hrsg. von K. Aland et al. 3rd ed. West Germany, 1975.
- Nicomachi Geraseni Pythagorei introductionis arithmeticae libri II* / Hrsg. von R. Hoche. Leipzig, 1866.
- Nicomachus of Gerasa, *Introduction to Arithmetic* / Transl. into English by Martin Luther D'Ooge; with studies in Greek arithmetic, by Frank Eggleston Robbins and Louis Charles Karpinski. New York, 1926.
- Philonis Alexandrini opera quae supersunt* / Hrsg. von L. Cohn, P. Wendland: In 6 T. Berlin, 1896–1915.
- Platonis Opera* / Ed. by J. Burnet: In 5 vol. Oxford, 1900–1907.

- Plotini Opera* / Eds. P. Henry and H. R. Schwyzer: In 3 vol. Oxford, 1964–1982.
- Plutarchi Moralia* / Hrsg. von W. R. Paton et al.: In 7 T. Leipzig, 1959–1961.
- Porphyrii philosophi Platonici Opuscula* / Hrsg. von A. Nauck. Leipzig, 1886.
- Septuaginta* / Hrsg. von A. Rahlfs. 9 übers. Stuttgart, 1935.
- Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria* / Hrsg. von H. Diels. Berlin, 1882.
- Theonis Smyrnaei Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium* / Hrsg. von E. Hiller. Leipzig, 1878.
- Timaetus Locrus. *De natura mundi et animae* / Hrsg., Übers. von W. Marg. Leiden, 1972.
- Die Fragmente der Vorsokratiker* / Hrsg. von H. Diels, Suppl. W. Kranz. 2 Aufl.: In 2 T. in 3. Berlin, 1906–1910.

Б. Литература

- Aubin Paul. *Le Probleme de la «conversion»*. Paris, 1962.
- Békés Gerardus. *De continua oratione Clementis Alexandrini*. Rome, 1942;
- Pura oratio apud Clementem Alexandrinum // Studia Benedectina in memoriam gloriosi transitus S. P. Benedicti (Studia Anselmiana 18–19)*, 157–172. Roma, 1947.
- Butterworth G. *The Deification of Man in Clement of Alexandria // Journal of Theological Studies* 17 (1916): 157–169.
- Choufrine Arkadi. *Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background*. New York, 2002.
- Cohn Jonas. *Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant*. Leipzig, 1896.
- Collomp P. *Une Source de Clément d'Alexandrie et des Homélie Pseudo-Clémentines // Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 37 (1913): 19–46.
- Daniélou Jean. *Bible et liturgie*. Paris, 1951.
- Delatte Armand. *Un Fragment d'arithmologie dans Clément d'Alexandrie // Études sur la littérature pythagoricienne*, 231–245. Paris, 1915.
- Dillon John. *Metriopatheia and Apatheia: Some Reflections on a Controversy in Later Greek Ethics // Essays in Ancient Greek Philosophy. Vol. 2 / Eds. J. Anton and A. Preus*, 508–517. Albany, 1983;
- The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca; New York, 1996;
- Reclaiming the Heritage of Moses: Philo's Confrontation with Greek Philosophy // The Studia Philonica Annual* 7 (1995): 108–123.
- Dodds E. R. *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One' // The Classical Quarterly* 22 (1928): 129–142;
- The Astral Body in Neoplatonism // Proclus, The Elements of Theology: a revised text with translation, introduction and commentary by E. R. Dodds*, 313–321. Oxford, 1963.
- Dupont-Sommer A. *La Doctrine gnostique de la lettre «wâw» d'après une lamelle araméenne inédite*. Paris, 1946.
- González Justo. *The Story of Christianity, Volume I: The Early Church to the Dawn of the Reformation*. San Francisco, 1984.

- Guyot Henri. *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*. Paris, 1906.
- Hadot Pierre. *The Inner Citadel: The Meditations of Marcus Aurelius* / Transl. M. Chase. Cambridge (MA), 1998.
- Jaeger Werner. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge (MA), 1961.
- Langerbeck Hermann. *Aufsätze zur Gnosis* / Hrsg. von Hermann Dörries. Göttingen, 1967.
- Long A., and D. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1. New York, 1987.
- Lossky Vladimir. *Apophysis, and Trinitarian Theology* // In the Image and Likeness of God / Eds. J. Erickson and Th. Bird, 13–29. Crestwood New York, 1974.
- Lurie V. M. (Лурье В. М.) *Взаимосвязь проблемы Филологии с учением о обожении у Православных богословов после св. Фотия (Патрология. Философия. Герменевтика)* // Труды Высшей религиозно-философской школы 1 (1992): 1–19.
- Macleod C. W. *ANALYSIS: A Study in Ancient Mysticism* // Journal of Theological Studies 21 (1970): 43–55.
- Méhat André. 'APOCATASTASE': *Origène, Clément d'Alexandrie, ACT. 3.21* // Vigiliae Christianae 10 (1956): 196–214;
ΑΠΟΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ chez Basilide // Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech, 365–373. Paris, 1974.
- Mortley Raoul. *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*. Leiden, 1973;
The Mirror and 1 Cor. 13,12 in the Epistemology of Clement of Alexandria // Vigiliae Christianae 30 (1976): 109–120;
The Theme of Silence in Clement of Alexandria // Journal of Theological Studies 24 (1973): 197–202.
- Mühlenberg Ekkehard. *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*. Göttingen, 1966;
Wirklichkeitserfahrung und Theologie bei dem Gnositiker Basilides // Kerygma und Dogma 18 (1972): 181–275.
- Oeyen Christian. *Eine fruehchristliche Engelpneumatologie bei Klemens von Alexandrien* // Internationale kirchliche Zeitschrift 55 (1965): 102–120; 56 (1966): 27–47.
- Onians Richard. *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. Cambridge, 1951.
- Osborn Eric. *The Emergence of Christian Theology*. Cambridge, 1993;
The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge, 1957.
- Owen H. *Infinity in Theology and Metaphysics* // The Encyclopedia of Philosophy / Ed. by Paul Edwards. Vol. 4. New York, 1967.
- Rieth Otto. *Über das Telos der Stoiker* // Hermes 69 (1934): 13–45.
- Rist John. *Monism: Plotinus and some Predecessors* // Harvard Studies in Classical Philology 69 (1965): 329–344.
- Runia David. *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden, 1986;
Philo's De aeternitate mundi: the problem of its interpretation // Vigiliae Christianae 35 (1981): 105–151.

- Schmöle Klaus. *Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien*. Münster, 1974.
- Scroggs Robin and Kent Groff. *Baptism in Mark: Dying and Rising with Christ* // *Journal of Biblical Literature* 92 (1973): 532–548.
- Sellin Gerhard. *Der Streit um die Auferstehung der Toten: Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15*. Göttingen, 1986.
- Sinnige Theodorus. *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*. Assen (Netherlands), 1968.
- Solmsen Friedrich. *Early Christian Interest in the Theory of Demonstration* // *Romanitas et Christianitas: Studia Iano Henrico Waszink A.D. VI Kal. Nov. A. MCMLXXXIII XIII Iustra complenti oblata* / Hrsg. von W. den Boer et al. 281–291. Amsterdam, 1973.
- Sorabji Richard. *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Ithaca; NY, 1983.
- Spanneut Michel. *Le Stoïcisme des Pères de l'Église: de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Paris, 1957.
- Stählin [Otto]. *Art. προκοπή* // *TDNT*, 6:704–19.
- Sterling Gregory. *CREATIO TEMPORALIS, AETERNA, vel CONTINUA? An Analysis of the Thought of Philo of Alexandria* // *The Studia Philonica Annual* 4 (1992): 15–41.
- Tarán Leonardo. *Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*. Princeton, 1965.
- Van den Hoek Annewies. *Clement of Alexandria and His Use of Philo in the Stromateis: An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*. Leiden, 1988.
- Whittaker John. *God and Time in Philo of Alexandria* // *God, Time, Being: Studies in the Transcendental Tradition in Greek Philosophy*, 102–150. Bergen, 1970;
Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity // *The Significance of Neoplatonism* / Ed. R. Harris, 155–172. Norfolk, VA, 1976.
- Winston David. *Introduction to Philo of Alexandria: The Contemplative Life, the Giants, and Selections* / Transl. and intr. by D. Winston. New York, 1981.
- Wlosok Antonie. *Laktanz und die philosophische Gnosis: Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung*. Heidelberg, 1960.
- Wolfson Harry. *Philo: Foundations of Religious Thought in Judaism, Christianity, and Islam*. 3rd rev.: In 2 vols. Cambridge (MA), 1962.
- Wyrwa Dietmar. *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*. Berlin, 1983.

ТЕМА СКАЗЫВАНИЯ О БОГЕ
В НЕОАРИАНСКИХ СПОРАХ:
НЕКОТОРЫЕ ТЕКСТЫ И КОММЕНТАРИИ*

На втором этапе арианских споров, начавшемся в конце 350-х годов по Р. Х., существенную роль играл так называемый «лингвистический аргумент». Евномий, один из лидеров движения неояриан, вслед за своим учителем Аэцием аргументировал тварность Христа, а также то, что Он иной сущности, чем Бог (Бог-Отец), исходя из указания на различие имен (понятий), выражающих сущности Бога и Христа — «Нерожденного» и «Порождения», и из анализа этих имен. Данная аргументация инициировала развитие в ортодоксальном богословии в результате полемики с Евномием нескольких тем, важных для последующего богословского и философского дискурса. Это, в частности, учение об апофатических и катафатических речениях о Боге, тема описания единичного сущего через «схождение свойств» (говоря современным языком — посредством дескрипции). Указанная аргументация неояриан повлияла на развитие православного учения о постоянном приближении души к Богу.

Ниже мы приводим тексты, которые отражают богословскую полемику Евномия и свт. Василия Кесарийского относительно статуса и процедуры сказывания о Боге и вообще понимания языка, и комментарии к ним. Дореволюционные переводы сочинений свт. Василия Кесарийского иногда искажают мысль автора, в них не всегда соблюдается последовательность в передаче терминологии, используемой свт. Василием. Поэтому, приводя фрагменты «Против Евномия» свт. Василия, мы хотя и опираемся на имеющийся русский перевод¹, все же нередко довольно существенно с ним расходимся. Фрагменты из «Апологии» Евномия переведены по изд.: *Eunomius. The Extant Works / Text and transl. by R. P. Vaggione. Oxford, 1987*. Пагинация в угловых скобках приводится по этому же изданию. Во фрагментах из «Против Евномия» Василия Кесарийского пагинация в скобках приводится по изданию: *Basile de Césarée. Contre Eunome. T. 1, 2. Paris, 1982 [Sources Chrétiennes, 299]* (первые цифры) и по PG, t. 29 (вторые цифры). Статью дополняет публикация отрывка из трактата Василия Кесарийского

* Исследование проведено при финансовой поддержке *Short-term grant of the American Council of Learned Societies (New York)*, 2009.

¹Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. III. М., 1846. С. 3–230.

© Д. С. Бирюков, 2009

го «О вере». Пагинация этого отрывка приводится в скобках по PG, т. 31.

Фрагмент 1. Евномий, «Апология»².

[VII.11] [Бог] есть нерожденная сущность (οὐσία ἀγέννητος). ... [VIII.5] Но Бог, молчим ли мы или говорим, и по возникновении сущего и до был и есть нерожденный. Но не в смысле лишения (κατὰ στέρησιν), если только под лишениями понимать лишения каких-либо природных [свойств] (τῶν κατὰ φύσιν), [т.е. понимать лишения как] вторичные по отношению к обладанию (τῶν ἐξέων).

Василий Кесарийский, «Против Евномия»³.

[I.10.1; 29 533.35] Нет ни одного имени (ὄνομα), которое бы, объяв всю Божию природу (τὴν τοῦ Θεοῦ φύσιν), достаточно было вполне его выразить. Но многие и различные [имена], взятые в собственном значении каждого, составляют понятие, конечно, темное и весьма слабое в сравнении с целым, но для нас достаточное. Из имен же, говорящихся о Боге, одни показывают присущее (τῶν προσόντων) Богу, а другие, напротив, неприсущее (τῶν μὴ προσόντων). [I.10.8; 29 533.43] Ибо посредством этих двух рождается в нас как бы некое впечатление⁴ (χαρακτήρ) Бога — отрицанием нелепого и исповеданием существующего (τῶν ὑπαρχόντων). Например, когда именуем нетленным, это означает, что говорим себе или слушающим: «Не думай, что Бог подлежит тлению», а когда [именуем] невидимым: «Не предполагай, что Он схватывается чувством зрения», а когда бессмертным: «Не думай, что смерть может прикоснуться к Богу». А также, [I.10.16; 29 536.2] когда [именуем] нерожденным, говорим: «Не считай, что бытие Божие (τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ) зависит от какой-нибудь причины или начала». И вообще, каждым из них научаемся в предположениях (ὑπολήψεσι) о Боге не впадать в неуместные понятия. Поэтому, чтобы узнать особенное свойство (τὸ ἐξάριετον ἰδίωμα) Божие, запрещаем друг другу в речах (ἐν τοῖς λόγοις) о Боге переносить мысль куда не должно, чтобы люди не

² «Апология» Евномия была написана, по всей видимости, к дате Константинопольского собора, собранного в декабре 359 г., и зачитана на этом соборе как ответ на обвинения со стороны представителей омиусианской партии (см.: *Kopcecek Th. A History of Neo-Arianism. T. II. The Philadelphia Patristic Foundation, 1979. P. 305–306*).

³ Сочинение «Против Евномия» Василия Кесарийского призвано опровергнуть положения «Апологии» Евномия. Относительно даты «Против Евномия» ученые сходятся на том, что этот труд написан в начале богословской активности Василия, т.е. в первой половине 360-х годов. Наиболее осторожные ученые относят его к области между 360 и 366 гг. (*Dams Th. La controverse eunomeenne. Paris, 1952. P. 6*). Точная датировка трактата зависит от датирования писем Василия Ер. 20 и Ер. 223, где имеются упоминания о его написании. Об этом в целом см.: *Hildebrand S. A Reconsideration of the Development of Basil's Trinitarian Theology: the Dating of Ep. 9 and Contra Eunomium // Vigiliae Christianae. 2004. 58. P. 393–406*.

⁴ Или характер; о понятии *χαρακτήρ* см. ниже.

думали, будто Бог существует (ὑπάρχειν) в ряду тленных, или видимых, или рожденных. [I.10.24; 29 536.11] Таким образом, всеми этими защитительными (τῶν ἀπηγορευμένων) именами производится как бы некое отрицание того, что чуждо [Богу], по мере того, как проясняется (διαρθρουμένης) наша мысль и устраняет предположения о неприсущем Богу. Опять сказываем о Боге как о Благом, Праведном, Творце, Судье и подобном. Как прежде слова означали некое устранение и запрещение чуждого Богу, так здесь означают установление (θέσις) и [I.10.32; 29 536.20] существование (ὑπαρξιν) свойственного Богу и подобающим образом о Нем умопредставляемого. Поэтому каждый вид наименований (τῶν προσηγοριῶν) научает нас или о присущем, что [оно] есть (περὶ τῶν προσόντων, ὅτι πρόσεστιν), или о неприсущем, что [оно] не есть (περὶ τῶν μὴ προσόντων, ὅτι μὴ πρόσεστι). А «нерожденность» обозначает неприсущее, ибо показывает, что Бог не есть (μὴ προσεῖναι) рожденный. Назвать ли это отнимающим (ἀφαίρετικόν), или запрещающим (ἀπαγορευτικόν), или отрицающим (ἀρνητικόν), или чем подобным — не будем спорить. Но о том, что [I.10.40; 29 536.29] «нерожденность» означает (σημαντικόν) несуществующее (οὐ τῶν ὑπαρχόντων) в Боге, думаю, представлено достаточно объяснений. Сущность же не есть что-либо из неприсущего (τῶν μὴ προσόντων) Богу, но самое бытие (αὐτὸ τὸ εἶναι) Божие, и причислять ее к несущему в Боге — крайнее безумие. Ибо если сущность в числе не сущих (τοῖς μὴ οὔσι), то едва ли что-либо другое из сказуемых о Боге будет быть (εἶη). Но доказано, что [слово] «нерожденность» для [выражения] неприсущего (τοῖς μὴ προσοῦσι) составлено (συντεταγμένον); поэтому лжет утверждающий, что слово это указывает на саму сущность [I.10.48; 29 536.38].

Комментарий

Аргументация Евномия в его «Апологии» сводится к тому, что Сын не той же сущности, что и Бог, но что Его сущность — тварная; Евномий исходит из положения, что существенной характеристикой Бога является «нерожденность», т. е. свойство не иметь причины для своего существования. Соответственно, согласно Евномию, способ бытия Бога таков, что произведенное Им должно существовать вне Его природы, так как в противном случае либо свойство нерожденности должно было перейти на его порождение, что невозможно, либо нерожденный должен был бы принять свойство произведенности, таким образом перестав быть Богом, что также невозможно (*Апология*, IX–XI; XIV). Поскольку Бог прост, нерожденность — единственная Его существенная характеристика, и какая-либо общность сущности с кем-либо лишала бы Бога и божественности, и простоты (*Апология*, VIII; X–XI). Сама аргументация неоплатонического «нерожденной сущности» (οὐσία ἀγέννητος) появляется еще в «Синтагматоне» Аэция (учителя Евномия): «Если “нерожденность” указывает на сущность,

то она по справедливости противопоставляется сущности рожденно-го...»⁵. Р. Мортли предполагает⁶, что использование неоплатонами выражения «нерожденная сущность» — свидетельство того, что неоплатона читали неоплатонические комментарии на логические сочинения Аристотеля, либо учились у того, кто их читал, так как ученик Ямвлиха Дексипп в своих комментариях на «Категории» Аристотеля в отличие от последнего утверждает, что сущность может быть выражена через отрицание (II, 8). Однако на это можно возразить, что Аэций и Евномий не определяли сущность (в данном случае сущность Бога) через отрицание; скорее, понятие нерожденности (*ἀγέννητος*) обозначало для них некий положительный момент в Боге, несмотря на отрицающую частицу — подобно тому, как Аристотель говорил о творческом уме как о бесстрастном (*ἀπαθής*) и несмешанном (*ἀμιγής*) (*О душе*, 430a 18). Об этом свидетельствуют и слова Евномия о том, что нерожденность Бога нельзя понимать в смысле лишения чего-то естественного (Евномий здесь отсылает к Аристотелю: *Категории*, 12a26–34)⁷.

Фраза «Но Бог, молчим ли мы или говорим, и по возникновении сущего и до, был и есть нерожденный» свидетельствует о специфике понимания Евномием «нерожденности». Для Евномия это не есть некое имя, понимаемое в магическом смысле, подобно ямвлиховским именам богов (*О египетских мистериях*, VII, 4–5), как зачастую неверно понимают позицию Евномия⁸, но понятие, наиболее подходящее Богу исходя из истинного усмотрения о Нем, согласно которому Он не имеет причины существования для Себя. На подобной интуиции основывается еще одно важное для Евномия положение, согласно которому простота Божией сущности определяет специфику речений о ней: все, что может о ней говориться, имеет в действительности одно значение, и это значение наиболее подходяще описывается понятием нерожденности (*Апология*, XVII, 1–2). Более подробно Евномий говорит об этом в «Апологии после Апологии» (см. у Григория Нисского в *Против Ев-*

⁵ «Εἰ τὸ ἀγέννητον οὐσίας ἐστὶ δηλωτικόν, εἰκότως πρὸς τὴν τοῦ γεννήματος οὐσίαν ἀντιδιαστέλλεται» (Sint. 16 Wickham). См. критическое издание «Синтагматиона»: Wickham L. The Syntagmaton of Aetius the Anomean // *Journal of Theological Studies*. XIX, 1968. P. 532–569.

⁶ Mortley R. From Word to Silence: The Way of Negation: Christian and Greek. Vol. II. Bonn, 1986. P. 130–131.

⁷ О том же см. в отрывке из второй апологии Евномия («Апологии после апологии») у Григория Нисского: Святителя Григория, епископа Нисского, Опровержение Евномия. Краснодар, 2003 [репр. изд.: М., 1864.] Т. II. С. 486.

⁸ См.: Daniélou J. Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle // *Revue des Études Grecques*. 69, 1956. P. 412–432; Neamtu M. The unfolding of truth. Eunomius of Cyzicus and Gregory of Nyssa in debate over Orthodoxy (360–381) // *Archæus*. 2002. Vol. VI. P. 93; в русскоязычной литературе: Михайлов П. Языковой аргумент в полемике святителя Василия против Евномия // *Альфа и Омега*. 2005. 1(42). С. 103.

номия, II, 524–526). И так как представление о Боге, согласно Евномии, формируется в человеке исключительно посредством ухватывания некоего смысла (значения), подходящего к Богу, Евномий отвергает возможность использования в речи о сущности Бога абстрагирующей способности человеческого разума⁹. На этом построена полемика между Василием и Евномием относительно понятия ἐπίνοια¹⁰, которой мы здесь не будем касаться.

Итак, положения Евномия сводятся к следующему: 1) сущность Бога является познаваемой для человека и выражаемой в слове; 2) абстрагирующая способность человеческого ума не может быть использована с целью познания Бога. Ответ Василия будет строиться на следующих положениях: 1) в своей сущности Бог не познаваем¹¹, но 2) Бог отчасти познаваем, отчасти — нет, и 3) для познания Бога может использоваться разум (абстрагирующая способность); человек формирует представление о Боге в своем уме из размышления о Нем, посредством суждений относительно различных предикатов, прикладываемых к Нему¹². Одним из важнейших моментов в аргументации Василия Кесарийского против указанных положений Евномия становится учение о двух способах речения о Боге — утвердительном и отрицающем, провозвестник учения об апофатическом и катафатическом богословии в православной традиции.

В противовес позиции Евномия, согласно которой имя сущности Бога ухватывается нами при помощи акта умопостижения, Василий Кесарийский подразумевает, что имена, прилагаемые к Богу, необходимо несут в себе некую пропозицию, суждение. Положительные имена

⁹ Например, Евномий следующим образом понимает процесс ἐπίνοια, который, по его мнению, ни в коем случае не должен использоваться человеком в случае познания Бога: «... Существует собственно в мысли (κατ' ἰδίαν διάνοιαν), иное вследствие приращения (κατὰ ἄρᾶσιν), как например, колоссы; иное вследствие уменьшения (κατὰ μείωσιν), например, пигмеи; иное вследствие прибавки (κατὰ πρόσθεσιν), как, например, многоглавые; иное вследствие сложения (κατὰ πρόσθεσιν), например, полужвери-полулюди» (Григорий Нисский. Против Евномия, II, 179.6–180.1. Цит. по изд.: Святителя Григория Нисского Опровержение Евномия. Т. I, II. Краснодар, 2003. С. 335–336, с изм.)

¹⁰ См.: *Евномий*. Апология, VII; *Василий*. Против Евномия, 29 520.41–29 528.4.

¹¹ По крайней мере, в этой жизни. Отрывок из слова «О вере», который мы приводим ниже, как и само это Слово, можно понять так, что Василий, опираясь на 1 Кор. 13:10, делал различие в данном отношении между этой жизнью и будущей (ср.: Письмо VIII, 7; Беседы на Псалмы, CXIV, 4).

¹² Это не единственный способ познания Бога в этой жизни, о котором пишет Василий; существенной для него является тема приобщения Богу посредством восприятия энергии, изливаемых Богом на человека через Святой Дух; см. ранний трактат «О Духе», а также главу из другого трактата: О Святом Духе, IX. Здесь, однако, весьма заметно влияние Плотина, см.: *Rist J. Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. P. Fedwick. Toronto, 1981. P. 192–202.*

предполагают суждение о том, что нечто Богу присуще, отрицательные — что нечто Ему не присуще. Совокупность этих суждений оставляет в душе некое понятие (τὴν ἔννοιαν), впечатление (χαρακτήρ) Бога. Понятие χαρακτήρ, используемое здесь, так же как и в следующем приводимом нами отрывке из «Против Евномия» Василия, как некое впечатление, образующееся в душе из совокупности «мыслей» о некоем предмете, возможно, имеет в этом значении стоические коннотации. Согласно Зенону, Клеанфу и некоторым другим стоикам, впечатление (φαιτασία) есть «отпечаток (τύπωσις) в душе», подобный тому, какой получается от печати на воске¹³. Филон, когда говорит об этом отпечатке, использует слово χαρακτήρ и отмечает, что отпечатления воспринимаются умом и сохраняются в памяти¹⁴. Арним помещает этот фрагмент из Филона в свое собрание стоических фрагментов¹⁵, однако, как отмечает Е. Матусова, филоновский язык являет собой уже ассимиляцию стоических идей¹⁶, и поэтому в данном случае возможно влияние на Василия не столько собственно стоиков, сколько Филона. Тем не менее и стоики, и Филон в отличие от Василия говорили об отпечатке в душе от восприятия чувственных объектов.

В плане гносеологической процедуры в данном отрывке Василий, с одной стороны, говорит об впечатлении как о статическом аспекте в мышлении о Боге, представляющем собой совокупность отрицающих и утверждающих суждений (10.8), а с другой стороны — как о постоянном прояснении, продвижении мысли в процессе отбрасывания нелепых имен Бога в отрицающих суждениях (10.25), что являет собой динамический аспект в мышлении о Боге. В этом проявляется еще один важный момент противостояния позиций Василия и Евномия относительно познания Бога через Божественные имена: Василий подразумевает необходимость динамики в богомыслии.

Обратим внимание на следующий факт: в конце разбираемого фрагмента Василий допускает логическую ошибку. Весь ход его рассуждений строится на том, что понятие «нерожденность» указывает на суждение, согласно которому «рожденность» Богу не присуща. Однако в конце приводимого рассуждения Василий говорит, что если допустить, как это делает Евномий, что сущность Бога выражается посредством понятия «нерожденности», в то время как сущность есть само бытие, то из этого следует, что мы, таким образом, причисляем сущность к числу несущих. Однако здесь налицо подмена понятий, так как, говоря о «нерожденности» Бога, согласно логике Василия, кото-

¹³SVF I, 58; II 53, 55–60.

¹⁴О том, что Бог не знает перемен, 43.

¹⁵SVF II, 458.

¹⁶Матусова Е. К публикации трактата «О том, что Бог не знает перемен» // Историко-философский ежегодник, 2002. С. 136.

рую он проводил выше, мы относим к числу несущих «рожденность» в Нем; сама же «нерожденность» имеет место в Боге. Поэтому, говоря о нерожденности сущности, мы относим к несущим не саму сущность, а «рожденность».

Важно отметить, что этот полемический ход Василия, малоудовлетворительный с точки зрения логики, являет фундаментальную для него тему, связанную с аристотелизацией понятия сущности. Вероятно, здесь мы имеем свидетельство размышлений Василия над этим понятием. Вообще говоря, в труде «Против Евномия» Василия Кесарийского четко просматриваются два различных дискурса, связанных с пониманием сущности. Иногда в противовес заявлениям Евномия о том, что имя сущности Бога — «нерожденность», Василий доказывает непознаваемость Божественной природы (сущности), в философском отношении опираясь зачастую на стоическую концепцию бескачественной сущности, а иногда его дискурс построен в направлении формализации понятия сущности в соответствии с аристотелевской усилотией, в связи с необходимостью выработки вероисповедных формул, выражающих учение о единой сущности и трех ипостасях Святой Троицы. Формализация понятия сущности Василием посредством использования аристотелевского дискурса проявилась в том, что Василий использовал в богословии фундаментальное для Аристотеля выражение «логос сущности» ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$), отражающее единство сущности ипостасей Святой Троицы, в то время как для указания на особенность бытия каждой ипостаси в трактате «Против Евномия» Василием используется выражение $\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ (*Против Евномия*, 29 545.13), а в проповеди «Против Савелия, Ария и аномеев» — $\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \upsilon\pi\alpha\rho\chi\iota\varsigma$ ¹⁷, которое, скорее всего, восходит к комментариям на логические сочинения Аристотеля¹⁸. Оба эти выражения — $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ и $\tau\rho\acute{o}\pi\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ — впоследствии стали общераспространенными в византийском богословии для выражения общности бытия и способов единичного существования¹⁹.

Возвратимся к обсуждаемому фрагменту. Итак, вначале Василий говорит о том, что Божие естество ($\tau\eta\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$) нельзя ухватить посредством какого-либо имени, а совокупность имен являет Его всегда лишь частично, но никогда не в полноте. Потом Василий с це-

¹⁷ PG 31 613A13.

¹⁸ Поиск по TLG, v.1.0e показывает, что это выражение встречается у комментаторов перипатетической традиции. См.: *Элиас*. Комментарий на Исагогу 36.11; 206, 19; *Аммоний*. Комментарий на Об интерпретации 246, 24; *Александр Афродисийский*. Комментарий на Первую Аналитику 197, 2; Комментарий на Топику 179, 4; 295, 6; Комментарий на Метафизику 725, 7.

¹⁹ Обзор см. в кн.: *Sherwood P.* The Earlier Ambigua of S. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism. Rome, 1955. Ch. IV, A.

лю опровержения Евномиевой позиции относительно недопустимости использования абстрагирующей способности ума для познания Бога развивает учение о том, что божественные имена представляют собой суждения о Боге, пытаясь, таким образом, сказать на формализованном языке философии об известной теме непознаваемости Бога. Но затем он говорит о том, что сущность (οὐσία) Бога если и может быть выражена, то только через утвердительные суждения, и что сущность Божия есть само Божие бытие (τὸ εἶναι). Это имеет очевидные коннотации с аристотелевским учением о сущности.

Исходная интуиция для определения Стагиритом смыслов «бытия» состоит в следующем: «Сколькими способами делаются высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие» (*Μεταφυσικα*, 1017a24–26). В этом отношении в дискурсе Аристотеля, с одной стороны, «бытие» и «небытие» могут определяться в рамках модуля «истинное—ложное» (здесь «бытие» соответствует истинному, а «небытие» — ложному (Там же, 1017a32ff; 1027b17ff)), который отражает реальность *суждения*, где копула «есть» может не иметь экзистенциального значения, а с другой стороны, «бытие» и «небытие» могут определяться в соответствии со способами категориального высказывания, где копула «есть» имеет лишь экзистенциальное значение — связывая субъект и предикат высказывания, отражает связь подлежащего с его качеством (которое может быть и существенным) в реальности. В этом случае связка «есть», различие способов употребления которой дает нам различие значений «бытия», выражает некоторое положение дел в реальности, способ существования вещей: «то-то есть так-то», и это положение дел отражается в суждении в соответствии с системой категорий. Так как значения «бытия» соответствуют способам говорения «есть», отражающим некоторое положение дел, для данного дискурса запрещены суждения в форме «не есть», т. е. отрицающие суждения, ибо для того, что «не-есть», нет бытия, для него отсутствует какое-либо положение дел.

Предельным и собственным смыслом для области «бытия» в метафизической системе Аристотеля, относительно чего «бытие есть само по себе и в действительности» (Там же, 1051b31), является сущность (что-бытие). О сущности Аристотель говорит как о «τὸ τί ἦν εἶναι» (буквально — «то, что было быть»). Сущность вещи в аристотелевской системе — это и есть ее способ бытия. «Означать же сущность чего-то имеет тот смысл, что бытие им не есть нечто другое (οὐκ ἄλλο τὸ τί εἶναι)» (Там же, 1007a26). Определение сущности (λόγος τῆς οὐσίας) не может состоять из отрицающих высказываний, так как, согласно Аристотелю, когда хотят узнать сущность вещи, задают вопрос: «Что есть?» (τί ἐστὶ), и ответ на него не может содержать высказываний о

том, что не-есть. «... Если же он в своем ответе на прямо поставленный вопрос [о сущности] присовокупляет и отрицания, то это не будет ответ на вопрос» (Там же, 1007a8).

Итак, Василий сначала говорит, что естество Божие не выражаемо посредством высказываний, но затем, следуя дискурсу Аристотеля, утверждает, что сущность Бога есть Его бытие, и в отношении сущности могут сказываться утвердительные высказывания. О том же свидетельствуют и другие случаи употребления Василием онтологической терминологии в этом техническом философском смысле. Выражение «логос сущности» ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \tau\eta\varsigma \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$) относительно Святой Троицы Василий употребляет синонимично с «логосом бытия» ($\tau\omicron\nu \tau\omicron\upsilon \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$); причем выражение «логос сущности» играет у Василия роль, подобную той, что у Аристотеля, — оно подразумевает сказывание предикатов, обозначающих существенные качества, общие единичным сущим (*Против Евномия*, 29 556). Другой пример: ведя речь об ипостасях Святой Троицы, Василий говорит о *бытии* рожденном (у Бога-Сына) и нерожденном (у Бога-Отца) (Там же, 29 605. 31–34). Здесь, когда Василий ведет речь о единичном, соответствующем на аристотелевском языке «первой сущности», речь об этом единичном ведется через указание на его особенный *способ бытия*, что не характерно для Аристотеля (для которого характерным является определение подлежащего через его способ бытия, общий с другими сущими). Однако в этом и в подобных случаях Василий употребляет «нерожденность» и «рожденность» уже в ином значении, чем в вышеприведенном отрывке — не как понятия, подразумевающие суждения о Боге, но как то, что являет способы бытия (ипостасей Святой Троицы). «Нерожденность» в этом случае не отсылает к суждению вообще о Боге, но указывает на способ бытия, или образ существования Бога-Отца, наравне с «рожденностью» для Бога-Сына. Исходя из этого, можно продолжить наблюдения относительно присутствия у Василия аристотелевского дискурса.

У Стагирита можно различить два случая понимания бытия в связи с формой высказывания (т. е. того, каким образом сказывается «есть»). В одном случае в высказывании посредством копулы «есть» ухватывается «положение дел»; высказывания в этом случае строятся в соответствии с системой категорий, из них важнейшими являются высказывания о сущности; в модусе бытия-как-истинного здесь допускаются только утвердительные высказывания (даже если утверждает-ся некое отсутствие: $S \text{ есть не-}P$), а отрицающие ($S \text{ не есть } P$) будут соответствовать небытию (*Метафизика*, 1017a32ff). В другом случае в высказывании посредством копулы «есть» выражается *суждение* об этом положении дел; в модусе бытия-как-истинного здесь возможны

как утверждения (в ситуации связанности в реальности субъекта и предиката), так и отрицания (в ситуации их разъединенности) (Там же, 1027b17ff); в этом случае отрицание вида «*S есть не-Р*» тождественно отрицанию вида: «*S не есть Р*».

То же самое мы находим у Василия. Когда Василий говорит о двух способах говорения о Боге — утверждающем и отрицающем, он подразумевает, что каждое высказывание выражает рассуждение (*ἡ διαβολή*) о Боге — о том, связан ли данный предикат (имя) с Богом, или нет. Высказывание вида «*S есть не-Р*» («Бог есть нерожденный») в рамках данного дискурса равноценно суждению вида: «*S не есть Р*» («Бог не есть рожденный»). Этому способу речения о Боге соответствует такое понимание бытия Бога, где оно противопоставляется сущности, выражая реальность понятий, прилагаемых к Богу. Немного ниже после разбираемого нами фрагмента Василий пишет: «Станем у него [Евномия] допытываться, как он достиг уразумения сущности? Неужели из общего понятия (*ἐκ τῆς κοινῆς ἐννοίας*)? Но оно открывает нам только бытие Божие (*τὸ εἶναι τὸν Θεόν*), а не что-бытие (*οὐ τὸ τί εἶναι*) [т. е. сущность]» (*Против Евномия*, 29.540.13). Но затем, как мы видели, Василий переходит к тактике именованя Бога, которая исключает отрицающие высказывания и признает лишь высказывания, указывающие на способы бытия. В плане формы суждения это означает, что возможными являются только высказывания в форме «*S есть...*», и потому высказывания с отрицающей частицей перед и после копулы не тождественны, т. е. «*S есть не-Р*» — не есть «*S не-есть Р*». Василий следует этому дискурсу и утверждает, как мы видим из его текста, что копула необходимо должна иметь экзистенциальное значение, так как *бытие* Бога отождествляется в данном случае с *Его сущностью*.

Таким образом, эта, казалось бы, странная оговорка Василия в конце обсуждаемого нами фрагмента (о том, что сущность Бога есть Его бытие, что сущность не может быть выражена посредством отрицания, и потому «нерожденность» не может указывать на сущность), можно объяснить тем, что Василий использует здесь в полемических целях элементы того аристотелевского дискурса относительно сущности, который он более подробно развивает в других местах «Против Евномия», употребляя при этом в данном случае понятие «нерожденности» в том значении, которое удобно для опровержения Евномия, т. е. в рамках которого «нерожденность» понимается как отрицание, в то время как в ином контексте Василий мог использовать это понятие иначе, в положительном смысле²⁰.

²⁰См. также нашу статью: *Вирюков Д.* Об «онтологической дифференции» у Аристотеля в перспективе формирования философского языка патристики // *VERBUM*. Вып. 8. *Medievalia: идеи и образы средневековой культуры*. СПб., 2005. С. 230–241.

Фрагмент 2. Евномий, «Апология».

[XII.1] Итак, есть один Сын (ибо «Едиnorodный»), о котором мог бы я представить слова святых, в которых они говорят, что Сын есть порождение и творение²¹ (самим различием имен (τῶν ὀνομάτων) показывая разницу в сущности [Отца и Сына]), и таким образом избавился бы от забот и трудов. Но из-за тех, кто понимает рождение [XII.5] по-плотски и претыкается об омонимию (ὁμωνυμίας), необходимо также сказать кратко и об этом. [XIII.1] Итак, по учению Писаний, мы говорим, что Сын — порождение (γέννημα), разумея под этим, что сущность не есть нечто одно, а нечто другое, чем она означаемое (τὸ σημαίνμενον), но то и есть сама ипостась, что означает имя, названием удостоверяя сущность²².

Василий Кесарийский, «Против Евномия».

[II.4.1; 29 577.31] Но кто из здравомыслящих согласился бы, что у тех, у кого имена (τὰ ὀνόματα) различны, и сущности с необходимостью также должны различаться? Названия (προσηγορίαί) Петра и Павла и вообще у всех людей разные, но сущность всех одна. Много в чем мы одинаковы друг с другом, но отличаемся один от другого только свойствами (τοῖς ιδιώμασι), которые усматриваются в каждом особо; поэтому названия (αἱ προσηγορίαί) [II.4.8; 29 577.38] означают не сущности, а характеризующие (χαρακτρίζουσιν) каждого свойства. Так, услышав Петр, мы не разумеем под этим именем сущности Петра (сущностью же называю здесь материальное подлежащее (τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον), которого это имя вовсе не означает (σημαίνει), а только запечатлеваем понятие об особенных свойствах, в нем усматриваемых. Но при этом слове тотчас мыслим Петра, сына Ионина, из Вифсаиды, брата Андрея, из рыбаков призванного на служение [II.4.16; 29 580.1] апостольское и за превосходство веры принявшего на себя созидание Церкви. Ни одно из этого не есть сущность, которая могла бы мыслиться как ипостась (ἢ ὑπόστασις). Таким образом, имя (τὸ ὄνομα) выделяет (ἀφορίζει) для нас характер (τὸν χαρακτήρα) Петра, но никоим образом не представляет его сущности. Также, услышав Павел, мыслим совокупность (συνδρομήν) других особенных свойств (ιδιωμάτων) — тарсянина, еврея, согласно закону фарисеев, ученика Гамалиила, по ревности гонителя Церквей [II.4.24; 29 580.10] Божиих, страшным видением обращенного к познанию, апостола язычников. Ибо все это обнимается одним словом: Павел. Кроме того, если бы это было истинно, что те вещи, имена (τὰ ὀνόματα) которых различны, имеют и сущности противоположные, то надлежало бы и Петру, и Павлу, и вообще всем людям, быть иносушными друг другу.

²¹Прит. 8:22, ср.: 1 Кор. 1:24.

²²Мы приводим здесь более пространный фрагмент из Евномия, чем Василий, когда он, как обычно в «Против Евномия», приводит цитату из «Апологии» Евномия, которую собирается опровергать, — так как опровержение Евномия Василием строится на его работе с более обширным объемом текста Евномия, чем он непосредственно приводит.

Но поскольку не найдется ни одного человека, который бы был настолько груб и несведущ об общей всем нам природе (τῆς κοινῆς φύσεως), чтобы решился сказать это; ибо сказано: [II.4.32; 29 580.19] из брения сотворен ты, как и я (Иов. 33:6), и эти слова означают не иное что, как единосущее (τὸ ὁμοούσιον) всех людей, и ложь говорит тот, кто умствует, будто из различия имен (τῶν ὀνομάτων) необходимо выводить и различие сущности. Ибо не за именами следует природа вещей, но имена изобретены после вещей. Иначе, если бы первое было истинно, то было бы необходимо согласиться, что вещи, которые имеют одни и те же названия, имеют и сущность одну, и поэтому, как совершенные в добродетели удостоены названия богов (Ин. 10:35), [II.4.32; 29 580.28] то и люди были бы единосущны Богу всего.

Комментарий

Евномий считает Христа (Бога-Сына) творением, но творением единственным в своем роде. Он единственный, уникальнейший, произведенный непосредственно Богом, причем в отличие от остальных тварей — не из несущего; остальной же мир сотворен Единородным согласно с волей Бога, и потому Христа можно называть Единородным Богом, и Он не равен по чину остальной твари (Апология, XV; XXI). Сами же понятия «Сын» и «Отец», согласно Евномию, в богословии не могут употребляться в собственном смысле, поскольку, во-первых, их легко понять «по-плотски», т. е. согласно омонимии с привычным нам страстным телесным образом отцовства и сыновства, и поскольку, во-вторых, эти понятия не выражают специфики сущностей Бога и Христа, которые противоположны, ибо сущность первого в том, что Он нерожденный, а второго, что Он порождение.

Важным представляется характер аргументации Евномия «от имен». Евномий говорит, что не может расходиться имя сущности (Сына) и «означаемое» (τὸ σημαίνόμενον). Эта аргументация, восходящая к платоновскому «Кратилу», очевидно, опирается на представления, распространенные в эллинистическую эпоху, о мудрецах, которые знают природу вещей и названия, подходящие к вещам, соответствующие их природе. Особенно это заметно в другом месте «Апологии», где Евномий говорит, что «необходимо обращать внимание на понятия (ἔννοιας) подлежащих и приводить в соответствие с ними названия (τῆς προσήγορίας)»²³.

Использование Евномием стоической терминологии позволяет говорить о влиянии учения стоиков на его понимание природы языка. Таким образом, можно согласиться с мнением С. Хеббрюген-Вальте-

²³ Апология, XVIII.

ра²⁴ и Л. Уикхэма²⁵ о том, что для неоариан характерно использование стоической терминологии, но, на наш взгляд, все же нельзя принять утверждение Л. Уикхэма, что это влияние распространяется лишь на терминологию учения, не затрагивая его содержания²⁶.

Действительно, понятие «означаемое», тождественное понятию «лектон», фундаментально для стоиков. Его введение стоиками привело к существенному углублению осмысления языка и языковых процессов по сравнению с Аристотелем. Фактически трехчастная схема Аристотеля «предмет — представление — звук»²⁷ благодаря этому понятию, введенному стоиками, в стоическом учении преобразовалась в четырехчастную: «обозначающее (звук) — означаемое (смысловая предметность, выявляемая в слове, или “лектон”) — представление (мысль) — предмет»²⁸. Это отразилось на стоическом понимании диалектики; в ее составе появилось в числе прочего «[знание] об обозначающем и обозначаемом»²⁹.

В эпоху Хрисиппа наравне с представлениями о языке, основанными на практике этимологизации³⁰, развивалось и ставшее впоследствии классическим стоическое учение о значении как «лектон». Как считает Э. Ллойд, можно говорить о конфликте между стоической теорией значения и стоической теорией этимологизации³¹. По всей видимости, это напряжение между теорией этимологизации и теорией

²⁴ *Hebbrüggen-Walter S. Augustine's Critique of Dialectic: Between Ambrose and the Arians // Augustine and the Disciplines. From Classicism to Confessions / Eds. K. Pollman, M. Vessey. Oxford, 2005. P. 194–196.*

²⁵ *Wickham L. The Syntagmaton of Aetius the Anomean // The Journal of Theological Studies. 1968. Vol. XIX. P. 561, n. 1.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ «Итак, то, что в звуках (τῆ φωνῆ) — это знаки представлений (παθημάτων) в душе... Однако представления в душе, непосредственные знаки которых суть то, что в звуках, у всех одни и те же, точно так же — одни и те же и предметы (πράγματα), подобия которых суть представления» (Об истолковании, I, 3; пер. Э. Радлова, с изм.)

²⁸ В целом см.: SVF II, 166: Секст Эмпирик, Против ученых, VIII, 11–12. Секст здесь упоминает, но не выделяет специально третий член указанной последовательности, т. е. мысль. Конкретно об «означаемом» см.: «Означаемое — та [смысловая] предметность, выявляемая в звуке (φωνή), которую мы воспринимаем как установившуюся в нашей мысли (δianoία) и которую не воспринимают варвары, хотя они и слышат слово» (Там же; пер. А. Столярова, с изм.). То есть «обозначаемое» отличается от мысли тем, что последнее есть внеязыковая реальность, в то время как первое — реальность языковая (ср.: «... которую не воспринимают варвары, хотя они и слышат слово»). О четырехчастности лингвистической системы стоиков см.: *Перельмутер И. А. Философские школы эпохи эллинизма // История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980. С. 188–190.*

²⁹ SVF II, 122.

³⁰ SVF II 896; 1063; 1069.

³¹ *Lloyd A. Grammar and Metaphysics in the Stoa // Problems in Stoicism / Ed. by A. Long. London, 1971. P. 65–66.*

значения внутри одной школьной доктрины осознавалось и самими стоиками: делавшие акцент на теории значения отвергали этимологию, и наоборот. Исследуя этот вопрос, А. Лонг приходит к выводу, что и то и другое учение, вероятно, развивалось стоиками не в последнюю очередь в результате их размышлений над платоновским «Кратилом», который вошел в круг чтения стоических философов, насколько можно судить, при Хрисиппе. Э. Лонг различает в тексте «Кратила» пять позиций относительно природы языка. Три из них — так называемый «формальный натурализм» (*Кратил*, 388b–390a; 393d), «этимологический натурализм» (*Кратил*, 397a ff) и «фонетический натурализм» (*Кратил*, 421b–426d) — представлены у стоиков. Последние две позиции соответствуют различным аспектам учения стоиков об этимологии. Но именно выраженная в «Кратиле» позиция «формального натурализма», согласно которой фонетическое строение слова не играет роли в плане обозначения этим словом данного денотата, по мысли Лонга, возможно, сподвигнула стоических мыслителей к разработке ими учения о «лектоне». Действительно, эта позиция предполагает, что значение слова не зависит от его фонетических свойств, и соответственно одно и то же значение может быть выражено разными словами и на разных языках, и тем не менее данное слово однозначно обозначает вещь³².

Учение об обозначаемом, т.е. о том, что у стоиков выступает в качестве посредника между словом и вещью³³ и связывает то, что у Аристотеля было разъединено (мысль и слово³⁴), в свою очередь, весьма подходит для разработки учения о возможности подобрать (и знать) правильные имена для вещей, природа которых известна, — учения, распространенного в эллинистическую эпоху, но встречающегося у стоиков³⁵, как и после у Евномия, именно в связи с понятием τὸ σημαίνόμενον³⁶.

³²См.: Long A. Stoic linguistics, Plato's Cratylus, and Augustine's De dialectica // Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age / Eds. D. Frede, B. Inwood. Toronto, 2005. P. 44.

³³SVF II, 168.

³⁴См.: Lloyd A. Grammar and Metaphysics in the Stoa // Problems in Stoicism / Ed. by A. Long. London, 1971. P. 65. — Между тем учение Аристотеля предполагало изоморфизм между вещью и мыслью.

³⁵См.: Диоген Лаэртский, VII, 83 = SVF II 130 вместе с SVF III, 137 и комментарии Лонга-Сэдди (Long A., Sedley D. The Hellenistic philosophers. Vol. 2: Greek and Latin texts with notes and bibliography. Cambridge, 1987. P. 187–188), в которых на примере этих фрагментов показывается противостояние между учением об этимологизировании и дискурсом «значения».

³⁶Учение о «правильных именах» в стоической доктрине связано с особенно эпистемологической позицией стоиков, отвергающей академический скептицизм. Согласно этой доктрине, возможны безошибочные «постигающие впечатления» (φαντασία καταληπτική), достоверно передающие существующее и в качестве

Таким образом, можно сказать, что Евномий следует одной из стоических практик: посредством τὸ σημαζόμενον он именуется то, природа чего представляется ему известной (Бога и Христа). Позиция Евномия относительно механизмов функционирования языка соответствует стоической позиции «формального натурализма»: с одной стороны, для него имя однозначным образом указывает на обозначаемое, а с другой — Евномий отрицает то, что не принималось и стоическими мудрецами — этимологизацию, когда на основании звучания слова делают выводы о природе того, на что оно указывает. Описывая свой метод, Евномий пишет, что «природа вещей ни в коей мере не следует звукам», и отвергает позицию тех, кто считает, что «нужно обращать внимание на имена и с их помощью приходиться к понятиям о подлежащих» (*Апология*, XVIII, 7–9). Евномий здесь имеет в виду омиусиан, которые из того, что Бог и Сын именуется светом, жизнью и силой, выводили то, что они подобны³⁷. Отсюда видно, что аргумент, выдвигаемый Василием с целью опровержения позиции Евномия — «Ибо не за именами следует природа вещей, но имена изобретены после вещей» — не корректен, так как и сам Евномий разделял это положение.

Василий противопоставляет Евномиевой доктрине, как ни странно, тоже стоический дискурс: его возражения опираются на дискурс стоической физики. Василий обращается к области материального мира. Понятие сущности соотносится Василием с материальным подлежащим, которое невозможно ухватить умом. Лица Божества ставятся Василием в соответствие с человеческими индивидами — апостолами Петром и Павлом. Таким образом, тактика Василия в его опровержении подхода Евномия к именованию, предполагающего установление жесткой связи между именем, значением, мыслью и предметом, заключается в переходе от Евномиева дискурса, подразумевающего работу с нарицательными именами, в область имен собственных — лексических единиц, не допускающих применения концепта значения по отношению к себе, и в этом отношении тактика Василия направлена на избегание дискурса значения, делая акцент на когнитивных процессах. Имена, возражает Василий Евномию, не обозначают сущности, ибо подлежащая сущность — общая для всех индивидов и в качестве подлежащего не познаваема. Имена указывают на познаваемые *свойства*: за каждым именем стоит некое схождение свойств; и именно свойства

таковых одобряемые разумом. Эти постигающие впечатления, могущие передавать особенности единичных объектов, доступны всякому истинному мудрецу (см.: Цицерон. Учение академиков, II, 41; Диоген Лаэртский, VII, 162, 177). Евномий также придерживался представления о познаваемости единичного — по крайней мере, единичных сущностей Бога и Христа.

³⁷ См.: *Kopsesek Th. A History of Neo-Arianism...* Т. II. P. 333.

и познаются нами, поэтому из различия имен нельзя делать выводы о различии сущностей. Утверждая, что имена обозначают не сущности, а свойства, Василий апеллирует к грамматическо-физической традиции, восходящей к стоицизму³⁸.

Стратегия Василия двойка, и в этой двойкости несколько расплывчатая. С одной стороны, дискурс Василия предполагает, что имеется материальный субстрат — сущность всех людей, и свойства Петра и Павла как бы оформляют его — подлежащую сущность. С другой стороны, эти свойства в описании Василия совершенно не тождественны физическим свойствам (которые только и могут оформлять материя); Василий делает акцент на их умопредставляемости, и, по сути, их призвание — в своей совокупности представить нарратив, повествование о каждом индивиде. В этом, как справедливо отмечает Каллигас, новизна подхода Василия³⁹. Эта двойкость отражается на понимании функции слова *χαρακτήρ* в данном отрывке. Совокупность стоящих за каждым именем свойств, возникающих в нашем уме, образует это впечатление/характер человека. Тема характера-отпечатления, указывающего на единство, возникающее в человеческой душе от множества помышлений или представлений о чем-либо, знакома нам по предыдущему фрагменту из Василия. Вместе с тем иная функция этого понятия здесь — как бы указать на «индивидуальность» человека⁴⁰, проявляющуюся в том, что с ним «случается», на его судьбу⁴¹. Обратим внимание на концепцию «схождения свойств» (*συνδρομήν ἰδιωμάτων*)

³⁸ *Диоген Лаэртский*, VII, 58 (SVF III 22). — О парадоксах традиции, связанной с представлением, согласно которому денотатом имен являются свойства, и об аристотелизации этого дискурса см.: *Мажуга В.* Категории «качество» и «действие» в философии стоиков и в грамматической доктрине (Об определении «имени» у греческих грамматиков) // Теоретические проблемы языкознания: Сб. статей к 140-летию каф. общего языкознания Филол. ф-та СПбГУ. СПб., 2004. С. 478–483.

³⁹ *Kalligas P.* Basil of Caesarea on the Semantic of Proper Names // *Byzantion Philology and its ancient sources.* Oxford, 2002. P. 45.

⁴⁰ Мы пытались осмыслить историю употребления понятия *χαρακτήρ* в этом отношении в статье: *Бирюков Д. С.* О внешнем и внутреннем. К пониманию единосущного образа // *Христианство и мировая культура: Материалы конференции «Санкт-Петербургские христианские чтения».* 21 мая 2004 г. СПб., 2004. С. 16–22. О понятии *χαρακτήρ* в византийской литературе как того, что указывает на индивидуальную манеру человека см.: *Аверинцев С.* Проблема индивидуального стиля в античной и византийской риторической теории // *Литература и искусство в системе культуры.* М., 1988. С. 23–30. В общем см. также: *Михайлов А.* Из истории характера // *Человек и культура. Индивидуальность в истории культуры.* М., 1990. С. 43–72.

⁴¹ С учетом сказанного маловероятной, на наш взгляд, следует признать гипотезу Д. Робертсона, согласно которой в данном случае проявляется влияние на Василия «Синтаксиса» Аполлония Дискола (*Synt.* 142.1–143.3), где понятие *χαρακτήρ* ставится в соответствие с именем субъекта высказывания, склоняемого по падежам во избежание омонимии. См.: *Robertson D.* A Patristic Theory of Proper Names // *Archiv für Geschichte der Philosophie.* 2002. 84, P. 19.

в обсуждаемом отрывке. Здесь у Василия выражается различие между аристотелевским и стоическим дискурсом. Если аристотелевский дискурс предполагает определение сущности (*λόγος τῆς οὐσίας*) как речь об общем бытии для некоторых единичностей, то в данном случае мы обнаруживаем нечто подобное определению особенного. Сама тема схождения свойств имеет своим источником стоическо-неоплатонический дискурс⁴².

Итак, в предыдущем обсуждаемом фрагменте, как мы видели, Василий хотел понять сущность по-аристотелевски — как общее для некоего единичного, являющее нам его бытие (чтобы иметь возможность формализовать догматические положения и в первую очередь относительно трех ипостасей и единой сущности Бога-Троицы), в данном же фрагменте явлен противоположный полюс усиологии Василия — когда сущность понимается как не формализуемое для ума и не выразимое в слове «подлежащее» (в отличие от «подлежащего» высказывания первого случая), для тварного мира рассматриваемое в духе физической доктрины стоиков, а в случае нетварной реальности — по аналогии с этим пониманием; это нужно Василию, чтобы сделать акцент на невыразимости и непознаваемости сущности Бога.

На присутствие самого дискурса стоической усиологии у Василия впервые, насколько нам известно, обратил внимание Р. Хюбнер, который отмечает, что для обоих онтологических порядков, различаемых Василием, — тварным и нетварным бытием — он использует стоическую модель при речи о сущности; в случае нетварного бытия — по аналогии с тварным⁴³. Можно согласиться с Р. Хюбнером, однако при том условии, что это лишь один из дискурсов усиологии у Василия. Но Хюбнер неправ, утверждая⁴⁴, что этот субстрат, материальное подлежащее для всех людей, упоминаемое Василием, соответствует «общему качеству», *κοινῶς τοῦόν* стоиков, так как это общее качество не могло рассматриваться стоиками в «родовом» отношении ни в каком смысле. Очевидно, Хюбнера сбilo с толку то, что Василий говорит, что все люди сотворены из брения, т. е. из глины, и именно эту глину

⁴² Дексипп относит это учение к стоикам (Комм. на Категории, 30, 20–26 [LS 28J]). Однако этот дискурс использует и Порфирий (Комментарии на категории Аристотеля 129, 9–10; ср. Исагога 7, 19–24). Относительно дискурса схождения свойств в античной философской традиции см.: *Lloyd A. C.* 1) *Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic* // *Phronesis*. I, 1955–1956. P. 158–159; 2) *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford, 1990. P. 43–44; *Chiaradonna R.* *La teoria dell'individuo in Porfirio e IΔΙΩΣ ΠΟΙΩΝ stoico* // *Elenchos*. 2000. 21. P. 303–331; *Porphyry: Introduction* / *Trans.*, comm. J. Barnes. Oxford, 2003. P. 150–154.

⁴³ *Hübner R.* *Gregor von Nyssa als Verfasser der Sog. Ep. 38 des Basiliius* // *Epectasis* / Eds. J. Fontaine and Ch. Kannengeiser. Paris, 1972. S. 481.

⁴⁴ *Ibid.* S. 476. Обсуждение см. в статье: *Robertson D.* *Stoic and Aristotelian notions of substance in Basil of Caesarea* // *Vigiliae Christianae*. 1998. 52. P. 402–404.

Хюбнер ставит в соответствие с $\kappa\omicron\iota\upsilon\acute{\omega}\varsigma\ \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\nu$. Однако Василий просто цитирует книгу Иова, понимая глину метафорически, и вовсе не имеет в виду, что все люди из глины *состоят*, т. е. что глина присутствует в них как некое общее для каждого индивида качество. Материальное подлежащее, о котором говорит Василий, соответствует — в ракурсе стоической доктрины — сущности, в смысле бескачественного субстрата, оформляемого индивидуализирующими качествами⁴⁵. Укажем, что отождествление Василием понимаемой так сущности и «ипостаси» («ни одно из этого не есть сущность, которая могла бы мыслиться как ипостась [$\eta\ \acute{\upsilon}\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$]»), насколько можно судить, не говорит ни о чем, кроме того, что Василий отвергает тезис Евномия, используя его же терминологию (вспомним слова Евномия: «... но то и есть сама ипостась, что означает имя»⁴⁶).

Обратим внимание, что свт. Василий, рассуждая о том, что собственным именам соответствуют качества, а общая для всех людей сущность есть материальное подлежащее, использует элементы стоического учения лишь как *инструмент* для иллюстрации своих положений. Это выражается в том, что он, обращаясь к стоическому дискурсу, не рецепирует стоическую систему в ее полноте, поскольку для стоической доктрины характерно не только учение о сущности как о бескачественном общем подлежащем субстрате, но и представление о единичной сущности, являющейся «частью» подлежащего субстрата⁴⁷. Стоическое учение о единичных сущностях, индивидуализируемых особым свойством, доступным для познания⁴⁸, свидетельствовало бы, скорее, в пользу позиции Евномия, поэтому свт. Василий в обсуждаемом фрагменте делает акцент на сущности как бескачественном подлежащем и индивиде как описываемом через собрание качеств, но не упоминает о нормативном для стоиков способе рассмотрения человеческих индивидов как единичных сущностей.

Дабы избежать возможности однозначного указания на индивида, что свидетельствовало бы в пользу аргументации Евномия,

⁴⁵SVF I 493; II 318, 376, 380.

⁴⁶Используя в приведенном выше отрывке термин $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ Евномий, вероятно, подразумевает имеющую место в арианстве традицию речи о трех ипостасях Троицы (каждая из которых, согласно арианскому учению, бесконечно превышает другую; см. «Талию» Ария у Афанасия в *О соборах* 15).

⁴⁷О «сущности», понимаемой как единичная сущность, см.: SVF II 397. О том, что единичная сущность есть «часть» сущности-первоматерии, см.: SVF I 87 = SVF II 316.

⁴⁸Хрисипп различал в человеке подлежащий субстрат, находящийся в постоянном изменении, и неизменные качества — общее качество и *особенное качество* ($\acute{\iota}\delta\iota\omega\varsigma\ \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\nu$), индивидуальное для каждого человека и являющееся его сущностной характеристикой. Это качество позволяет индивиду сохранить самотождественность вопреки течению времени на протяжении человеческой жизни (см.: SVF II 395; 762).

свт. Василию приходится отказаться от стоического представления об особенном существенном качестве человека⁴⁹, характерного для фрагмента из Оригена, на который он, вероятно, опирался⁵⁰, так же как и от оригеновской идеи, согласующейся с философской позицией стоиков, согласно которой при перемене особенной качественности апосто-

⁴⁹Отказ от стоического представления об особенном качестве влечет за собой у свт. Василия и игнорирование стоического разделения качеств на особенные и общие, и соответственно — в лингвистическом плане — игнорирование различия терминов *ἄνομα* (имя) и *προσηγορία* (нарицание), которые, согласно учению стоиков, им соответствуют (см.: «Имя нарицательное (*προσηγορία*) — часть речи, обозначающее общую качественность (*κοινὴν ποιότητα*), например «человек», «конь». Имя собственное (*ἄνομα*) — часть речи, указывающее на особенную качественность (*ἰδίαν ποιότητα*), например Диоген, Сократ» (*Диоген Лаэртский*, 7.58)). Можно было бы обратить внимание на довольно странную фразу свт. Василия в обсуждаемом отрывке: «Названия (*προσηγορία*) Петра и Павла, и вообще у всех людей разные. . . ». Эта фраза представляется странной в контексте того, что людей гораздо больше, чем их имен, и поэтому трудности, вызываемые омонимией (т. е. в данном случае одинаковыми именами людей) уже во время Демокрита волновали умы философов (см.: *Верлинский А. Л.* Античные теории о возникновении языка. СПб., 2006. С. 106–117), а позднее они разбирались также и в античных учебниках по грамматике, и свт. Василий не мог не знать об этом. С учетом последующей фразы — «. . . Названия (*αἱ προσηγορία*) означают не существа, а характеризующие каждого свойства» — можно было бы решить, что свт. Василий имеет в виду то, что для всех людей различна совокупность общих свойств, на которые указывается посредством понятия *προσηγορία*, но не сами имена (*ἄνομα*). Однако если проследить словопотребление Василия по всему фрагменту, станет ясно, что он все же использует *ἄνομα* и *προσηγορία* синонимично.

⁵⁰Р. Сорабжи (*The Philosophy of Commentators, 200–600 AD / Introd.*, editorial material and arrangement by R. Sorabji. Vol. 3. Cornell University, 2005. P. 226–227) указывает на место из Оригена, которое, вероятно, навело Василия на мысль об использовании им того примера, который он приводит в обсуждаемом фрагменте: «Итак, имя (*ἄνομα*) есть основное нарицание (*προσηγορία*), которое представляет особенную качественность (*τῆς ἰδίας ποιότητος*) именуемого. Такова, например, некая особенная качественность (*ἰδία ποιότης*) апостола Павла — для его души, согласно которой (*καθ' ἣν*) она такая-то, для ума, согласно которой он может постигать то-то и то-то, для тела, согласно которой оно такое-то. Особенность (*τὸ ἴδιον*) этих качественностей, не встречающаяся (*ἄσυνηρόχαστον*) у других (ведь нет никого иного в бытии не отличимого от Павла), указана посредством именованья Павлом. Если же у людей особенные качественныености изменяются, то соответственно изменяются, по Писанию (*κατὰ τὴν γραφήν*), и имена. Ведь после изменения качественности (*ποιότητος*) Аврам был назван Авраамом, Симон был наименован Петром, а Савл, бывший до того времени преследователем Иисуса, стал называться Павлом» (О молитве 24, PG 11, 492B–C). Очевидно влияние стоической доктрины в этом фрагменте. Ориген использует стоическое понятие *ἰδία ποιότης* («особенная качественность»), причем вполне в духе его технического употребления стоиками в смысле объединяющего начала множественности, связанной внутренним единством (SVF II 391). Кроме того, Ориген вслед за стоической традицией, зафиксированной у Диогена Вавилонского, ставит в соответствие именам качества, хотя при этом не следует стоическому различению между *ἄνομα* и *προσηγορία* (*Диоген Лаэртский*, 7.58). Итак, Ориген воспроизводит идею стоиков, согласно которой имя индивида находится в соответствии с его индивидуальной особенностью, отличающей его от других людей.

лов и других библейских лиц изменяется их имя. Обходя этот острый вопрос, свт. Василий вообще не упоминает о факте перемены имени ап. Павлом⁵¹.

Фрагмент 3. Василий Кесарийский, «Против Евномия».

... Но кому не известно, что те имена, которые произносятся откровенно (ἀπολελυμένως), [II.9.12; 29 588.35] о подлежащих самих по себе (καθ' ἑαυτὰ τῶν ὑποκειμένων), действительно обозначают соответствующие им вещи, а те, которые сказываются относительно других (τὰ δὲ πρὸς ἕτερα), показывают только отношение (τὴν σχέσιν) одного к другим, относительно которых сказываются? Так, «человек», «конь», «вол» представляют самих именуемых. А «сын» или «раб», или «друг» показывают только соприкосновение (συναφείας) одного связанного (συνεξυγμένον) имени с другим. Таким образом, кто слышит «порождение», тот не умопредставляет какую-либо сущность, но понимает только, что одно имеет связь с другим, ибо о порождении говорится как о чем-нибудь порождении. Потому не крайнее ли это безумие — устанавливать, чтобы признавали [II.9.20; 29 588.44] сущностью то, что не приводит к мысли о какой-нибудь самостоятельности (ὑποστάσεως), а означает только отношение одного к другому? Да и отрешенные имена (τὰ ἀπολελυμένα τῶν ὀνομάτων) хотя и кажутся лучше других указывающими на какое-нибудь подлежащее (ὑποκείμενόν), однако, как мы показали это немного выше, не представляют самой сущности, а только отграничивают (ἀφορίζει) некоторые свойства (ιδιώματα).

Комментарий

Последний приводимый нами фрагмент из Василия представляет собой часть опровержения на то же место из «Апологии» Евномия, которое мы приводили во *Фрагменте 2*. Б. Сесбойе и Т. Дреколл в своих комментариях к этому месту⁵² указывают в качестве его предпосылок на учение Аристотеля о соотношенном (*Категории*, ба36-b1, b15–27, 8a17–24). Д. Робертсон считает⁵³, что в плане возможных источников данного фрагмента могут рассматриваться «Искусство грамматики» Дионисия Фракийского, где Дионисий говорит об имени, «относящемся к чему-нибудь», и «абсолютном» (*Искусство грамматики*, 34.1–35.4), а также *Scholia Vaticana*, в которой утверждается, что «отношение» не имеет самостоятельного существования, ибо, например, отец

⁵¹Подробнее см.: *Бирюков Д. С.* Тема описания человека через «схождение особенностей» у свт. Василия Кесарийского и ее церковно-исторический и историко-философский контекст // Богословские труды. 2009. Вып. 42.

⁵²*Basile de Césarée. Contre Eunome / Ed. B. Sesboüé. T. 1. Paris, 1983 (SC 305). P. 78–86; Drecoll V. Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Göttingen, 1996. S. 65.*

⁵³*Robertson D. Relatives in Basil of Caesarea // Studia Patristica. 2001. Vol. XXXVII. P. 281–282.*

воспринимается только в связи с сыном (*Столии на Дионисия Фракийского*, 235.9–12). Однако ни Б. Сесбойе, ни Т. Дреколл, ни Д. Робертсон не называют конкретных источников для используемой Василием терминологии.

Указывая на то, что имя, которое Евномий усвоает Христу, — «рождение», есть имя «относительное», Василий приводит аргумент, исходя из представления о приемлемости только «абсолютных», т. е. безотносительных имен, в противоположность своей позиции, высказанной в предыдущем фрагменте, где относительные и безотносительные имена (обозначающие свойства) имели равный статус, представляя Петра или Павла, и вообще — в противоположность характеру своей аргументации в других местах «Против Евномия» (см., напр., 29 591–29 594), строившейся на заимствованной у свт. Александра Александрийского и у свт. Афанасия Александрийского идеи о том, что наиболее предпочтительные имена для ипостасей Святой Троицы именно относительные, в частности Отец и Сын, так как сама соотношенность этих имен указывает на взаимосоотношенность и потому единоприродность Отца и Сына.

Действительно, специфика данного фрагмента из Василия прояснится, если принять, что выбранный им в данном случае дискурс основан на аристотелевских предпосылках. Согласно Аристотелю, в собственном и изначальном смысле существует именно сущность; категория сущности онтологически первая сравнительно со всеми остальными категориями (*Метафизика*, 1069a22–25). Размышляя над вопросом, может ли какая-либо сущность (первая или вторая) быть соотношенной, Стагирит приходит к выводу, что в качестве сущности — не может (*Категории*, 8a13–8b24). Взгляд Василия подобен аристотелевскому. Денотат относительных имен не имеет самостоятельности, поскольку таковые не указывают на подлежащие сами по себе, но могут указывать лишь на акциденции подлежащих. Именно тем, что Василий использует в данном случае дискурс Аристотеля и в соответствии с ним понимает слово «сын» в смысле акциденции, можно объяснить тот факт, что в данном фрагменте говорится, что слово «сын» не указывает на какую-либо самостоятельность, в то время как во многих других местах «Против Евномия» Василий настаивает на том, что имя Сын наиболее подходит для выражения особенности существования Христа — тогда это имя понимается как собственное в отношении ипостаси Троицы и не рассматривается как акциденция к сущности.

Василий Кесарийский. Из слова «О вере»⁵⁴:

<...>Из этого и подобного ему понимаем, что богодухновенному Писанию известны как беспредельность познания (τῆς ἐπιγνώσεως τὸ ἀπέραντον), так и недосыгаемость (ἀνέφικτον) [31 684.10] Божественных тайн для природы человеческой в настоящей жизни, потому что каждый согласно его продвижению (προκοπήν) все возрастает к полноте (τοῦ πλεόνος), однако же никто не достигнет чести, пока «не настанет совершенное», когда «то, что отчасти, прекратится» (1 Кор. 13:10). Поэтому как единственного имени (ἐνὸς ὀνόματος) недостаточно для указания (δηλωσαί) на все представления (τὰς δόξας) о Боге вместе, так и каждое не может быть воспринято в полноте (ἐξ ὁλοκλήρου⁵⁵). Ибо если кто-то скажет: «Бог», то не укажет на Отца, Отец же не отсылает к Создателю⁵⁶.

Опять, сюда же [следует отнести] «благость», «премудрость», «силы» и прочее, что встречается в Священном Писании. [31 684.20] Также, если «отец» [берем] вообще, согласно нашему употреблению, то в отношении Бога — бесчествуем, так как этим приписывается страсть, истечение, неведение, слабость и подобное. Подобно этому и Создатель. Так как для нас необходимо время, материя, снаряжение, инструменты; благочестивое же представление (τὴν δόξαν) о Боге должно очистить от всего этого, насколько это возможно для человека. Ибо к [этой] чести (πρὸς ἀξίαν), как я говорил, никто не приблизится, хотя бы соединились все мысли для разыскания и сошлись все языки для возвещения. [31 684.30] Ту же мысль ясно представляет нам и мудрейший Соломон, ибо сказал: «сделаюсь я мудрым», но она [мудрость] удалилась от меня дальше, чем я был» (Екк. 7:24–25⁵⁷), т. е. не сокрылась, но тому, кто по Божией благодати достиг ведения (ἡ γνῶσις) чрезмерно, в особенности обнаружилась ее непостижимость (τὸ ἀκατάληπτον). Итак, богодухновенное Писание по необходимости употребляет многие имена и речения (ὀνόμασιν καὶ ῥήμασιν) для частичного и загадочного представления этой славы Божией (τῆς θείας δόξης).

⁵⁴TLG 2040/45; Prologus 8 (De fide); CPG 2886; PG 31 676–692. Пагинация приводится по PG. Здесь тематика божественных имен, обсуждаемая нами выше, сочетается с учением о беспредельности богопознания.

⁵⁵См.: Lampe, s.v. ὁλοκλήρον, 3.

⁵⁶Вероятно, Василий здесь полемизирует с учением Евномия (о котором мы упоминали выше), согласно которому все имена, прилагаемые к Богу, имеют одно значение.

⁵⁷По переводу LXX.

«НОВАЯ НАУКА» ОБ ОБЩЕСТВЕ КАК ВЫРАЖЕНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ Т. ГОББСА

«Рассуждение есть шаг, рост знания —
путь, а благоденствие человеческого
рода — цель»¹.

Девиз Фрэнсиса Бэкона «Знание — сила», ставший своеобразным лозунгом философской мысли XVII в., находит свое дальнейшее выражение в целостной системе учения Томаса Гоббса: «Цель, или назначение, философии заключается <...> в том, что благодаря ей мы можем использовать к нашей выгоде предвидимые нами действия и на основании наших знаний по мере сил и способностей планомерно вызывать эти действия для умножения жизненных благ <...>. И всякое умозрение в конечном счете имеет целью какое-нибудь действие или практический успех»². Именно благодаря всевозможным техническим усовершенствованиям и изобретениям расширился горизонт в сфере применения человеческого знания и обретения абсолютного господства и подчинения природы. «Своими величайшими успехами человеческий род обязан технике, т. е. искусству измерять тела и их движения, приводить в движение тяжести, воздвигать строения, плавать по морям, производить орудия для всякого употребления, вычислять движения небесных тел, пути звезд, календарь и чертить карту земного шара»³. Здесь явно прослеживаются бэконовские мотивы «механических искусств» и сохраняется сам дух утилитарно-практической направленности мышления, даже стиль повествования близок по своему содержанию и форме к описанию научных вождедений ученых-экспериментаторов «Дома Соломона» государства Бенсалем.

В XVII в. наиболее отчетливо выражаются глубинные процессы разрушения феодальной общественной структуры, человек словно высвобождается из теоцентрических форм существования, «определявших его образ... Происходит отделение производителя от средств производства, идет процесс первоначального накопления капитала, расширяются рыночные отношения. На первое место все больше выступает частный капитал, т. е. индивид ведет себя как отдельный атом, и из хаотического движения атомов складывается равнодействующая тенденция развития общества»⁴. Средневековому мировоззрению, с

¹ Гоббс Т. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 36.

² Там же. Т. 1. М., 1989. С. 77.

³ Там же.

⁴ Гайденко П. П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). Формирование научных программ нового времени. М., 1987. С. 17.

его принципом бытия вещей ради высших целей, иерархической неподвижности «великой цепи бытия», наука Нового времени противопоставляет механицизм как основной принцип существования телесного мира. И хотя лишь в «Математических началах натуральной философии» И. Ньютона (1687 г.) были окончательно сформулированы законы механики как точной науки о движении тел, у Т. Гоббса, как и у Ф. Бэкона, понимание предмета философии полностью противопоставляется теоцентрическому видению мира — философия должна исследовать все, что представляется доступным для наблюдения и является полезным в практической деятельности людей: «Предметом философии, или материей, о которой она трактует, является всякое тело, возникновение которого мы можем постичь посредством размышлений и которое мы можем в каком-либо отношении сравнивать с другими телами, иначе говоря, всякое тело, в котором происходит соединение и разделение, т. е. всякое тело, происхождение и свойства которого могут быть познаны нами»⁵.

Т. Гоббс исключает из философии все то, в чем нет ни возникновения, ни свойств, т. е. теологию и любое иное знание, имеющее своим источником откровение, «там, где нет ни возникновения, ни свойств, философии делать нечего. Поэтому философия исключает теологию, т. е. учение о природе и атрибутах вечного, несотворенного и непостижимого Бога, в котором нельзя себе представить никакого соединения и разделения, никакого возникновения»⁶. Здесь Т. Гоббс в отличие от Ф. Бэкона абсолютно отрицает за теологией право на существование. У Гоббса реальностью является материальное тело («всякое тело»), т. е. все то, что имеет измерение величины (длина, ширина, глубина), все то, что можно сформулировать в научных понятиях и независимо от мышления. Мыслитель отвергает качественное многообразие Вселенной — под телом понимается как часть, так и вся Вселенная, тело у Гоббса не имеет никаких иных определений, кроме местоположения, величины и фигуры, т. е. оно полностью подчинено строгим математическим измерениям. Само же разложение природного мира происходит в чисто количественном отношении.

Подобное понимание природно-сущего бытия у Т. Гоббса близко философско-математическому аналицизму Г. Галилея и Р. Декарта, утверждавших, что истинное понимание природы возможно лишь путем выявления ее простейших элементов математического порядка: линий, фигур, плоскостей и движений как перемещений в пространстве⁷.

⁵ Гоббс Т. Соч. Т. 1. С. 79.

⁶ Там же.

⁷ См.: Галилео Г. Пробирных дел мастер. М., 1987.

Т. Гоббс пытается объяснить все явления в мире исключительно движением, ибо движение в природе или в человеческом организме суть перемещение в пространстве, взаимодействие определенных сил: «Движение есть непрерывная перемена мест, т. е. оставление одного места и достижение другого»⁸. Общее понятие движения выступает основой и причиной всех вещей и является самым универсальным понятием, а для того, чтобы познать вещь, необходимо постигнуть ее движение. «Гоббс полагает, что основное бытие, из которого состоит вселенная, есть материя, и всякое изменение в мире обусловлено движением частей вещества; причина же движения тела заключается в давлении или толчке другого, уже движущегося тела». Никаких сил, действующих на расстоянии, он не допускает: давление и толчок соприкоснувшихся тел он считает единственной причиной изменения скорости и направления движения тел⁹. Гоббс на основании движения намечает разделение сферы природы и общества, где каждой сфере соответствует определенная отдельная наука. Движение тела как такового изучает геометрия; движение, получаемое от внешнего действия одного тела на другое, познает механика; движение же внутренних частиц тела исследует физика. Помимо движения внутри тел существует еще движение самих наших органов чувств, которое появляется в результате движения внутренних частиц внешнего тела; это движение, которое дают нам ощущение, страсть, желание, составляет предмет науки о человеке. У Т. Гоббса все в природе совершается механически, и все явления вещей происходят из материи, возбужденной разнообразными по виду и размерам движениями, «поэтому определение тела гласит: телом является все то, что не зависит от нашего мышления и совпадает с какой-нибудь частью пространства, т. е. имеет с ней равную протяженность»¹⁰.

Т. Гоббс распространяет механистические принципы и на понимание самого человека, в этом обнаруживается сходство с пониманием Р. Декарта, особенно с его знаменитым тезисом, согласно которому животные представляют собой лишь сложную машину-автомат: «Ибо, наблюдая, что жизнь есть лишь движение членов, начало которого находится в какой-нибудь основной внутренней части, разве не можем мы сказать, что все автоматы (механизмы, движущиеся при помощи пружин и колес, как, например, часы) имеют искусственную жизнь? В самом деле, что такое сердце, как не пружина? Что такое нервы, как не такие же нити, а суставы — как не такие же колеса, сообщающие движение всему телу так, как этого хотел мастер?»¹¹. У Т. Гоббса су-

⁸ Гоббс Т. Соч. Т. 1. С. 151.

⁹ Лосский Я. О. Избранное. М., 1991. С. 496.

¹⁰ Гоббс Т. Соч. Т. 1. С. 146.

¹¹ Там же. Т. 2. С. 6.

ществуют два совершенно различных между собой вида тел, которые в своем возникновении отличаются друг от друга. Один вид включает тела, представляющие собой естественные продукты природы, другой же — тела, возникшие искусственным путем благодаря человеческой воле и разуму. В соответствии с этим существуют и два рода знания, первый связан со всеми эмпирическими науками и являет собой низший род. Физика, например, как наука о явлениях природы не есть наука в истинном смысле, она лишь опытное знание, и как таковая ограничена. Второй род знания повествует о вещах и явлениях, процесс создания которых как бы повторяется в нашем исследовании, эксперименте. Таковым родом знания представляются геометрия и все другие науки, основанные на ее принципах: например, политика, этика и другие. Поскольку геометрия имеет дело с вещами и явлениями, которые мы сами в состоянии производить, наши знания о них предельно очевидны и вполне достоверны. Предметы политики и этики рассматриваются Т. Гоббсом в качестве результатов разумной деятельности человека, соответственно в этой сфере осуществляется подлинно рациональное познание. Согласно своему пониманию рационального познания Т. Гоббс разрабатывает проблему метода, особенно выделяя роль анализа и синтеза, индукции и дедукции.

Метод философии у него есть «кратчайший путь к тому, чтобы на основании знания причин прийти к познанию их действий и на основании знания действий прийти к познанию их причин»¹². Чтобы получить отправные точки для конструкции системы точных наук, необходимо разложить имена вещей на простейшие и общие определения, где первое и самое общее определение — это движение. Отправившись от него через геометрию, механику и физику, доходим до познания страстей и желаний человека, т. е. познаем его «природу». А уже от человека можно переходить к обществу и государству. Для Т. Гоббса главные объекты его забот — это «точная наука» об обществе и государстве, «точные» основания политики и этики, где он всецело применяет к ним «геометрический метод». Безусловно, перенесение подобного метода в философию не было неожиданностью. Если вспомнить Г. Галилея, блестяще использовавшего этот метод в механике и физике, может показаться вполне очевидным, что в геометрии найден тот всеобщий метод, при помощи которого можно преобразовать все науки. Положенный в основу философской системы Т. Гоббса принцип всеобщего механического движения не есть новое слово в философии XVII в. Тем не менее именно Т. Гоббс углубил подобное миропонимание и превратил механистический принцип в универсальную систему, рассматривая движение как основу понимания и объяснения не только

¹²Там же. Т. 1. С. 119.

явлений природного мира, но и человеческих восприятий, общественной жизни и социальной философии. «Гоббс отрицал существование каких-либо случайных явлений и в природе, и в человеческой деятельности. Причиной человеческих действий является наша воля или наши желания и хотения, но и эти последние должны иметь причину, которой не может быть сама воля. Акты волевой деятельности опираются на ряд причин, восходящих до первой причины — движения, отсюда следует, что все наши произвольные действия определяются предшествующими причинами и, следовательно, абсолютно необходимы»¹³.

Отношение «человек — природа» в гоббсовской интерпретации также основано на последовательно проводимых им механистических представлениях. Хотя мир есть как бы абстрактная геометрическая конструкция, представляющая собой механическую совокупность единичных материальных тел, но все же «нет еще абсолютного противопоставления человека и природы: между ними фиксируется определенная степень родства»¹⁴, ибо человек находится на границе естественных тел как часть природы и искусственных — как часть государства. Таким образом Т. Гоббс переходит к самому понятию «человеческая природа»: «Философия распадается на две основные части. Всякий, кто приступает к изучению возникновения и свойств тел, сталкивается с двумя совершенно различными родами последних. Один из них охватывает предметы и явления, которые называются естественными, поскольку они являются продуктами природы; другой — предметы и явления, которые возникли благодаря человеческой воле, в силу договора и соглашения людей, и называется государством (*civitas*)»¹⁵.

Общий возросший в этот период интерес к природе нашел выражение и в особом интересе к «человеческой природе. Поскольку природу пытались увидеть такой, какой она существует в действительности, в той же мере стремились познать человека, каков он есть от природы»¹⁶. Человек рассматривался существом природы, т. е. «естественным существом», включенным в общую систему природы¹⁷. Как таковой он объявлялся равным от природы всем другим людям, а неравенство объявлялось противным самой природе: «Если природа поэтому сделала людей равными, то это равенство должно быть признано; если же природа сделала людей неравными, то равенство все же должно

¹³ Вейцман Е. М. Великий английский материалист Томас Гоббс. М., 1960. С. 22.

¹⁴ Лось В. А. Человек и природа. (Социально-философские аспекты экологических проблем). М., 1978. С. 27.

¹⁵ Гоббс Т. Соч. Т. 1. С. 80.

¹⁶ Stone L. The Family, Sex and Marriage in England 1500–1800. Middlesex (England), 1982. Ch. 6.

¹⁷ Tawney R. N. Religion and the rise of capitalism. Middlesex (England), 1996. P. 31.

быть допущено, так как люди считают себя равными и вступят в мирный договор не иначе, как на равных условиях»¹⁸.

Человек, по мнению Т. Гоббса, представляет собой среднее звено между природой и обществом, ибо является телом природы, но он же и разумный творец искусственного тела — государства в образе Левиафана. «Человеческое искусство (искусство, при помощи которого Бог создал мир и управляет им) является подражанием природе во многих других отношениях, так и в том, что оно умеет делать искусственное животное <...>, искусство идет еще дальше, имитируя разумное и наиболее превосходное произведение природы — человека. Ибо искусством создан тот великий Левиафан, который называется Республикой, или Государством <...> и который является лишь искусственным человеком, хотя и более крупным по размерам и более сильным, чем естественный человек, для охраны и защиты которого он был создан»¹⁹. Невозможно понять ни образование государства, ни элементы структуры государственной жизни без знания человека и его природы. Поэтому учение о человеке — это введение к теории государства. Человек у Т. Гоббса включается в цепь функционирования естественного мира. В отличие от Аристотеля, представившего человека как «политическое животное», Гоббс считает, что человек вследствие своих страстей эгоистичен по самой своей природе, что в нем заложено прирожденное стремление господствовать над всеми и подчинять все своим собственным интересам. Сама человеческая деятельность определяется такими понятиями, как честолюбие, страх, жадность, а основным во взаимоотношениях людей выступает принцип «человек человеку — волк».

Гоббс открывает наиболее простые элементы, к которым могут быть сведены «правила и законы политики». Человек вне государства находится в «естественном состоянии», в такой ситуации господствует естественное право, продиктованное не людьми, но самой «природой» человека. По Т. Гоббсу, состояние людей вне государственного образования есть «война всех против всех», поскольку в таком состоянии страсти человеческие ничем не могут быть ограничены. Стремление человека к удовлетворению собственных потребностей и максимальному наслаждению не знает никаких границ и преград, «если два человека желают одной и той же вещи, которой, однако, они не могут обладать вдвоем, они становятся врагами».

На пути к достижению цели (которая состоит главным образом в сохранении жизни, а иногда в одном лишь наслаждении) люди стара-

¹⁸ Гоббс Т. Соч. Т. 2. С. 119.

¹⁹ Там же. С. 6.

ются погубить или покорить друг друга»²⁰. И в удовлетворении собственных страстей не останавливаются ни перед какими зверствами и злодеяниями. По своей хищности и жестокости человек даже превосходит хищность и жестокость зверей и животных, поскольку последние после насыщения успокаиваются, человек же голоден даже будущим голодом. Кроме того, человека толкают на насилие такие побудительные причины, которые совсем не свойственны животному миру: соперничество, недоверие, любовь к славе, честолюбие и т. п.

Т. Гоббс следующим образом определяет главные причины войны: «<...> мы находим в природе человека три основные причины войны: во-первых, соперничество; во-вторых, недоверие; в-третьих, жажда славы. Первая причина заставляла людей нападать друг на друга в целях наживы, вторая — в целях собственной безопасности, а третья — из соображений чести. Люди, движимые первой причиной, употребляют насилие, чтобы сделаться хозяевами других людей, их жен, детей и скота; люди, движимые второй причиной, употребляют насилие в целях самозащиты; третья же категория людей прибегает к насилию из-за пустяков вроде слова, улыбки, из-за несогласия во мнении и других проявлений неуважения, непосредственно ли по адресу или по адресу их родни, друзей, их народа, сословия или имени»²¹. Все это говорит о том, что сообщество людей в отличие от животного мира имеет более «дикую» и «звериную» природу.

Люди, созданные равными в отношении физических и умственных способностей, имеют право на все. Но иметь право на все в естественном состоянии, по мнению Т. Гоббса, означает не иметь никакого права, ибо то, что ты по праву считаешь своим, другой считает тоже принадлежащим ему. Поэтому основной характерной чертой естественного состояния является отсутствие собственности, отсутствие «точного разграничения между твоим и моим», и состояние «войны всех против всех» есть нормальное проявление человеческой сущности²². Тем не менее люди неизбежно должны стремиться выйти из естественного состояния «войны всех против всех», «когда каждый является врагом каждого», когда царят «вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти, и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна»²³. Здесь наиболее очевидно, как Гоббс уподобляет естественное состояние человека именно животному и переносит характеристики животного мира на естественное состояние человека. Стремление выйти из состояния «войны всех против всех» — такой же

²⁰ Там же. Т. 2. С. 94.

²¹ Там же. Т. 2. С. 95.

²² Psychology and Philosophy. The World of Thought / Ed. by T. K. Barret. Watford, 1962. P. 295–296.

²³ Гоббс Т. Соч. Т. 2. С. 96.

закон природы, как и другие законы человеческой психики и поведения. Таким образом, человек «имеет возможность выйти из этого положения — возможность, состоящую отчасти в страстях, а отчасти в его разуме»²⁴. Страсть, делающая людей склонными к миру, есть страх смерти, инстинкт самосохранения. Этот инстинкт выступает в конце концов главным и решающим из всех человеческих страстей. Но вместе с этим заявляет о себе и «разум», который подсказывает подходящие условия мира, на основе которых люди могут прийти к соглашению²⁵. Необходимость договоров и необходимость их выполнения определяются как главный элемент нравственных добродетелей и гражданского долга. У Т. Гоббса договор между двумя индивидами — это прототип всех форм социальной жизни, а исполнение договора — фундамент всех гражданских обязанностей, справедливости и общенравственной морали. «Общественный договор», как соглашение индивидов об устойчивом и надежном государственном порядке, направлен против губительного состояния и ужасов «анархии». «Страсти <...> суть страх смерти, желание вещей, необходимых для хорошей жизни, и надежда приобрести их своим трудолюбием. А разум подсказывает подходящие условия мира, на основе которых люди могут прийти к соглашению. Эти условия суть то, что иначе называется естественными законами <...>»²⁶.

Вполне понятное нежелание людей пребывать в условиях междоусобиц и гражданской войны, по представлению Т. Гоббса, явилось тем началом политической разумности, которое затем обнаруживает себя как стремление подчиниться «естественному закону»: «Естественный закон, *lex naturalis*, есть предписание, или найденное разумом (*reason*) общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни, или то, что лишает его средств к ее сохранению, и пренебрегать тем, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни»²⁷.

Поскольку всеобщей исходной ситуацией, в которой оказывается индивид Гоббса, является «война всех против всех», постольку «естественный закон» выступает для него как предписание мира и благоразумного следования правилам «справедливости, беспристрастия, скромности, милосердия». «Следовательно, предписание, или общее правило разума гласит, что всякий человек должен добиваться мира, если у него есть надежда достигнуть его; если же он не может его достигнуть, то он может использовать любые средства, дающие пре-

²⁴ Там же. Т. 2. С. 98.

²⁵ См.: *Киссель М. А.* Судьба старой дилеммы (рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века). М., 1974. С. 94–115.

²⁶ *Гоббс Т.* Соч. Т. 2. С. 98.

²⁷ Там же.

имущество на войне <...>. Именно таков закон Евангелия: поступай по отношению к другим так, как ты желал бы, чтобы другие поступали по отношению к тебе»²⁸.

Что же может обуздать естественные страсти людей, принудить их к выполнению соглашений и соблюдению естественных законов? «Конечной причиной, целью или намерением людей (которые от природы любят свободу и господство над другими) при наложении на себя уз (которыми они связаны, как мы видим, живя в государстве) является забота о самосохранении и при этом о более благоприятной жизни. Иными словами, при установлении государства люди руководствуются стремлением избавиться от бедственного состояния войны, являющегося <...> необходимым следствием естественных страстей людей <...>»²⁹. Еще Платон утверждал, что любая война есть зло: «Все войны возгораются ради приобретения имущества» (Федон, 66с).

Сами по себе естественные законы противоречат человеческим естественным страстям, если не существует никакого страха (государство), как «соглашение без меча лишь слова, которые не в силах гарантировать человеку безопасность»³⁰. Поэтому, «несмотря на наличие естественных законов (которым каждый человек следует, когда он желает им следовать, когда он может делать это без всякой опасности для себя), каждый будет и может вполне законно применять свою физическую силу и ловкость, чтобы обезопасить себя от всех других людей, если нет установленной власти или власти, достаточно сильной, чтобы обеспечить нам безопасность»³¹. Но здесь же Т. Гоббс делает оговорку: если бы существовала возможность того, что большая масса людей была согласна соблюдать справедливость и другие естественные законы при отсутствии общей власти, держащей их в страхе, то мы с таким же основанием могли предположить то же самое и относительно всего человеческого рода, и тогда не существовало бы ни гражданского правления, ни государства, да и не было бы в них никакой необходимости, ибо тогда существовал бы «мир без подчинения»³².

Т. Гоббс прекрасно понимает, что в силу существующих обстоятельств, при наличии реальных отношений между людьми, альтернативное теоретическое решение, в принципе, не может реализоваться. В этом отношении Гоббс сравнивает социальное регулирование с природным миром (пчелы, муравьи) и показывает различие между людьми и «некоторыми живыми существами». На вопрос, «почему

²⁸ Там же. С. 99.

²⁹ Там же. С. 129.

³⁰ Там же.

³¹ Там же. С. 129–130.

³² Там же. С. 130–131.

род человеческий не может жить точно так же <...>, как, например, пчелы и муравьи»³³, Гоббс отвечает следующим образом: «Во-первых, люди непрерывно соперничают между собой, добиваясь почета и чинов <...>, на этом основании среди людей возникают зависть и ненависть, а в итоге и война <...>. Во-вторых, <...> человеку же, самоуслаждение которого состоит в сравнении себя с другими людьми, может приходиться по вкусу лишь то, что возвышает его над остальными. В-третьих, <...> среди людей имеются многие, которые считают себя более мудрыми и более способными управлять государственными делами, чем другие, и поэтому они стремятся реформировать и обновлять государственный строй: одни — одним путем, другие — другим; и этим вносят в государство расстройство и гражданскую войну. В-четвертых, <...> при помощи [искусства слова] некоторые люди умеют представить другим добро злом, а зло добром и преувеличить или преуменьшить по своей воле видимые размеры добра и зла, внося беспокойство в душу людей и смущая их мир. В-пятых, <...> человек становится наиболее беспокойным именно тогда, когда ему лучше всего живется, так как тогда он любит показывать свою мудрость и контролировать действия тех, кто управляет государством. Наконец, согласие живых существ (животных) обусловлено природой, согласие же людей — соглашением, являющимся чем-то искусственным. Вот почему нет ничего удивительного в том, что, для того чтобы сделать это согласие постоянным и длительным, требуется еще кое-что (кроме соглашения), а именно общая власть, держащая людей в страхе и направляющая их действия к общему благу»³⁴.

Итак, под давлением опасных жизненных обстоятельств, в условиях «войны всех против всех», заключается мирная конвенция в целях сохранения общего мира и безопасности³⁵. «Если это совершилось, то множество людей, объединенное таким образом в одном лице, называется государством, по-латыни — *civitas*. Таково рождение того Левиафана или, вернее (выражаясь более почтительно), того смертного Бога, которому мы под владычеством бессмертного Бога обязаны своим миром и своей защитой»³⁶.

Направленность социально-политического мышления Т. Гоббса явно тяготеет к монархическому правлению, т. е. такому правлению, «где носителем верховной власти является один человек»³⁷. Глубинные процессы формирования буржуазной цивилизации принимали наиболее жесткие, а порою и варварские формы именно в Англии, безуслов-

³³ Там же. С. 131.

³⁴ Там же. С. 131–132.

³⁵ *Kenyon J. P.* Stuart England. Meddlesex (England), 1980. P. 187–818.

³⁶ *Гоббс Т.* Соч. Т. 2. С. 133.

³⁷ Там же. С. 149.

но давшей множество примеров в подтверждение тезиса Т. Гоббса «человек человеку — волк». «Гоббсовская теория в крайней, предельной форме выразила общую тенденцию социального мышления XVII в. — стремление на нерелигиозной (светско-рационалистической) основе построить апологию сильного, централизованного государства, обеспечивающего «гражданский мир». Таково было вполне правомерное политическое ожидание целой эпохи, духовная жизнь которой во многом определялась усталостью от религиозных расколов, стихийных социальных движений, разбухших Реформацией, от правителей-самозванцев и нескончаемой феодальной борьбы за власть»³⁸.

В представлении Т. Гоббса социальная организация людей существенным образом отличается от жизни животного мира, это не естественный продукт, а, скорее, некое искусственное построение, или же артефакт, т. е. социальные отношения не являются врожденными, а суть порождения самого человека. Пожалуй, никто из его предшественников не выдвигает так радикально антитезу «природа» — «договор» и не очерчивает так резко разграничительную линию между этими понятиями (природный мир — искусственное построение). Особое отношение между «природой» и «договором» есть ключ к пониманию структуры всех артефактов. Государство всегда находится в опасности разложения, будучи искусственным построением, человек борется против природы (включая свою собственную) с помощью конструкций и механизмов, взятых у той же природы.

В философии Т. Гоббса явно выражена интенция объединения естественных наук и социальной теории, при этом он использует в политической теории и социальной философии механические термины и язык геометрии. Подобное использование и включение математических понятий и терминов, пожалуй, было наиболее адекватным выражением философской мысли в новых условиях. Общество, его организация и институты теперь представляли не как продукт природы, а как искусственные тела, т. е. продукты практической деятельности человека.

³⁸ Соловьев Э. Ю. Теория «Общественного договора» и кантовское моральное обоснование права // Философия Канта и современность. М., 1974. С. 191.

Раздел II

НАУЧНЫЕ ОТЧЕТЫ

Р. В. СВЕТЛОВ, А. В. ЦЫБ

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ КОНЦЕПЦИИ ВРЕМЕНИ В НЕОПЛАТОНИЗМЕ И ПАТРИСТИКЕ*

В рамках настоящего исследования особое внимание обращено на темы, которые обычно не становятся предметом рассмотрения историков философии и науки: концепции имени и языка, времени и символа. Подобное рассмотрение особенностей научно-образовательных парадигм — с выявлением в них особого типа структурных элементов — достаточно актуально с точки зрения современной методологии и впервые применяется к исследуемым объектам.

Основным способом решения поставленной проблемы было изучение следующих групп текстов:

- комплекса раннехристианских источников — апологетики II в.;
- комплекса среднеплатонических текстов I–II в., с особым упором на «Учебник Платоновой философии» Алкиноя/Альбина;
- комплекса сочинений Климента и Оригена;
- неоплатонических сочинений Плотина, Порфирия и Ямвлиха.

Следует выделить основные элементы научно-образовательных программ: это систематизация дисциплин, последовательность их изучения, уровни обучения, соотношение веры и знания, откровения и умозрения, типы доктринальных текстов. Помимо них в поле зрения должны находиться темы, касающиеся особых узловых моментов изучаемых программ, а именно:

- гносеологические и этические основания понимания символа в александрийской школе; символическое познание как экзистенциальный феномен;
- соотношение веры, познания и выбора, понимание гносиса, возможность передачи опыта познания трансцендентного.

* Научный отчет по проекту № 63347, программа «Развитие научного потенциала высшей школы» на 2005 г., руководитель проекта д-р филос. наук, проф. Р. В. Светлов.

© Р. В. Светлов, А. В. Цыб, 2009

В ходе исследования раннехристианских апологетических текстов II в., среднеплатонических текстов I–II в., сочинений Климента и Оригена и ряда неоплатонических трактатов Плотина, Порфирия и Ямвлиха были выделены основные элементы научно-образовательных программ: систематизация дисциплин, последовательность их изучения, уровни обучения, соотнесение веры и знания, откровения и умо-зрения, типы доктринальных текстов.

В первую очередь мы обратились к изучению параллелей неоплатонических концептов времени со стадияльно близкими культурами, в частности, древнеиндийской.

В древнеиндийской культуре существовала лишь одна школа, которая избрала время своим центральным понятием. Мы имеем в виду школу калавада, которая существовала до Р. Х. и упоминается в ранних буддийских текстах, а также в Махабхарате. Согласно этому учению, время является абсолютным началом всего сущего; все разворачивается внутри него и из него. Возможно, сторонники калавады признавали наличие абсолютного и относительного времен: первое было чем-то похожим на бесконечного брахмана Упанишад, второе же — непосредственная и конечная причина явлений нашего мира. Из всех западных учений мы можем выделить лишь эллинистическую религиозную концепцию Зрвана Акарны (Хронос Апейрос — беспредельное время), иранского божества, которому поклонялись на эллинистическом Востоке. Идея Зрвана Акарны, очень вероятно, базировалась на древнейшей арийской мифологии, и мы можем увидеть несколько ее отзвуков в эллинской философии, от ранней — в учении Анаксимандра, до поздней — в некоторых элементах неоплатонической философии времени.

Однако в «историческое» время философии калавады уже не существовало. В раннебуддийских и брахманских философских школах обсуждались вопросы, прямые параллели которым обнаруживаются в античной философии:

— существует ли время объективно — буддийские аргументы против реальности времени напоминают проблемы, которые ставил по поводу времени Аристотель и которые будут доведены до логического конца скептиками и Псевдо-Архитом (см. ниже);

— можно ли свести время к кругообращению Солнца и других небесных светил, иными словами, является ли время физической мерой движения, или же имеет отношение к жизни души — эти проблемы также можно обнаружить в античной философии: начиная с «Тимея» Платона они обсуждаются и в аристотелевском «Ликее», и стоиками, и в собственно платоновской школе;

— существует ли физическая субстанция времени, или же время — только одно из свойств сущего — античность по большей части связы-

вала время с движением (примеры тому — определение Аристотелем физического времени как меры движения и стоиками как «протяжения движения души») и за исключением платонической школы была склонна считать время свойством;

— существует одно время или многие времена, различающиеся благодаря субстрату — тем вещам, которые определяемы этим временем, — здесь мы вновь видим параллели с обсуждением темы времени в «Физике» Аристотеля.

В буддизме эпохи, предшествующей йогачаре, господствовали две точки зрения. Согласно одной из них (так называемый буддийский «реализм» по терминологии Ф. И. Щербатского) время имеет атомарную структуру: оно столь же неуловимо-мгновенно и точно, как бытие дхарм. Таким образом, времени как континуума нет, оно образует своего рода «кинематографическую вселенную», где каждый из моментов не есть продолжение следующего, но существует-в-себе. Итак, время, как и бытие, не субстанциально, но тем не менее вполне реально. Эта точка зрения возникла в кругах сарвастивадинов и будет в той или иной мере свойственна буддийским философским школам хинаяны. Другая точка зрения, которую отстаивали буддисты-мадхьямики, утверждает, что времени попросту нет. Нагарджуна, самый знаменитый ее представитель, отрицает существование и субстанциального, и акцидентального времени. При этом его аргументы против существования модусов времени очень напоминают полемику по поводу реальности прошлого и будущего, примеры которой мы видим в поэме «О природе» Парменида, во второй гипотезе платоновского диалога «Парменид» и в «Физике» Аристотеля.

Что касается йогачаров, то они, по гипотезе Ф. И. Щербатского, рассматривали время прежде всего как форму внутреннего чувства, представляющую собой посредника между внешним восприятием и актами мышления. Во внутреннем чувстве осуществляется первичный синтез представления, увязываются предшествующие и последующие моменты, что дает нам иллюзию континуальности существования предмета представления и его тождества себе. Подобная «кантианская» интерпретация йогачаровского понимания времени не должна нас смущать, и, что важно, она находит отклики в понимании времени зрелыми неоплатониками.

В качестве примера мы возьмем основателя большинства доктрин зрелого неоплатонизма Ямвлиха Халкидского и его концепцию времени, как она сохранилась в имеющихся фрагментах и свидетельствах.

Прежде всего, необходимо обсудить платоновскую триаду «бытие—жизнь—ум», которую предшественники Ямвлиха, Плотин и Порфирий, помещали в сферу ума.

Ямвлих, оспаривая своих предшественников (быть может, за исключением Амелия), выносит два первых ее чина за пределы ума. Здесь нужно отметить, что, вступая в область умопостигаемого, мы должны учитывать тройственный характер каждой из ипостасей.

1. Все сущее имеет некий аспект, который в любом случае остается «в себе». Он не развернут ни в знании, ни в восприятии. Это — «монадическое» (или «генадическое») начало ипостаси, которое укоренено в более высоком чине. Читатель не раз встретит у Ямвлиха такого рода «монады». Это и источник «средних родов», и «целая душа», которая имеет сверхкосмический характер, и «умное» время, превышающее его же душевный и физический аспекты. Одновременно монада является началом одноименной с ней «последовательности». Так, Афина порождает все благоразумное, плодоносное и воинственное, одновременно будучи и богиней-покровительницей (в религиозном плане), и монадой (в онтологическом плане).

2. То, что допускает в данной ипостаси причастность со стороны низшего, — «участуемое», выходит из пребывающей в себе монады, вступая в своеобразный диалог с низшим. Так, для познающего разума «участуемое» уже не объект, но, скорее, предметная область.

3. В таком случае «третье» («то, что пребывает в участии», или то, «что существует как свойство») — это уже ипостась для-другого. Для разума, например, ипостасью для-другого является знание.

Таким образом и все умопостигаемое, и каждый из его чинов описываются при помощи триады «пребывание — выхождение — возвращение», ибо третье — это своего рода возвращение к первому, только теперь как к *знаемому*, или как к пребывающему в другом, подобно свойству.

Названная триада известна любому человеку, бравшему в руки сочинения по Афинской школе неоплатонизма, однако она, как и многое другое, была «предсказана» Ямвлихом.

После подобного преуведомления становится более понятным понимание Ямвлихом времени. Наиболее полное представление о концепции времени можно найти в дошедших до нас главным образом через Прокла и Симпликия фрагментах из комментария Ямвлиха на «Тимей» Платона. Ямвлихом обсуждаются те страницы из платоновского диалога, где речь идет о создании богом-демиургом времени как «подвижного образа вечности» («Тимей», 37с и далее). Ямвлих polemизирует, во-первых, с мнением о времени как мере движения, выдвинутым Аристотелем. Здесь он использует, по сути, аристотелевский же способ аргументации: время относится совершенно к иному категориальному уровню, чем движение и покой; следовательно, мы не имеем права смешивать различные аспекты суждения.

Во-вторых, Ямвлих спорит с теми толкователями Платона, которые считали образы существующими на уровне чувственно-телесной реальности (тело — образ идеи), а также с теми, кто полагал, будто образы — это особый чин идеального бытия. Ямвлих помещает образы (в том числе и время — как образ вечности) в разряд так называемых «средних» чинов.

При первом прочтении может показаться, что в данных фрагментах речь идет исключительно о школьных вопросах. Более того, известно, насколько односторонней интерпретацией Аристотеля является сведение всех его представлений о времени к концепции времени как некой физической объективности¹. Не можем ли мы уличить нашего автора в той же односторонности? Даже если это так, нужно иметь в виду, что критика Ямвлиха направлена не только против определенной перипатетической концепции, но вообще против «физической» интерпретации времени (которой грешили, к примеру, стоики), в которой последнее связывается с движением и покоем как физическими категориями.

Неоднократные попытки рассуждать о существовании античного понимания времени чреваты одним и тем же пороком: современные авторы забывают о том, что для древнего грека не вечность была абстракцией времени, но, наоборот, время было образом, т. е. абстракцией вечности. Для уяснения того, как в неоплатонической философии понималось темпоральное, нужно прежде всего знать, что представляет собой «эон» («вечность» и «жизненный век» одновременно). Вечность — не свернутая в точку временная протяженность и не «все времена», механически объединенные в некой количественно выраженной сумме. Эон — это присутствие всей жизненной полноты сущего, не зависящее от времени, в котором сущее разворачивается как сущие (можно использовать очень хорошее неоплатоническое понятие «другие»). Имен-

¹ Действительно, достаточно напомнить аристотелевские «психологические» сочинения, чтобы убедиться, что в наследии Стагирита не все однозначно. Впрочем, античную языческую, по преимуществу аристотелевскую, физику (как пример языческой науки вообще) воспринимали в качестве образчика дурного «объективизма» не только Августин, но уже первые христианские авторы. Можно привести одно любопытное место из Татиана, апологета второй половины II столетия, чтобы увидеть, когда зародились предпосылки августиновской критики «объективно-физического» времени: «Почему вы делите время, говоря, что часть его пребывает в прошлом, часть в настоящем, а часть в будущем? Ибо как может приходиться будущее, если настоящее — здесь [и никогда не проходит]? Подобно пассажирам судна, считающим, по невежеству, что, пока корабль плывет, горы уходят назад, так и вы не подозреваете, что это вы уходите в прошлое, в то время как вечность остается недвижимой — так долго, как того пожелает Творец...» (*Op. Graec.* 27, 22–28). Ямвлих, конечно, мог воспринимать физику Аристотеля подобно Татиану или Августину. Тем более, что комментариев на «Этики» и малые трактаты Стагирита (где дается иное, чем в «Физике», понимание времени) он не писал.

но поэтому эон — еще и «жизненный век»: в нем стянута в спонтанное единство потока жизни вся судьба сущего и сущих.

Неоплатоники связывали вечность с чином жизни в знаменитой триаде «бытие — жизнь — ум». Жизнь развернута как живые существа. Следовательно, то, что вовлечено во временное существование (и развернуто в нем как сущие), на самом деле является вечностью. Временное характеризуется цикличностью, т. е. стремлением к экстенсивной завершенности; поэтому оно имеет отношение к умному чину.

Еще Аристотель обнаружил, что в наших познавательных операциях присутствует темпоральный момент². Неоплатоники продолжают эту линию, обнаруживая темпоральное в конституировании эйдетического бытия (не на уровне умопостигаемого, но на уровне умопостижения).

Следовательно, то, что мы считаем физическим временем, не может быть характеристикой процесса становления, но выступает основной эйдетической структурности сущего. Время не есть кругообращение небес³, но само умное различение и структурность, на основе которых это кругообращение и существует (то есть дано нам). Время — это возможность помыслить всю невообразимую и в то же время целостную громаду сущего. Недаром Ямвлих уподобляет его умопостигаемому порядку-строю, при помощи которого демиург привел «все вещи» к состоянию Космоса. Именно потому, что время выступает в акте умного охвата умопостигаемого сущего, оно становится образом вечности — посредствующим между самой Жизнью и живущими⁴.

Если мы учтем данные соображения, то учение Ямвлиха зазвучит по-иному. Можно сказать, что в нем присутствует набросок концепции времени и вечности, которая в дальнейшем будет развита афинскими неоплатониками: особенно Проклом в комментарии к «Тимею», Дамаскием в комментарии к «Пармениду» и в сохранившемся в реферате у Симпликия трактате «О времени».

Поздние неоплатоники введут в контекст рассуждений о времени также вторую гипотезу из диалога «Парменид»⁵, где стихия темпорального выступает необходимым условием попытки помыслить

²См., напр., третью главу 1-й книги «Мегафизики», где вводится учение о причинах.

³Платоновскую фразу о том, что время возникло «вместе с небесами» (см. «Тимей», 38b), неоплатоники, видимо, понимали следующим образом: время и небеса возникли (условно, конечно) вместе во времени; но вместе с тем время предшествует небу в логическом (и демиургическом) смысле.

⁴Опускаем здесь возможные параллели неоплатонической концепции и зороастрийской идеи божественного «Беспредельного Времени», благодаря которому все выводится к существованию (на них указывал, например, С. Самбурски).

⁵Впрочем, вероятно, это делал уже Ямвлих в соответствующем (не сохранившемся) комментарии.

единое сущее. Но основные послылки Ямвлиха будут ими сохранены⁶.

В качестве иллюстрации предлагаем рассмотреть один из важнейших фрагментов Ямвлиха, посвященных теме времени.

Симпликий. Комментарий на «Физику». I 793, 20.

(Так давайте же добавим его (Ямвлиха) [рассуждения] из заметок на «Тимей». В третьей книге, строго придерживаясь взглядов Платона, он приводит учение о связи времени с вечностью. По этой причине он занимается здесь тем [временем], которое пребывает за пределами космоса, содержит и права всеми мерами движения в нем, и которое, таким образом, отлучено от времени, которое искали физические философы. В шестой главе он говорит следующее:)

Эту сущность в ее энергии мы рассматриваем [как находящуюся] в том, что все приводит в порядок и объединено со всеми вещами, созданными ее демиургической деятельностью и неотделимо от вещей, приводимых к должному благодаря этому объединению. Ибо слова «устраивая Небеса, вместе с ними сотворяет <...>» означают, что создание времени объединено с утверждением порядка, который исходит из демиурга. В самом деле, данное созидание предшествует круговращению небес: но и установление космического строя, который создает круговращение небес, происходит схожим образом непосредственно перед последним. И все это вместе взятое целиком охватывает [создаемое] в согласии с разделенными некими границами периодами⁷, оставаясь верным причинам, благодаря которым оно появилось на свет. Мы согласны с тем, что это строй времени, но, впрочем, не создаваемый, а тот, что создает, не следующий за началами, предшествующими ему, но тот, который сам начальствует и предшествует⁸. Не следует считать, что этот строй разделен согласно логосу или движениям, или другим разграниченным силам⁹, но он содержится полностью в своей целокупности в демиургических актах порождения. Слова «прежде» и «после» в этом строе нам не следует понимать ни как изменения, в коих наличествует движение, ни каким-либо подобным образом. Но мы определяем их как последовательность причин и непрерывных сочетаний порождений перводействующих энергий и как силу, приводящую движения к совершению, и [иным] подобным образом¹⁰. Далее скажем, что время, а так-

⁶ Их можно обнаружить даже в таких «экзотических вещах», как обсуждение Дамаскием идеи «временной широты».

⁷ Имеются в виду последовательные деления демиургом «Тимея» изначальной смеси души (см. 35b и далее).

⁸ Ямвлих подчеркивает, что время не мера движения, но структурность самого многого космического порядка.

⁹ Иными словами, не время соответствует космической дискретности, но последняя отражает его.

¹⁰ «Прежде» и «после» — это не прошлое и будущее. Их можно представить в нашем воображаемом рисунке как части линии, изображающей «умное время», лежащие по разным сторонам шествующей по ней точки настоящего. Но они не являются сторонами угла.

же небеса не были созданы движением или жизнью, проистекающими от души, но умным устройением, исходящим от демиурга, поскольку именно в соединении с последним данные время и космос устанавливаются в нем¹¹. Действительно, древний логос недвусмысленно открывает нам божество как то, что устроит и создает время, в тот же момент, когда оно создает небеса. И можно было бы даже назвать время мерой — не в смысле меры возникновения [мира] и не в смысле той, что измеряема движением¹², или в смысле проявления круговращения, либо чего-то, что является подобным же образом¹³, — но в смысле причины, или чего-либо сходного с тем, о чем уже говорилось»¹⁴.

Это, «запредельное» время или, как сказали бы мы, время как таковое, предшествует всем временным порядкам. Мы видим ямвлиховское представление о монаде, предшествующей всем соименным с ней сущностям. «По возможности» оно будет предметом причастности, а «в действительности» — временем, пребывающим в своих частях (т. е. темпоральным сущим), или временем как свойством. Последнее и есть предмет физической философии, в том числе Аристотеля.

Разделение времени на два уровня позволяло Ямвлиху критиковать теорию Псевдо-Архита (неизвестный философ, живший явно уже после Аристотеля, но еще до возникновения неоплатонизма, подписывал свои сочинения именем Архита — знаменитого пифагорейца, старшего современника Платона). Собственно, перед нами один из важнейших фрагментов этой полемики. Утверждая, что моменты настоящего неделимы и скоротечны (т. е. не обладают качеством *длительности* — здесь нетрудно увидеть некоторую общность с рассуждениями различных буддийских школ по поводу длительности дхарм), что они исчезают прежде, чем фиксируются нашим восприятием и постоян-

¹¹Время, повторяем, превосходит чин души. Впервые оно выступает уже в чине ума.

¹²Видимо, как у Аристотеля, у которого время — это и мера движения, и одновременно само измеряемо простейшим круговым движением небес.

¹³Ср. определение времени учеником Платона Ксенократом: «Время — мера возникновения и вечного движения» (см. Aetius. Plac. I.22). Его современник Спевсипп утверждал, что время — количество движения (Plut. Quaest. Plat. 1007b). В Псевдо-Платоновских «Определениях» говорится, что время — «движение Солнца, мера пути». Альбин/Алкиной в «Учебнике платоновской философии» говорит, что демиург создал время «мерой движения космоса в уподоблении вечности, которая есть мера неподвижности вечного космоса» (XIV.6). Возможно, на появление этих определений времени платоников подтолкнули слова их патрона из «Тимея» (38с): «Ибо первообраз есть то, что пребывает целую вечность, в то время как отображение возникло, есть и будет в продолжении целокупного времени».

¹⁴У Прокла в соответственном месте его собственного комментария (31.15–27) достаточно много схожих мест с рассуждениями Ямвлиха, так что мы можем предположить, что тот хорошо знал излагаемое Симпликием место, хотя по какой-то причине не стал привлекать его непосредственно.

но изменяются в нумерическом смысле (первый, второй, третий...), Псевдо-Архит сравнивал настоящее с вершиной угла, которая и завершает одну сторону угла и служит началом другой. Прошлое и будущее — фикции, так как налично лишь преходящее настоящее, но и настоящее — фикция, так как оно всего лишь «точка сингулярности» (выражение С. Самбурски) между двумя сторонами угла. Оно, если так можно выразиться, «еще» не будущее и «уже» не прошлое, которые тем не менее обладают хотя бы видимостью реальности именно в этом «еще не — уже не».

Настоящее фиксируемо, как мы сказали, нумерически, т. е. числовым образом, так как число пусто от содержания. Имеется в виду число «считающее», а не «измеряющее». Мы стремимся представить время в виде прямой, на которой расположены все имевшие место быть и имеющиеся точки настоящего. Однако эта прямая нереальна, так как она проводится лишь в нашем воображении вершиной описанного (столь же воображаемого) угла.

Ямвлих, судя по всему, стремился не попросту отвергнуть концепцию Псевдо-Архита, но продемонстрировать, что неделимость «теперь» и иллюзорность модусов времени могут быть поняты совершенно в ином ключе.

Неделимость, по мнению халкидского философа, — свойство высшего, запредельного времени, иллюзорность же — физического, т. е. времени как свойства. Первое расположено в умном чине, и подобно всему пребывающему там, неделимо и постоянно. Мы видим, что Ямвлих отвергает Платиново определение времени как жизни души; «психологическое» объяснение временной размерности сущего снижает для него сущность времени. Можно по-разному объяснять эту кажущуюся «нечувствительность» поздних неоплатоников к экзистенциальному переживанию времени, свойственному Плотину или Августину. Самое простое — говорить о том, что неоплатонический космос принципиально устойчив, постоянен, «не историчен». Думаем, впрочем, что проблема глубже. В неоплатонизме начиная с Ямвлиха происходит определенный «поворот» к укоренению в бытии того, что ранние неоплатоники — при высокой оценке ими статуса души — были склонны объяснять как феномены и эпифеномены самой души.

Однако вернемся к позиции самого Ямвлиха. Говоря о неделимости настоящего и времени как такового (в себе), он фактически отождествляет неделимость математической фикции, точки, о которой идет речь у Псевдо-Архита (и Аристотеля!) с неделимостью как принципиальной несоставностью умного сущего. Можно выдвинуть предположение, что метафора для него здесь — не уподобление умной неделимости, а именно математическая неделимость.

Иллюзорность же по Ямвлиху — свойство физического времени и физического «теперь». Умное пребывает в покое и отделено от всего подвластного времени. Физическое же постоянно движется и связано с временными сущностями (повторимся — является их свойством). Тем не менее настоящее всегда остается настоящим, именно в этом демонстрируя свою причастность высшему времени. Чувственные сущности, постоянно стремящиеся обрести абсолютную, т. е. умопостигаемую форму, естественно, никогда не достигают ее, однако в каждый момент они некоторым образом соприкасаются с высшей реальностью.

Концепция Ямвлиха развивает графический образ Псевдо-Архита. Прошлое и будущее могут быть представлены как стороны угла, линия же, которая в предшествующей интерпретации как бы проводилась вершиной, является умопостигаемым временем, предшествующим и задающим движение времени физического. В таком случае именно неуловимый момент настоящего и окажется подлинным и единственным соприкосновением с бытием. Изменчивость событий задана и «обеспечена» линией умного времени; невозможность же остановить и удержать их в физическом времени вызвана их неделимостью¹⁵.

Можно процитировать еще целый ряд специально подобранных исследовательским коллективом фрагментов и свидетельств об учении Ямвлиха о времени, некоторые из них приводятся ниже.

1. ПРОКЛ. КОММЕНТАРИЙ НА «ТИМЕЙ». 85а, I.277.8, на 28b: *«Было ли оно всегда, не имея начала своего возникновения, или же оно родилось из некоего начала?»*

Те комментаторы Платона, которые следуют за Крантором, говорят, что космос назван рожденным, поскольку он был создан благодаря причине иной, чем он сам, и не является само-созданным, или самосушим¹⁶. Тем не менее Плотин и те философы, что были после Платона — Порфирий¹⁷ и Ямвлих — го-

¹⁵Подробнее о критике Ямвлихом Архита и вообще о Ямвлиховой концепции времени (вне непосредственной связи с его комментариями на Платона) см.: Simpl. In Categ. 351–356; In Phys. 786–795. Концепции времени у поздних неоплатоников посвящена ставшая классической книга: *Sambursky S., Pines S. The concept of time in late neoplatonism. Jerusalem, 1971* (Псевдо-Архиту и Ямвлиху здесь посвящены первые два раздела).

¹⁶В своем сочинении «О происхождении души по «Тимею» Плутарх Херонейский утверждает о Кранторе и Ксенократе, что они полагали, будто о создании космоса в «Тимее» говорится лишь ради учебных целей. При этом Крантор считал, что космос называется созданным лишь потому, что им правит вне него лежащая причина. Ксенократ же писал, что Платон говорил о возникновении космоса, подобно тому как учитель говорит о «возникновении» геометрической фигуры. Ее структура становится понятна во время черчения, которое в некотором образе выступает возникновением этой фигуры (см. фр. 54 по изданию Heinze).

¹⁷Иоанн Филопон (см. «О вечности мира», VI.25) подтверждает, что согласно Порфирию «рожденность» космоса указывает на его составность.

ворят, что рожденной названа его составность. Эту точку зрения подтверждает созданность космоса иной причиной¹⁸.

Текст, очень похожий на изложение Проклом мнений о том, возник космос или нет, присутствует у Иоанна Филопона. Мы имеем в виду обзор возможных интерпретаций Кальвизия Тавра, приводимый Филопоном в трактате «О вечности мира» (см. VI.8). По мнению Диллона, этим же обзором пользовались Порфирий и Ямвлих¹⁹, Тавр, правда, не упоминает Ксенократа и Крантора, но немало говорит об Аристотеле и Теофрасте. Вот какова сводка Тавра (мы приводим ту ее часть, которая касается платоников; правда далеко не все мнения в ней можно связать с какими-либо известными нам лицами):

1) речь в «Тимее» идет о рождении в возможности, а не в действительности;

2) в «Тимее» говорится о составном характере того, что в своем наличном бытии не-составно. Так, в музыке средняя струна представляется смешанной из верхней и нижней, хотя на самом деле в этой струне никакой смеси нет. Подобно этому и в космосе смешивается несмешиваемое по природе (например, идеальное и материальное).

(Впрочем, если судить по фр. 38 настоящего издания, Порфирий и Ямвлих верили в то, что в космосе происходит не метафорическое, а настоящее смешение, ибо здесь низшее (материя) воспринимает деятельность высшего (демиурга) — ведь может ли быть материя помыслена или представлена существующей сама-по-себе, подобно нижней струне?)

3) космос назван рожденным потому, что в нем все изменяется подобно Протею: подлунные вещи переходят одна в другую, надлунные же меняют свое положение;

4) космос именуется рожденным потому, что он получает свое бытие от трансцендентной причины, подобно тому, как Луна получает свой свет от Солнца (точка зрения Крантора и Апулея).

Прокл также обсуждает, в каком смысле говорится о рожденности космоса (290.17 и далее). Например, он стремится доказать, что про-

¹⁸Раз космос создан иной ему причиной, то в нем присутствует нечто иное ему, следовательно, он является составным сущим. О созданности космоса «иной причиной», на наш взгляд, красноречиво писал Апулей (см. De Plat. 8): космос «не возник и не имеет начала существования в том смысле, что он существовал всегда; рожденным же он кажется потому, что его сущность и природа состоит из вещей, удел которых — возникновение. Поэтому он осязаем, зрим и доступен телесным чувствам. Но поскольку причина того, что возникает — в божестве, постольку с бессмертным постоянством он пребудет вечно» (пер. Ю. А. Шичалина).

¹⁹Диллон предполагает, что его труды — как одного из глав Академии — хранились в ее библиотеке, а потому были известны не только Проклу, но и в неафинских платонических школах.

исхождение из причины не тождественно происхождению во времени. Ум также происходит от единого, но время здесь не при чем.

Согласно Проклу, космос может быть назван *всегда* рождающимся и рожденным одновременно. При этом Прокл не отказывается и от толкования «от смешанности».

Проблема рожденности или нерожденности космоса была одной из центральных для античной физики и теологии. Строго говоря, в досократической философии уже присутствовали все три возможных ответа на этот вопрос: несозданности (милетцы, Парменид), периодической создаваемости/разрушаемости (Гераклит, Эмпедокл), созданности, но неразрушимости, а потому вечности (Анаксагор). Первые две позиции исходили из явной изменчивости всего и одновременно из постоянного природного возвращения «на круги своя». В сущности обе эти точки зрения являются оборотами одной и той же позиции.

Третий вариант более уязвим — и с «физической», и с «метафизической» точек зрения. Однако вслед за Анаксагором Платон предпочитает именно его. Почему? Ведь даже не обращаясь к аристотелевской критике идеи созданности мира, мы видим, что таковая теория противоречит многим метафизическим положениям самого Платона, например, концепции идеи как вечно сущего, ибо идея всегда идея вещи. Платон ведь не толкует ее как бесплотный замысел бога о мире. Второй пример — противоречие первому доказательству бессмертия души из «Федона». Третье — «Государству» с его пониманием блага как того, что дарует бытие. Благо нельзя представить как не-благо, а тогда невозможно избежать противоречия, выбирая абстрактную формулировку вопроса «Что было тогда, когда не было времени?». Если речь идет об отсутствии чего-либо, то это означает, что мы оказались в той логической ситуации, когда бытие «указывает» свою неполноту, а благо уже не является благом. Четвертый пример — диалог «Политик», где говорится о том, что бог постоянно вкладывает в космос жизнь и бессмертие (букв. «исправляет», «чинит» космос (см. 269e–270a)).

Платон чувствует эти противоречия²⁰ и, стремясь их избежать, вводит столь многие допущения и оговорки (вроде знаменитого признания Тимея в том, что его речь — всего лишь «правдоподобный логос»), что данный диалог местами выглядит скорее теологическим, чем физическим трактатом.

Аристотель неоднократно критиковал платоновский «Тимей», принимая его буквально. Наиболее подробную критику можно обнару-

²⁰ Чувствовали противоречие в его текстах и средние платоники. Например, Апулей говорит в *De Plat.* 8: «Платон то утверждает, что мир не имеет начала существования, то, что имеет и рожден...». О «кажущейся вражде Платона с самим собой и так называемом его несозвучии» пишет и Плутарх Херонейский в трактате «О возникновении души по “Тимею”» (1015a).

жить в 8-й книге аристотелевской «Физики». Здесь Стагирит начинает с простейшего разделения сущностей на движущиеся постоянно (небесные сущности), способные попеременно двигаться и покоиться (сущности подлунной сферы) и неподвижные (бог). Во всех случаях Аристотель обнаруживает, что движение требует источника. В поисках последнего же мы уходим в дурную бесконечность — следовательно, движение не имеет конечного источника. А в таком случае бесконечно и время, о котором Аристотель говорил, что это «или то же самое, что движение, или некое свойство движения» («Метафизика», 1071b 8–9) (как мы увидим ниже, платоники вовсе не были склонны столь откровенно отождествлять время с движением).

Аргументация Аристотеля явно связана с платоновской же концепцией самодвижущейся души (движущееся, которое имеет в себе источник движения, и есть бессмертная душа). История создания космоса в «Тимее» противоречит этой концепции, и Аристотель, видимо, развивает внутриакадемические дискуссии. Думаем, его критика сродни нежеланию Ксенократа и Крантора понимать «Тимей» буквально.

Что касается эллинистических философских школ, то они склонялись к созданности конкретно нашего космоса при несозданности «всего». У стоиков эта точка зрения выражалась в концепции регулярной огненной смерти и следующим за ней возрождением космоса. У эпикурейцев — в идее вечности атомов и конечности многочисленных миров, сменяющих друг друга в пространстве и времени²¹.

Нужно отметить любопытное признание Аристотеля в XII книге «Метафизики». Здесь Стагирит говорит: «Некоторые предполагают вечную деятельность, например Левкипп и Платон» (Там же 1071b 33). Думаем, что в отличие от современных комментаторов под этой деятельностью нужно понимать не беспорядочное движение, свойственное материи в «Тимее» до того, как ее начал оформлять демиург, а наличие среди платоновских «высших видов» рода движения («Софист»). Все высшие рода вечны, следовательно, и движение также должно быть вечным. Эта концепция Платона, равно как и его рассуждения о бессмертии души вынуждают нас еще раз сказать, что платоники имели немало оснований к тому, чтобы не понимать данный текст своего патрона («Тимей») буквально.

Между тем с первого века до Р. Х. проблема происхождения/непроехождения мира становится школьным и даже риторическим вопросом. Известен трактат Филона Александрийского «О вечности мира». Будучи иудеем и по рождению и по вере, к тому же отста-

²¹Причем эпикурейские боги складываются — благодаря «природе» — из атомов, однако остаются неуничтожимыми, что очень напоминает учение Платона о возникновении Космоса и о создании демиургом «новых богов».

ивая в аллегорических комментариях боговдохновенность Ветхого Завета (т. е. принадлежа к вероучению, полагающему, что мир сотворен), он тем не менее пишет сочинение, в котором, используя аргументацию Аристотеля, доказывает несозданность космоса. Если согласиться с той точкой зрения, что этот трактат был написан в ранний, ученический, период творчества Филона и был всего лишь риторическим упражнением (и тогда почему бы не предположить, что Филоном же был написан не дошедший до нас трактат «О сотворенности мира»?), то мы увидим, что спор «Тимея» и «Физики» теряет собственно содержательный характер, приобретая статус риторического упражнения. К слову, сходным образом Филон «обращается» и с материей. В одних трактатах она у него сотворена, в других же предсуществует деятельности Творца, подобно «матери-кормилице» «Тимея». Все это скорее напоминает последовательное прохождение некоторых риторических топосов, чем внутреннюю несогласованность мировоззрения Филона.

В любом случае «Тимей» задал парадигму мистических и одновременно ученых рассуждений о сотворении мира не только для языческих или эллинистически-иудейских толкований, но и для христианской традиции «Шестодневов» — за что Платон весьма почитался в раннем Средневековье. Возможно, «Тимей» повлиял и на гностические учения, космогония в которых, правда, оценивалась совершенно противоположным образом — как деятельность злых сил.

Возвращаясь к Платону, отметим, что в его мифах нередко присутствует история (вспомним хотя бы «Политику», «Горгия»), правда, как священная история. Поэтому мы можем и «Тимей» расценить как миф («правдоподобное слово», по словам самого Платона). Если же это действительно миф, то, несмотря на всю его наукообразность, мы не имеем права требовать от Платона непротиворечивости.

Собственно в платонических и неоплатонических комментариях к Платону соединилось толкование «Тимея» как мифа (см. выше о проблеме отсутствующего гостя, «невмещаемости» умопостигаемого в физическое, а отсюда *приблизительности*, правдоподобию речи) и стремление выразить как можно большее из физической проблематики при помощи аподиктических суждений. Поэтому-то уже Ксенократ отказывался понимать Платона буквально, вместо этого считая необходимым переистолковать концепцию «рожденности».

2. ПРОКЛ. КОММЕНТАРИЙ НА «ТИМЕЙ». 248e–249b; III 32,32, на то же место.

Как, далее, это может быть образом вечности? Поскольку наше исследование обращено на сложный предмет, рассмотрим все с начала.

Как говорит Ямвлих²², поскольку образ проявляет единство и беспредельность вечности, и он уже в наличии, и он — почти все²³, и в «теперь» он покоится, и, будучи неизмеряемым, сам является мерой умопостигаемого, — постольку он проявлен в виде циклического развертывания: непрерывного, последовательного, разделяющего начало, середину и конец, где нет ничего, что осталось бы неохваченным. И, так как он никоим образом не есть просто движение, но как будто бы движение «от вечности», не следует говорить о нем просто как об образе, но будет более истинным назвать его всецелым образом вечности; ведь существует истинная сущность, способная восстанавливаться и измерять, и охватывать все движения разом, — и вместе с тем говорят, что это есть образ вечности²⁴. Могло бы показаться, что [этот образ] является первым среди образов [как таковых] — ведь совершенный ум не может быть на самом деле назван образом первого [начала]²⁵ (и действительно, что может иметь сходство с тем, что всецело без-образно?), в то время как эти вещи пребывают по сю сторону ума²⁶, — и неделимой природе времени следует быть первой, и, если «быть образами» является характерной чертой вещей, которые участвуют в чем-либо (ибо образ желает сохранить отпечаток того, что прежде него, от чего он получает идиомы своей идеи), то это означает, что место образов находится не в сфере высших сущностей (ибо те не участвуют [в ином], будучи высшими, скорее, они участвуемы иными, не возникая в вещах, которые участвуют в них, но направляя к ним причастность другим образом). Оно не пребывает и в чувственных вещах (ибо вещи среднего чина также причастны первичному; речь идет не только об ощущаемой реальности — так как ощущаемые вещи связаны с первичными сущностями отражениями из средних чинов); совершенно правильным будет сказать, что время есть образ вечности, подобно тому, как весь космос — и душевный, и телесный — является образом жизни как таковой²⁷.

²² Можно согласиться с Дж. Диллоном в том, что это практически буквальный фрагмент.

²³ Поскольку упостигаемое живое существо, по образцу которого демиург в «Тимее» создает космос, есть вообще все в своей истине, то образ от этого существа есть также все — но «почти» все сущее. Это «почти» указывает на границы охвата временным сущим вечного: в «явленном» времени всегда есть момент отсутствия, неполноты.

²⁴ Смысл этого риторического периода заключается в том, что время непроявленное (время как умная структурность) по статусу своего бытия превосходит все, что мы обычно считаем образом. Вместе с тем, будучи связанным с кругообращением небес, физическое время кажется вещью более основательной, чем всего лишь образ. Тем не менее в обоих случаях Платон называет время образом вечности. Отсюда проистекает необходимость уяснить, что такое образ (какому чину сущего он соответствует).

²⁵ Трансцендетного единого.

²⁶ «Эти вещи» — время и то, что именуется образом.

²⁷ Она обозначена у Платона как умопостигаемое живое существо.

[Замечание Прокла к этому месту:] С одной стороны, точка зрения Порфирия и некоторых других платоников заключалась в том, что только чувственные сущности участвуют в истинно сущем, только здесь мы можем обнаружить образы²⁸; с другой стороны, если, как писал Амелий, а до него Нумений, в умопостигаемом также присутствует причастность, то образы можно обнаружить и там²⁹. Но, если на самом деле божественный Платон не помещал образы ни среди первых сущих, ни исключительно в чувственном, то Ямвлих торжествует и в данном случае — как, действительно, это случается почти со всеми вопросами, — призывая нас созерцать причастность как в средних чинах, так и в последних.

3. ПРОКЛ. КОММЕНТАРИЙ НА «ТИМЕЙ». 252e; III 45,5), на 37e–38a: *«Ведь мы говорим об этой сущности, что она была, есть и будет, но, если рассудить правильно, то ей пристало одно только есть, в то время как было и будет приложимы лишь к генезису, находящемуся во времени, ибо они являются движениями. Но то, что вечно тождественно и неподвижно, не должно становиться со временем старше или младше, либо стать таким когда-либо ныне, или впоследствии, либо претерпевать нечто из того, чем рождение наделило несущиеся и ощущаемые вещи. Но это — виды времени, подражающего вечности и согласно числу бегущего по кругу».*

Эти три, говорит он [Платон], привносятся в становление временем; первое «было и будет», второе — «становится моложе или старше», третье — «возникает когда-то, или возникает сейчас, или возникает впоследствии». Первые

²⁸Порфирия неоднократно критиковали за его «невнимание» к средним родам сущего.

²⁹Концепция причастности, приписываемая здесь Амелию, судя по всему, возникла из идеи Нумения о причастности второго бога-ума первому. В «Комментарии на “Метафизику”» (на 1079a) Сириан задается вопросом, существует ли причастность среди идей. Аристотель утверждает, что если следовать точке зрения платоников, то не только чувственные вещи должны быть причастны вечным, которые содержат в себе единство первых, но и среди вечных присутствуют такие же единства многих родственных эйдосов (например, эйдосы геометрического, этического и т. д.). Разбирая точки зрения своих предшественников на этот вопрос, Сириан отмечает, что Нумений, Кроний и Амелий видели причастность и на уровне чувственного, и среди умопостигаемого. По Нумению, в частности, умопостигаемое причастно таким идеям, как бытие, тождество, различие. Их точку зрения критиковал Порфирий, который отождествлял идеи и умопостигаемое бытие и к тому же упускал «средние роды», т. е. все душевное устройство. Прокл, как и Ямвлих, принимает наличие причастности в умопостигаемом. Это иная причастность, чем у Нумения и Амелия. Во-первых, низшее причастно не высшему роду, но собственной монаде, расположенной в высшем. Во-вторых, идеи у Ямвлиха пребывают в «демиургическом уме», противостоя постигающему их уму (и охватывая его). Позиция мыслящего и мыслимого переворачивается, что делает саму причастность в умопостигаемом более логичной (не идеи причастны уму потому, что он мыслит их, а ум причастен идеям, мысля их и в свете самого блага).

определения, как говорит божественный Ямвлих, время привносит в становление благодаря своему происхождению от бытия, второе — как происходящее от жизни, третье — как зависящее от умопостигаемого порядка³⁰.

4. СИМПЛИКИЙ. КОММЕНТАРИЙ НА «ФИЗИКУ». I 794, 21, на 38b–с: *«Время же возникло вместе с небом, дабы, вместе рожденные, они и распались бы вместе, если наступит для них распад. Первообразом же для времени послужила вечная природа, чтобы оно уподобилось ей, насколько это возможно. Ибо первообраз есть то, что пребывает всю вечность, образ же возник, есть и будет в течение всего времени».*

В десятой главе третьей книги комментария на «Тимей» Ямвлих писал:

По этим основаниям время также, насколько это ему возможно, уподоблено образцу вечной природы, и данное [время]³¹ похоже на вечность, и уподоблено себе³², насколько это возможно на основании его единообразной природы, и создается через единую энергию, и выступает в согласии с ней, и дает определение всем вещам, которые возникают, даже отличаясь друг от друга³³.

5. СИМПЛИКИЙ. КОММЕНТАРИЙ НА «ФИЗИКУ». I 794, 26, на то же место.

³⁰ Ямвлих отсылает нас к фундаментальной для неоплатонизма триаде платоновского «Софиста» — бытие — жизнь — ум. Все последовательности чинов сущего у неоплатоников осмысливались через эту триаду. Существовать каким-либо образом означает реализовывать в себе эти три аспекта сущего. С другой стороны, данная триада была триадой умопостигаемого сущего. Проявляя ее, время становится средней, двойственной сущностью, опосредствующей связь бытия — жизни — ума с чувственным бытием. Первообразец для времени — вечность. Именно она содержит в себе указанную триаду и одновременно разделена в ней (вечность жизни — не то же, что вечность ума). При помощи вечности и времени сущее привносит в мир бытие, жизнь — жизненное становление, ум же — определенность становления. По предположению Диллона, Ямвлих считал, что ум выступает здесь принципом индивидуации, порождая серии пребывающих во времени самостоятельных и умных сущностей, в то время как бытие и жизнь производят соответствующие им континуальные (мы бы сказали — «субстанциальные») качества. Прокл (см. 45,12) считает концепцию Ямвлиха слишком надуманной. Он предпочитает двухчастное деление, соотнося «старше или младше» в тексте Платона со «стать таким когда-то», а «возникает впоследствии» — с «возникает сейчас».

³¹ Нет сомнений, что речь здесь идет уже о времени «физическом».

³² Ибо время — это образ, который как бы постоянно дублирует себя.

³³ В отличие от времени, которое, строго говоря, в каждый «момент времени» едино с собой («подобно себе»). В соответствующем месте своего комментария (51,21) Прокл не ссылается на Ямвлиха. Он рассуждает о том, отчего время — нечто более высокое, чем небеса, однако связано с ними и даже некоторым образом существует ради них. Ответ на эту апорию несложен — потому что оно создано ради уподобления всего сотворенного парадигме.

[Ямвлих] демонстрирует и другие аргументы на ту же тему: «Ибо первообраз существует, пребывая всю вечность, образ же возник, так что он есть и будет в течение всего времени»³⁴. И так, то, что существует в умопостигаемом как парадигма, в становящемся превращается в образ. И то, что там существует согласно вечности, здесь — согласно времени. И то, что в умопостигаемом есть в «сейчас» по бытию своему, здесь становится в продолжении всего времени. И сущее, пребывающее там равным себе образом, в этом месте проявляется как то, что становится и еще только будет. И неразъединенное там здесь разъединено. И теперь средняя, двойственная природа времени становится очевидной, ибо время является средним между вечностью и небесами; оно двойственно, так как приходит к существованию вместе с космосом, будучи упорядоченным вечностью; и предводительствует космосом, уподобляясь вечности.

В ходе исследования неоплатонических, а также стадияльно близких раннепатристических доктрин времени, непосредственно связанных с основными структурообразующими элементами образовательных доктрин, мы можем с полной уверенностью прийти к мысли, что позднеантичные представления о времени имеют целый ряд существенных общих черт, приближающих их к современным моделям и методам изучения сферы темпорального.

³⁴Еще одно разночтение с Платоном принятых изданий, что мы постарались подчеркнуть в переводе.

Раздел III
ПЕРЕВОДЫ

ЛУКА ПАЧОЛИ
О БОЖЕСТВЕННОЙ
ПРОПОРЦИИ

Перевод с латинского языка А. И. Щетникова

СВЕТЛЕЙШЕМУ КНЯЗЮ ЛУДОВИКО МАРИА СФОРЦА АНГЛО,
МИЛАНСКОМУ ГЕРЦОГУ, ПРЕКРАСНОМУ НА ВОЙНЕ И В МИРЕ,
ОТ БРАТА ЛУКИ ИЗ БОРГО САН-СЕПОЛЬКРО,
ЧЛЕНА ОРДЕНА МИНОРИТОВ,
ПРОФЕССОРА СВЯЩЕННОЙ ТЕОЛОГИИ О БОЖЕСТВЕННОЙ
ПРОПОРЦИИ ПОСЛАНИЕ

(EXCELENTISSIMO PRINCIPI LUDOVICO MARIAE SFORTIAE ANGLO
MEDIOLANENSIVM DUCI PACIS ET BELLV ORNAMENTO FRATRIS LVCAR
EX BORGVS S. SEPVLCHRVI ORDINIS MINORVM SACRAE THEOLOGIAE
PROFESSORIS DE DIVINA PROPORZIONE EPISTOLA)

Светлейший герцог, в девятый день февраля, в год от нашего спасения 1498, в неприступной крепости Вашего города Милана, в почтеннейшем месте Вашей главной резиденции, состоялось научное состязание в присутствии достоуважаемого собрания известнейших и ученейших лиц, духовных и светских, постоянно наполняющих Ваш великолепный двор. Среди них находились преподобные господа епископы, протонотарии и аббаты, а от нашего священного серафического ордена присутствовали преподобный отец и тончайший теолог маэстро ГОМЕТИО с достойнейшим толкователем Священного Писания братом ДОМИНИКО по фамилии ПОНЦОНЕ и преподобный отец маэстро ФРАНЧЕСКО БУСТИ, украшающие миланскую общину своими добродетелями; из светских же лиц первым был мой особый покровитель блистательный синьор ГАЛЕАЦЦО СФОРЦА, наместник Сансеверино, сильнейший военачальник Вашей Светлости, капитан, никому не уступающий в сражениях, и прилежный ученик в наших науках. Затем назову яснейших и превосходнейших ораторов, первых в медицине и астрономии: яснейшего и остроумнейшего толкователя СЕРАПИОНА и АВИЦЕННЫ, исследователя небесных тел и предсказателя будущего АМБРОДЖО РОЗА, ученейшего доктора, целителя болезней АЛУИЗИ МАРЛИАНО, знатока всех разделов медицины ГАБРИЕЛЯ ПИРОВАНО, всеми уважаемого и почитаемого НИКОЛО КУЗАНО¹ вместе с тончайшим из всех профессоров АНДРЕА НОВАРЕЗЕ и других многознающих докторов *utriusque iuris*², а также советников, секретарей и канцлеров Вашего достославного магистрата.

В компании с замечательными архитекторами, инженерами и прилежными изобретателями новых вещей находился ЛЕОНАРДО ДА ВИНЧИ, наш флорентийский согражданин, который превосходными работами в живописи и скульптуре оправдывает свою репутацию. Он создал удивительную и замечательную статую всадника высотой от тмени до основания в 12 локтей, т. е. в 36 начерченных здесь линий АВ, так что вся масса коня составляет около 200 000 фунтов, каждый

¹ Не следует путать этого ученого мужа с кардиналом Николаем Кузанским (1401–1464). Здесь и ниже примечания переводчика.

² «Того и другого [т. е. церковного и гражданского] права» (лат.).

по двенадцать обычных унций, каковой статуе, посвященной святейшей памяти Вашего непобедимого отца и стоящей в Монте-Кавалло, позавидовали бы Фидий и ПРАКСИТЕЛЬ; и он же своей легкой рукой изобразил Тайную вечерю нашего Спасителя в месте телесного и духовного размышления, святом храме делла Грации, каковому изображению уступили бы первенство АПЕЛЛЕС, МИРОН, ПОЛИКЛЕТ и другие живописцы. Им же было создано бесценное сочинение о переместительном движении от ударов, тяжестей и всяческих сил, т. е. случайных тяжестей, — к которому со всем тщанием выполнена достойная книга рисунков человеческих движений, каковое он своими изысканиями старается привести к должному завершению. С ним был ДЖАКОМО АНДРЕА ДА ФЕРРАРА, к которому он относится как к брату, — остроумнейший комментатор ВИТРУВИЯ³, не уступающий никому в искусстве военного строительства.

Ваши золотые и медоточивые слова служат величайшей рекомендацией, которую по достоинству оценят Бог и мир, ведь если эта добродетель дарована, она благожелательно передается к другим, порождая милосердие в ближнем, к его радости и чести, следуя святому речению «*Quod et sine figmento didici et sine invidia libenter communico*»⁴. Уясненный смысл этих сладчайших слов держится в уме, и никогда не будет закреплен на мраморе. И хорошо, что я многое получил как бы от врожденной природы, особенно в части того направления (*faculta*), из которого берут начало все остальные; и мне, уже немало изнуренному трудными заботами, дневными и ночными, телесными и духовными, было даровано Всевышним, по его безмерной благосклонности, получать удовольствие от необходимой науки и достойнейших математических дисциплин. Многие с прилежанием собрано в нашем большом сочинении по этим дисциплинам и направлениям, каковое посвящено великодушному родственнику Вашей Светлости герцогу Урбинскому ГВИДО УВАЛЬДО и выводится в пяти его разделах⁵, мне же пора вместе с другими в солнечном месте подсчитывать годы. Но из сильного побуждения перевести дух на пустынном берегу и в качестве приправы ко всем прочим нашим сочинениям, составленным по сходным направлениям, ради благосклонного вкуса Вашей Светлости ко всем наукам и математическим дисциплинам, к пользе его почтительных подданных, а еще для украшения его достойнейшей библиотеки с

³Витрувий — римский архитектор второй половины I в., автор «Десяти книг об архитектуре», изучение которых сыграло огромную роль в становлении архитектуры итальянского Возрождения.

⁴«Без хитрости я научился, и без зависти я преподаю» (лат.) — *Премудрость Соломона*, 7:12.

⁵Имеется в виду трактат Луки Пачоли «Сумма арифметики, геометрии, пропорций и пропорциональности» (далее — *Сумма*), изданный в 1494 г. в Венеции.

бесчисленным множеством томов по всем специальностям и учениям, я составил этот короткий обзор и полезнейший трактат, названный «De Divina Proportione». Он с приложенными к нему материальными формами всех тел, которые в нем содержатся, одарит того, кто его увидит, не меньшим изумлением, нежели все прочие тома с помещенными в них другими достойнейшими вещами, поскольку названные формы стали наконец для живущих доступны. В нем говорится о высоких и утонченных вещах, которые поистине служат испытанием и пробирным тиглем для всех изысканных наук и дисциплин: ведь из них протекают все прочие спекулятивные действия, научные, практические и механические; и без предварительного ознакомления с ним человеку невозможно ни познавать, ни действовать, как это будет показано. И Ваша Герцогская Светлость с прозорливым разумением побудит своих родственников и других почтительных подданных с наслаждением и полным удовлетворением обсудить этот последний плод, в котором нет ни ложных петель, ни других обманчивых шуток, ни лживых и неправдоподобных поэтических выдумок, от которых в уши входит лишь дым. И хотя, следуя философу, ложные вещи приносят пользу теми истинами, которые из них вытекают, как обратное к прямому и противоположное к иному, все же нам много более полезны и выгодны истинные вещи; ведь если они не истинны, то не достигают цели. Но, как подтверждают АРИСТОТЕЛЬ и АВЕРРОЭС, наши математические науки являются самыми истинными и стоят на первом уровне строгости, а за ними идут естественные. Для введения доводов в пользу названных наук приведено достаточно.

Всегда с покорностью и с должным почтением к Вашей Герцогской Светлости, постоянно подающей мне высочайшие советы. «Quae felicissime ad vota valeat».

<...>

Глава II. Предисловие к настоящему трактату «О божественной пропорции»

Propter admirari ceperunt philosophari⁶. Прими же, Светлейший герцог, следующее наставление «учителя тех, кто знает»⁷, согласно которому наше знание имело своим началом зрение, и то же самое он утверждает в другом месте, говоря: «Quod nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu», что значит: «Нет ничего в разуме, что прежде

⁶ «Удивление побуждает к философствованию» (лат.) — АРИСТОТЕЛЬ, *Метафизика*, 982b12.

⁷ Так АРИСТОТЕЛЯ назвал ДАНТЕ в «Божественной комедии»: *Inferno*, IV, 131.

не восприняли бы чувства». И знатоки заключают, что зрение является самым благородным из наших чувств, а простые люди говорят, что глаза служат первыми вратами, через которые разум познает и получает удовольствия.

Как сказано в этом месте: когда египетские жрецы наблюдали затмение луны, они были сильно удивлены, и, отыскивая причину, нашли ее через истинную науку, естественно придя к тому, что Земля встает между Солнцем и Луной, чем остались довольны. И поныне ее последователи передают ее из рук в руки, со светом пяти окон разума, ради нашей пользы добавляя к своей глубокой науке бесчисленное множество томов, ведь если один мыслитель посмотрит на другого, он и сам потом многое создаст. Вот о чем я размышляю в этом, последнем обзоре избранных математических наук, взявшись по своему почину за перо и вместе с тем своими собственными руками изготовив эти тела материально, для общей пользы, по их собственной форме, чтобы вручить их вместе с настоящим обзором Вашей Герцогской Светлости. Необыкновенный облик Вашей Светлости, по нашим временам — словно небесный, придает мне уверенности в том, что ваш изощренный и пронизательный разум обретет величайшее удовлетворение, максимальное в вышеназванном свете, проведя исследование не меньшее, чем у древних египтян касательно затмений, так что для этих форм будет найдена их причина и сладчайшая гармония при помощи и поддержке настоящего трактата. Вот что я знаю точно: если кто в прошлом от части этих наук и дисциплин уже получил великие и обширные дары, в будущем он получит еще большие, величайшие и обширнейшие; и еще больше — при внимательном присмотре за их приобретением, особенно если побуждать к этому ваших близких родственников, почтительных подданных и доброжелателей; ведь названные математические науки служат основанием и лестницей, ведущей к познанию всякой другой науки, ибо они стоят на первом уровне строгости, что подтверждает и философ, говоря так: «*Mathematicae enim scientiae sunt in primo gradii certitudinis et naturales sequuntur eas*».

Стало быть, как здесь сказано, математические науки и дисциплины стоят на первом уровне строгости, а за ними следуют все естественные, и без их понимания невозможно хорошо познать ничего другого. И в *Книге мудрости* написано: «*Quod omnia consistunt in numero, pondere et mensura*»⁸, что означает, что все, что имеется во вселенной сверху, снизу и с четырех сторон, по необходимости упорядочено по числу, весу и мере. АВГУСТИН АВРЕЛИЙ в трактате *О Граде Божиим* говорит об этих трех, что Верховный Владыка всемерно радуется, поскольку

⁸ «Все расположено числом, весом и мерой» (лат.) — *Премудрость Соломонова*, 11:21.

«Fecit stare ea quae non errant»⁹. Их любезным поощрением приобретаются многие сладчайшие и полезные плоды, доселе неведомые, и они ведут от изумления к размышлению и побуждают предаться их изучению и исследованию, и подают повод в этом веке обновить свое время и с большим рвением в изучении какой-либо науки достичь совершенства.

О Вашей Герцогской Светлости идет и иная добрая слава, когда крепнет уверенность близких родственников и благодарных подданных в том, что в ее Светлейшем Владении они защищены от всех нападений, — не меньше, чем делал для своей родины благородный изобретательный геометр и достойнейший архитектор АРХИМЕД. Ведь он, как пишут, своими новыми изобретениями и всевозможными машинами долгое время сохранял город сиракузян неведимым от натиска и военного успеха римлян, пока МАРК МАРЦЕЛЛ не придумал, как его взять. И от повседневного опыта Вашей Герцогской Светлости не скрыто — а ведь уже многие годы святейшая память о Вашем родителе по всей Италии, а также по обеим Галлиям, Трансальпийской и Цисальпийской, не имеет автора, наставника и нормы, — что оборона больших и малых республик, называемая также военным искусством, невозможна без знания Геометрии, Арифметики и Пропорций, каковые превосходно сочетаются с честью и пользой. И ни одно достойное занятие из тех, с которыми имеют дело инженеры и новые механики, так не ведет к взятию [крепости] или же к долгой обороне, как те, в которых в былые времена упражнялся великий геометр АРХИМЕД из Сиракуз.

Но хорошо ли рассмотрена в общих чертах вся Ваша артиллерия, бастионы и другие укрытия, бомбарды, баллисты, катапульты, тараны, стеноломные машины, «черепахи» и другие бесчисленные хитроумные машины и орудия, всегда ли численно вымерена сила и установлены пропорции, требуемые для их изготовления? Есть еще и башни, цитадели, зубчатые стены, эскарпы, контрэскарпы, рavelины, рвы, мосты, навесы и другие укрепления городов и крепостей, — на должном ли уровне их геометрия и пропорции, а также висящие и натянутые отвесы? ВЕГЕТИЙ, ФРОНТИН¹⁰ и другие уважаемые авторы писали о том, какими искусниками были древние римляне, весьма заботившиеся о тщательной подготовке инженеров и других командиров для земли и моря, но без математических дисциплин, т. е. без Арифметики, Геометрии и Пропорций, эта подготовка не может быть достаточной. Это внятно объясняли и утверждали Ливий, Дионисий, Плиний и

⁹ «В сотворенном нет ошибок» (лат.).

¹⁰ Флавий Вегетий Ренат (V в. н. э.) и Секст Юлий Фронтин (35–103 н. э.) — римские писатели, авторы трактатов по военному делу.

другие древние историки, а за ними РОБЕРТО ВАЛТОРРИ, опытный оружейник, который все изложил в своем достойном сочинении, названном *О военных орудиях*, посвятив его светлейшему синьору Сиджизмондо ПАНДОЛЬФО. Об этих машинах и орудиях и еще о многих других, рассматриваемых по порядку, в своей книге, названной *Представление оружия*, написал светлой памяти ближайший родственник Вашей Светлости, ФЕДЕРИГО ДЕ МОНТЕФЕЛЬТРО, блистательный герцог Урбинский, со всех сторон окруживший великолепное здание своего благородного и восхитительного дворца в Урбино фризом из живого и прекрасного камня, обработанного руками достойнейших каменотесов и скульпторов. Среди других упомяну о Юлии ЦЕЗАРЕ, который пишет об искусно построенном мосте в своих *Записках*. Наконец, таков наш святой монастырь в достойном городе Тоди в Умбрии, а в нем — святейшей памяти вашего отца часовня Сан-Фортунато. А еще — великое множество подвешенных толстейших канатов, каковыми на мосту через Тибр была легко достигнута знаменитая победа.

И наш тончайший СКОТТ¹¹ предавался великим спекуляциям в Священной Теологии не без осведомленности в математических дисциплинах, каковая проявилась во всех его святых трудах, а наилучшим образом — в одном вопросе II книги *Сентенций*, где исследуется, сколько места занимает ангел в своем существовании. Все это также хорошо показано в утонченном фолианте нашего прозорливейшего мегарского философа Евклида¹². И в текстах другого философа, князя «тех, кто знает»: в *Физике*, *Метафизике*, *Второй Аналитике* и прочих — выявлены трудности, возникающие при неведении в названных дисциплинах. И нехватка хороших астрономов случается не иначе, как по незнанию Арифметики, Геометрии, Пропорций и Пропорциональности. И 9 из 10 судей залутились в таблицах и других вещах, вычисленных ПТОЛЕМЕЕМ, АЛУМАСАРОМ, АЛИ, АЛФРАГАНОМ, ГЕБЕРОМ, АЛЬФОНСО, БЬЯНКИНО, ПРОСДОЧИМО¹³ и другими, каковые из-за невнимательности переписчиков могут оказаться запятнанными и от-

¹¹Иоанн Дунс Скотт (1265–1308) — знаменитый английский схоласт (Лука Пачоли говорит о нем «наш» как о собрате по ордену францисканцев).

¹²Знаменитого геометра Евклида Александрийского в эпоху Возрождения путали с Евклидом Мегарским, главой мегарской философской школы.

¹³Приведен список авторов астрономических таблиц. После знаменитого Клавдия Птолемея (II в. н. э.) перечислены несколько астрономов мусульманского Востока, известных в Европе под латинизированными именами: ALBUMASAR = АБУ МАШАР, ДЖАФАР ИБН МУХАММАД ИБН УМАР АЛ-БАЛХИ (787–886), ALI = АБУ-Л-ХАСАН АЛИ ИБН АБИ САИД АБД-АР-РАХМАН ИБН ЮНИС (950–1009), ALFRAGAN = АБУ-Л-АББАС АХМАД ИБН МУХАММАД АЛ-ФАРГАНИ (XI в.), GEBER = АБУ МУСА ДЖАБИР ИБН ХАЙЯН (вторая половина VIII в.). Далее идет Альфонсо X Ученый (1226–1284) — король Кастилии и Леона, покровитель наук, при котором были составлены так называемые Альфонсовы таблицы. Наконец, упомянуты и два итальянских астронома: Бьянкино (?) и Просдочимо да Бельдоманди (ум. 1428).

ринутыми, и, как следствие, возникают величайшие и явные ошибки, чем причиняется немалый вред и вызывается предрешение тех, кто этим таблицам доверился.

Как мне не раз объясняли специалисты, высшая тонкость городских законов состоит в том, чтобы осуществлять присмотр за потоками воды, берегами и наводнениями, и выдающаяся голова — БАРТОЛО ДА САКСОФЕРРАТО¹⁴ составил об этом специальный трактат, назвав его *Тиберния*. Во введении к нему воздана хвала геометрии с арифметикой, и это также подтверждает наш собрат ГВИДО, профессор Священной Теологии, оценивший в этом трактате описание дамб, которые строились на Тибре из-за наводнений в этих местностях, особенно в Перудже за Дерутой. Там, где речь заходит о прямолинейных и криволинейных геометрических фигурах, всегда цитируется наш прозорливейший философ Евклид, обходившийся с ними с величайшей тонкостью.

Я не говорю уже о сладостной и нежной музыкальной гармонии, о совокупной широте и интеллектуальном спокойствии перспективы, о расположении архитектуры, о вселенском описании земли и моря и об учении о движущихся телах и небесных явлениях, поскольку все ясно и из того, что уже сказано. Постараюсь не надоедать читателю другими практическими и спекулятивными науками, вкупе со столь необходимым в человеческих делах механическим искусством, без поддержки которого невозможно навести в них должный порядок. И хотя нет ничего удивительного в том, что в наше время хорошие математики встречаются нечасто, все же редкость хороших наставников не должна быть поводом для того, чтобы глоткой и праздным пером превзойти по части глупости суетливых современников, ведь благоразумным известна пословица: «*Aurum probatur igni et ingenium mathematicis*». То есть золото проверяется огнем, а проницательность разума — математическими дисциплинами. Это высказывание говорит вам, что разум математиков наиболее открыт каждой науке, ведь они привычны к величайшей абстракции и тонкости, поскольку всегда рассматривали то, что находится вне чувственной материи. Как говорит тосканская поговорка, это те, кто расщепит волос налету.

По этой причине древний и божественный философ ПЛАТОН вполне заслуженно преградил доступ в свою прославленную Гимназию несведущим в Геометрии, начертав над главным входом большими и внятными буквами такую надпись: «*Nemo huc geometriae experts ingrediatur*», что означает «Да не войдет сюда не знающий геометрии». Он сделал так, потому что в ней сокрыта всякая другая наука.

¹⁴БАРТОЛО ДА САКСОФЕРРАТО (1314–1357) — видный юрист, комментатор римского права.

А у Витрувия можно прочесть, что когда тончайший созерцатель природы ПИФАГОР изобрел прямой угол, за переполнившую его нежнейшую сладость он с величайшим ликованием принес в жертву богам 100 быков, о чем еще будет сказано ниже.

О математиках и их рекомендациях сказано достаточно. На сегодняшний день их число в этом Вашем славном городе заметно возросло — по благословению Вашей Герцогской Светлости, благодаря интересу публики к новому предложенному ей чтению и успеху у уважаемых слушателей, следуя благодати, дарованной мне Всевышним. Ясно и со всем тщанием я представляю на их суд возвышенную книгу вышеназванного Евклида о науках Арифметики и Геометрии, Пропорций и Пропорциональности¹⁵, добавив к ним свои десять книг, напечатанных достойнейшим образом; и всегда прикладывая свою теорию и нашу практику к большей пользе и к широте разума, а также к тому, чтобы правильно провести остаток отпущенного нам времени.

Глава III. О значении и важности того, что называется математическим, и о математических дисциплинах

Слово *математический*, Светлейший герцог, будучи греческим, произведено от μαθηματικός, что на нашем языке значит *обучаемый* (disciplinabile). В нашем изложении под математическими науками и дисциплинами понимаются Арифметика, Геометрия, Астрология, Музыка, Перспектива, Архитектура и Космография, а также другие науки, от них зависящие. Обычно ученые принимают из них первые четыре — Арифметику, Геометрию, Астрономию и Музыку, а остальные считают подчиненными, т. е. зависимыми от этих четырех. Так считают ПЛАТОН и АРИСТОТЕЛЬ, и ИСИДОР¹⁶ в его *Этимологии*, и СЕВЕРИН БОЭЦИЙ¹⁷ в его *Арифметике*. Но, по нашему мнению, сколь бы неразумным оно ни было, эти науки следует ограничить тремя либо

¹⁵ Имеется в виду выполненная Лукой Пачоли редакция латинского перевода «Начал» Евклида, каковой сделал с арабских источников ок. 1260 г. Джованни Кампано да Новара (1220–1296), дополнив собственными пояснениями и размышлениями. Этот перевод был впервые напечатан в 1482 г. в Венеции, и именно этим изданием пользовался Лука Пачоли. Однако в нем имелось много ошибок, возникших по большей части по вине переписчиков рукописи, и Лука Пачоли предпринял работу по их исправлению. Исправленный перевод был также напечатан в Венеции в 1509 г.

¹⁶ Исидор Севильский (ок. 570–636), испанский теолог и философ, автор «Этимологии» — энциклопедического труда, получившего широкое распространение в Средние века.

¹⁷ Аниций Манлий Торкват Северин Боэций (480–524) — римский философ и политический деятель, автор компилятивных работ по математике и музыке, широко известных в Средние века.

пятью; а именно Арифметикой, Геометрией и Астрономией, исключив Музыку, по тем же причинам, по которым пятой берется Перспектива, каковая по тем же причинам добавляется к названным четырем, по которым Музыка добавляется к названным нами трем.

Говорят, что Музыка услаждает слух, одно из природных чувств, а та — зрение, обладающее большим достоинством, ибо оно служит первыми вратами разума. Говорят также, что первая обращает внимание на звучащее число и на значимую меру времени его звучания; а вторая — на натуральное число, согласно всякому его определению, и на меру видимой линии. Если первая воссоздает душу согласно гармонии, то вторая доставляет большее наслаждение благодаря должному расстоянию и разнообразию цветов; и если первая рассматривает гармонические пропорции, то вторая — арифметические и геометрические.

И вот, Светлейший герцог, я уже много лет размышляю над этим вопросом и все еще не могу сказать, сколько их — четыре, три или пять; так что мое невежество не позволяет мне говорить об этом безошибочно. И как это получается, что, увидев хорошо написанную фигуру с правильными очертаниями, мы глядим на нее, затаив дыхание, расценивая ее как создание скорее божественное, нежели человеческое? Ведь картина лишь подражает природе, насколько это возможно. И то, что открывается нашим глазам в изысканном изображении тайной вечери нашего спасителя, — это не то же самое, что открылось живым апостолам, внимавшим голосу безошибочной истины, когда этот голос произнес: «Unus vestrum me traditurus est»¹⁸; однако и на картине действия и жесты направлены от одного человека к другому и обратно, с живым и притягательным вниманием к изреченному слову: так достойно расположил их своей искусной кистью наш ЛЕОНАРДО.

Как рассказывается о ЗЕВКСИСЕ в книге Плиния *О картинах*, тот бросил вызов ПАРРАСИО, изобразив виноградную гроздь, и когда работа была выставлена на публике, птицы приняли эту гроздь за настоящую и слетелись ее клевать. А его соперник нарисовал покрывало. ЗЕВКСИС же, полагая это покрывало настоящим, попросил ПАРРАСИЯ открыть картину публике для сравнения: «Отдерни покрывало, чтобы каждый мог увидеть твою работу, как он увидел мою». Так ЗЕВКСИС признал себя побежденным, ибо птицы — это неразумные животные, а здесь был обманут разум художника.

Мне же доставляет большое удовольствие любовь к такой науке — пусть я ничего в ней и не понимаю, — которая меня не обманывает, и нет ничего любезного уму в сомнительной картине, вводящей в заблуждение как неразумных, так и разумных животных. А по сему я так и не выяснил, имеются ли три главные науки, а другие им подчи-

¹⁸ «Один из вас предаст меня» (лат.) — *Евангелие от Матфея*, 26:21.

нены, или же их пять, и следует ли убрать из списка *Музыку*, или же добавить в него *Перспективу*, и достойна ли она восхваления или нет. Так что я готов принять все это на веру. Вот и все, что я могу об этом сказать.

Глава IV. О том, что читатель должен охватить разумом, и об употребляемых обозначениях

Первым делом я замечу, что всякий раз, когда я буду писать 1^e [предложение] в первой, 4^e — во второй, 10^e — в пятой, 20^e — в шестой и так до пятнадцатой, под первой цифрой всегда следует понимать номер предложения, а под второй — номер книги нашего философа Евклида, который всеми признается за главу данной области. Таким образом, говоря о 5^m в первой, я говорю о пятом предложении его первой книги и также о других отдельных книгах, составляющих цельную книгу об элементах и началах Арифметики и Геометрии¹⁹. Но когда упоминается другое его сочинение или книга другого автора, это сочинение или этот автор называются по имени.

Еще следует сказать о разнообразных знаках и сокращениях, обычно употребляемых в подобных занятиях, особенно в нашем, так же как и в любом другом; ведь фармацевты пользуются своим обозначением для скрупулов, унций, драхм и маниполей, серебряных дел мастера и ювелиры — для гранов, динаров и каратов, астрологи — для Юпитера, Меркурия, Сатурна, Солнца, Луны и остальных знаков, торговцы — для быстрого различения лир, сольдо, гроссов и динаров; и это только для того, чтобы избежать излишних записей и не изводить лишних чернил и бумаги; так же и мы в математике для алгебры, т. е. для спекулятивной практики, вводим для вещи, квадрата (*senso*), куба и других терминов, как это было в нашем вышеназванном сочинении, следующие обычные сокращения²⁰:

√ — корень (*Radice*), один или несколько;

√√ — корень из корня, один или несколько;

⊖ — «меньше» (*meno*) во всякой по природе величине;

⊕ — «больше» (*più*), также во всякой величине;

‡ — величина (*quantita*), одна или несколько, означена через *a* или *e*;

po.^a — степень (*potentia*), одна или несколько, означена через *a* или *e*;

¹⁹ В нашем переводе эта система обозначений всюду передается так: предложение 1 Книги I, предложение 4 Книги II, и т. д.

²⁰ Все эти сокращения основаны на итальянском языке и в русском переводе по большей части не могут быть воспроизведены; их не воспроизводит и итальянское издание 1956 г.

li.^a — линия (linea), одна или несколько, означена через *a* или *e*;
 Geo.^a — геометрия; geo.^{ca} — геометрическая;
 Arith.^{ca} — арифметика;
 propor.^e — пропорция (proportione);
 N.^o — число (numero);
 □^o — квадрат (quadrato);
 Dr — разность (differentia);
 p.^o — первый (primo);
 2.^o — второй;
 m̃.cato — умноженный (multiplicato); m̃.care — умножить;
 s. propor.^e h. el m. e doi ex.ⁱ — согласно пропорции, имеющей средину и два края (secondo la proportione havente el mezzo e doi extremi).
 Схожим способом образуются и другие имена — для умножения, для произведения, для прямоугольника. И еще квадрат некоторой величины и потенция этой величины — одно и то же, поскольку потенция линии есть относящийся к ней квадрат, ибо то, чем может стать линия, есть ее квадрат. Это неоднократно будет видно в нашем обсуждении, и не следует путаться со смыслом слов.

Глава V. О подходящем названии для настоящего трактата или обзора

Мне кажется, Светлейший герцог, что для нашего трактата подойдет название «De la Divina Proportione» из-за многих соответствий, которые я нахожу в нашей пропорции и которые ниже обсуждаются в связи с существованием Бога. Из них мы выберем четыре, для нашей цели этого будет достаточно.

Первое состоит в том, что она является единственной, и к ней невозможно добавить другие виды и разновидности: это единство является высшим атрибутом самого Бога, согласно всякому богословскому и философскому учению.

Второе соответствие связано со Святой Троицей: как в божественном одна и та же субстанция охватывает три ипостаси Отца, Сына и Святого Духа, так одна и та же пропорция этого рода всегда заключена между тремя членами. Этих членов не может быть ни больше, ни меньше, о чем еще будет сказано.

Третье соответствие состоит в том, что как сам Бог не может быть определен понятными нам словами, так и эта наша пропорция не может быть ни означена понятным числом, ни выражена каким-либо рациональным количеством, но она всегда остается тайной и скрытой, так что математики называют ее иррациональной.

Четвертое соответствие состоит в том, что как сам Бог не изменяется и пребывает весь во всем и весь в каждой части, так и эта наша пропорция всегда и во всяком количестве, непрерывном и дискретном, большом или малом, является той же самой и всегда неизменной; и она никоим образом не может измениться так, чтобы быть воспринятой разумом, как мы покажем ниже.

Пятое соответствие (если допустимо добавить его к уже названному) состоит в том, что как Бог сравнивается с Небесной Силой, иначе называемой Пятой Сущностью, опосредующей четыре других простых тела, т. е. четыре элемента — Землю, Воду, Воздух и Огонь, а через эти сущности — и всякую другую вещь в природе, так и наша святая пропорция в качестве формальной сущности придает — согласно древнему ПЛАТОНУ в его *Тимее* — самому небу форму тела, называемого додекаэдром, и это тело из 12 пятиугольников, как будет показано ниже, без нашей пропорции невозможно составить. Сходным образом каждому из остальных элементов сообщена своя собственная форма, ни в чем не схожая с другими: огню — пирамидальная фигура, называемая тетраэдром, земле — кубическая фигура, называемая гексаэдром, воздуху — фигура, называемая октаэдром, и воде — та, что называется икосаэдром.

Ученые называют все эти формы и фигуры правильными телами, и это будет показано ниже для каждой из них по отдельности. Эти тела опосредуют бесконечное число других тел, называемых зависимыми. И эти пять правильных тел без названной нами пропорции невозможно ни пропорционально соотносить между собой, ни вписать в одну сферу. Все это будет показано ниже. И этих соответствий, хотя к ним можно добавить и другие, для данного краткого изложения достаточно.

Глава VI. О достойном ее восхвалении

Эта наша пропорция, Светлейший герцог, достойна всяческой привилегии и превосходства, какие только можно выказать в связи с ее бесконечной способностью, ведь без ее знания многочисленные и достойные восхищения предметы не могли бы быть найдены ни в философии, ни в какой-либо иной науке. Этот дар безусловно исходит от неизменной природы ее высших принципов, как утверждает великий философ КАМПАНО, наш знаменитейший математик, в предложении 10 книги XIV. С ним можно всецело согласиться в том, что она и в самом деле такова, и что такое разнообразие тел по величине и по количеству оснований, а также по фигурам и формам согласуется по некоторому иррациональному созвучию²¹; и ниже она проявит парази-

²¹Музыкальная терминология, восходящая к пифагорейцам.

тельные следствия, которые — если по ней разделить линию — следует назвать не природными, но поистине божественными.

Глава VII. О первом следствии относительно линии, разделенной по нашей пропорции

Пусть прямая линия разделена в пропорции, имеющей середину и два края, по другому имени, данному учеными, наша изысканная пропорция называется несократимой (*puncipata*), тогда, если к большей части прибавить половину всей пропорционально разделенной линии, с необходимостью окажется, что квадрат суммы всегда будет пятикратным, т. е. в 5 раз большим квадрата указанной половины²².

Далее следует сказать, как надлежит понимать и строить названную пропорцию между количествами и как ученейшие мужи называли ее в своих книгах. Я утверждаю, что название «*proportio habens medium et duo extrema*» — «пропорция, имеющая середину и два края», означает, что она имеет отношение ко всему трехчастному, ведь каким бы ни было это трехчастное, оно всегда будет иметь середину и два края, ибо без них не представить и середины. Таким образом производится деление в предложении 29 [=30]²³ книги VI, и прежде в определении 3 книги VI описывается, как это деление надо производить. А в предложении 11 Книги II показано деление линии по той же самой способности, хотя она и не называется пропорцией ранее книги V. И у КАМПАНО она добавлена в числах в предложении 16 книги IX²⁴. Вот что можно сказать о ее определении.

Как понимать ее середину и края. После того, как наша пропорция названа своим особенным именем, остается объяснить, как следует понимать середину и края в любом количестве, и каковы должны быть условия для получения между ними этой божественной пропорции. Для этого надо знать, как указано в книге V, что между тремя членами одного и того же рода всегда по необходимости имеются две наличности (*doi habitudini*) или, лучше сказать, две пропорции: одна — между первым и вторым членами, и вторая — между вторым и третьим.

К примеру, пусть имеются три количества одного рода, ибо в противном случае существование между ними пропорции нельзя предста-

²²Предложение 1 книги XIII.

²³Нумерация предложений *Начал* в переводе Кампано, которым пользовался Лука Пачоли, не везде совпадает с нумерацией этих же предложений в редакции Гейберга. Всюду, где имеется такое различие, мы даем в квадратных скобках номер данного предложения по «Началам» в редакции Гейберга.

²⁴Надо бы выяснить, что там было добавлено у Кампано, — ведь книга IX «Начал» трактует о натуральных числах, и в ней не может идти речи о делении в иррациональном отношении.

вить. И пусть первое — a , в числах равно 9, второе — $b-6$, третье — $c-4$. Я утверждаю, что между ними имеются две пропорции: одна от a до b , т. е. от 9 до 6, и мы обычно называем ее полуторной, когда большой член содержит меньший и его половину, ведь 9 содержит 6 и еще 3, половину от 6, вот мы и называем ее полуторной. Но мы не станем обсуждать пропорцию вообще, ведь мы уже посвятили пропорциональности целый трактат, полностью разъяснив ее в этом сочинении, и потому я не стану здесь о ней распространяться, но всегда буду иметь в виду те определения и разделения, которые там были высказаны. И наше настоящее обсуждение будет посвящено одной лишь этой пропорции, ведь с такой степенью подробности в каком-либо имеющемся трактате речь о ней еще не шла.

Итак, возьмем для примера три количества, и пусть от второго b до третьего c , т. е. от 6 до 4, будет иметься та же самая полуторная пропорция. Подобны они или нет, нас здесь не интересует: нам нужно показать только то, что между тремя однородными членами по необходимости имеются только две пропорции. Я утверждаю также, что наша божественная пропорция соблюдает одни и те же условия, а именно: между тремя ее членами — средним и двумя крайними — всегда неизменно содержатся две пропорции, и всегда одного и того же обозначения. И в других пропорциях, будь они непрерывными или обособленными (*continue over discontinue*)²⁵, это происходит бесконечно меняющимися способами: в одном случае между тремя членами она будет двойной, в другом — тройной, и так далее, пробегая по всем общим видам. Но между серединой и краями нашей пропорции не может быть изменения, как будет сказано [ниже].

Отсюда заслуженно следует четвертое соответствие с Верховным Творцом; так как она стоит в ряду других пропорций без вида или другого отличия, при одном соблюдении условий их определения, в этом ее можно уподобить Нашему Спасителю, который пришел не для того, чтобы нарушить Законы, но чтобы исполнить их, и общался со всеми, подчиняясь и слушаясь МАРИЮ и ИОСИФА. Так и эта наша пропорция, ниспосланная небом, сопровождается другими в определении и в условиях, и не отделяется от них, хотя она и более замечательна, имея в виду, что принцип единства между любыми количествами не имеет различий и изменений, как великий Бог сказал нашему святому СЕВЕРИНУ, а именно: «*Stabilisque manens dat cuncta moveri*»²⁶. По

²⁵ *Непрерывной* называется пропорция из трех или более членов, в которой средние члены являются связующими, например такая: $a : b = b : c = c : d$. В *обособленной* пропорции количества в каждой паре связаны лишь самим фактом пропорциональности: $a : b = c : d = e : f$.

²⁶ «Неподвижный двигатель для всего движущегося» (лат.) — Воэций. Об утешении философией, 10.

этой причине следует знать, чтобы уметь распознать ее среди случайных количеств, что между тремя ее членами всегда неизменно имеется непрерывная пропорциональность такого рода: произведение меньшего члена на сумму меньшего и среднего равно квадрату среднего, и по следованию (*per consequente*), согласно определению 10 [=11] книги V, данная сумма по необходимости будет ее большим членом. И, когда таким образом окажутся упорядоченными три количества любого рода, говорят, что они состоят в пропорции, имеющей середину и два края. И больший член всегда равен сумме меньшего и среднего, так что можно сказать, что данный больший член является совокупным количеством, разделенным на две части, т. е. на меньший и средний члены по этому условию. И надо заметить, что указанная пропорция не может быть рациональной, ибо нельзя ни меньший член, ни средний выразить каким-либо числом, даже если больший член рационален; поэтому они всегда иррациональны, как будет ясно из дальнейшего. И в этом — третье соответствие с Богом, как сказано выше.

Глава VIII. Как понимается количество, разделенное согласно пропорции, имеющей середину и два края

Следует хорошо знать, что для того, чтобы разделить количество согласно пропорции, имеющей середину и два крайних члена, надо образовать две такие неравные части, чтобы произведение меньшей на всю данную неразделенную величину было равно квадрату большей части, как утверждает наш философ в определении 3 книги VI. И хотя иногда говорят не о делении данного количества согласно пропорции, имеющей середину и два края, но лишь о том, чтобы образовать две части с таким условием, чтобы произведение одной части на всю данную величину было равно квадрату другой части, что хорошо понимают искушенные знатоки, это предложение следует сводить к нашей названной пропорции, что не всегда понимается.

К примеру, когда говорят «Разделим 10 на две такие части, что умножением одной из них на 10 получится столько же, сколько умножением другой на саму себя», это будет тот же самый случай; и если действовать по предписаниям спекулятивной практики алгебры и альмукабалы, каковые под другим именем дают правило вещи, помещенное в нашем предыдущем сочинении, то меньшая часть составит $15\sqrt{125}$, а большая — $\sqrt{125}5$ ²⁷. Эти части иррациональны, и в искус-

²⁷ Весь этот пример с делением 10 на две части в среднем и крайнем отношении перенесен сюда Лукой Пачоли из его *Суммы*, а в нее он попал из «Книги абака» Леонардо Пизанского (1180–1240), к тому же из сочинений математиков Востока, а именно от Абу Камила ал-Мисри (850–930) и Мухаммада ибн Мусы ал-Хорезми (787–850).

стве они называются вычетами; наш философ в предложении 79 [=85] книги X насчитывает шесть их видов. Обычно эти части выражаются так: меньшая равна пятнадцати за вычетом корня из ста двадцати пяти. И можно сказать так: представим $\sqrt{125}$ как то, что несколько больше 11, и вычитание его из 15 даст несколько больше 3, а лучше сказать — несколько меньше 4. А большая часть выражается так: корень из ста двадцати пяти за вычетом пяти. И можно сказать: представим $\sqrt{125}$, что несколько больше 11, как уже было сказано, и при вычитании из него 5 разность будет несколько больше 6, а можно сказать и так, что названная большая часть будет несколько меньше 7.

Но подобные действия умножения, сложения, вычитания и деления двучленных вычетов, корней и прочих рациональных и иррациональных количеств, сложенных и разложенных разными способами, уже были разъяснены в нашем предыдущем сочинении, и я не стану их здесь повторять. Ведь я намереваюсь говорить лишь о новых предметах и не возвращаться к уже сказанному.

И если разделено любое количество, всегда имеются три члена, упорядоченные по непрерывной пропорциональности, так что один член будет совокупным разделенным количеством, т. е. большим пределом, каковым в нашем случае является 10; и другой член будет большей частью, т. е. средним, $\sqrt{125} \textcircled{5}$; и третий — меньшим, $15\sqrt{\sqrt{125}}$. Та же самая пропорция, в которой первый член так относится ко второму, как второй к третьему, получится между ними и в обращении, когда третий член так относится ко второму, как второй к первому. И при умножении меньшего члена $15\textcircled{\sqrt{125}}$ на больший 10 получится столько же, сколько при умножении среднего члена $\sqrt{125} \textcircled{5}$ на себя, ведь оба произведения равны $150\textcircled{\sqrt{12500}}$, как найдено по нашей пропорции. И поэтому о 10 говорят как о разделенном в пропорции, имеющей середину и два края: ведь его большая часть равна $\sqrt{125} \textcircled{5}$, а меньшая — $15\sqrt{\sqrt{125}}$, и обе они иррациональны согласно предложению 6 книги XIII, и еще — по предложению 11 книги II и предложению 16 книги IX²⁸. Вот что надо сказать о таком образом разделенном количестве.

Глава IX. Что представляют собой корни из чисел в других количествах

Поскольку в нашем сочинении будут упоминаться корни, мне важно кое-что о них кратко сказать. О корнях говорится во всех случаях, и не только когда корень из некоторого количества также являет-

²⁸Эта последняя отсылка непонятна — в книге IX речь идет об отношении чисел, и в ней нигде не рассматриваются иррациональные величины.

ся количеством, которое, будучи умноженным на себя, дает то самое количество, из которого извлечен корень. И количество, получаемое умножением на себя, называется квадратом данного корня. Соответственно корень из 9 равен 3, корень из 16 равен 4, корень из 25 равен 5 и т. д.; а 9, 16, 25 называются квадратами.

И следует знать, что имеются такие количества, для которых нельзя назвать корней в точных числах. Так, для 10 нет такого числа, которое, будучи умноженным на себя, даст в точности 10; то же для 11, 12, 13 и им подобных. И поэтому возникают две разновидности корней: одни корни называются дискретными, т. е. рациональными, и это те, которым соответствуют точные числа, как корень из 9 это 3; а другие называются глухими, и это те, которые не выражаются в точных числах, как корень из 10, и другие. А иначе они называются иррациональными, что указывает на то, что все эти количества, которым не соответствуют точные числа, в искусстве берутся как иррациональные; а те, которым соответствует число, называются рациональными. И этого о корнях для нашей цели достаточно.

Глава X. Еще о первом предложенном свойстве

Отметим, что мы вернулись к первому предложенному свойству и прояснили его очевидными примерами. Для этого объяснения подходит все тот же пример 10, рассмотренный выше, и не надо изнурять себя другими трудными количествами, ибо всегда и в каждом случае будет обнаруживаться сказанное выше. Путем арифметики, с которой Ваша Светлость знакома лучше, все прочие количества берутся последовательно, и тем не менее для всего этого имеется научное доказательство, от которого наше рассмотрение уклонилось там, где наш философ Евклид обычно рассматривал все вместе геометрически, следуя возможностям требованиям заключений.

Так я говорю, что 10 разделено согласно нашей пропорции, и его большей частью будет $\sqrt{125} \ominus 5$, к которой по данному действию прибавляется 5, т. е. половина целого 10, и получается $\sqrt{125}$, ведь $\ominus 5$ восстанавливается и восполняется через $\oplus 5$, половину от 10. И эта сумма $\sqrt{125}$ умножается на себя и в квадрате дает 125, который в 5 раз больше квадрата половины от 10, ведь эта половина равна 5, и ее квадрат равен 25. Так что 125 будет пятикратным в сравнении с квадратом 25 половины от 10, как уже было сказано. И это свойство имеет место для любого количества произвольной природы, как показано в предложении 1 книги XIII нашего предводителя.

Глава XI. О ее втором существенном свойстве

Если какое-либо количество разделено на две части, и к одной из них присоединено некое количество, так чтобы квадрат этой суммы был в пять раз больше квадрата присоединенного количества, то отсюда по необходимости следует, что данная присоединенная величина является половиной первоначальной величины, разделенной на две части, а та, к которой ее присоединили, является большей частью первоначальной величины, если только целое разделено согласно нашей пропорции²⁹.

К примеру, пусть частями целого являются $15\text{ и }125$ и к той, что равна 125 , мы прибавим 5 , третье количество. В сумме получится 130 , и его квадрат равен 16900 ; а квадрат прибавленного количества равен 25 . Итак, 125 является пятикратным в сравнении с квадратом прибавленного количества. И 5 , который есть 5 , является половиной первоначальной величины, разделенной на две части; а та, к которой прибавляли, является большей частью данной первоначальной величины, разделенной в нашей пропорции, имеющей середину и два крайних, причем первоначальная величина была равна 10 . И это следствие обратно предыдущему, что показывается геометрически в предложении 2 книги XIII.

Глава XII. О ее третьем существенном свойстве

Если какое-либо количество разделено согласно нашей пропорции и к меньшей части прибавлена половина большей, то квадрат суммы будет в пять раз больше квадрата половины большей части³⁰.

К примеру, пусть 10 есть количество, разделенное согласно нашей божественной пропорции, так что большая часть равна 125 и меньшая часть равна 15 . Я утверждаю, что если к меньшей части 15 прибавить половину большей части 125 , то сумма меньшей части и данной половины, умноженная на себя, будет в 5 раз больше квадрата половины данной большей части. Итак, половина от 125 есть $62\frac{1}{2}$, и, прибавленная к меньшей части 15 , она дает $77\frac{1}{2}$; и при умножении $77\frac{1}{2}$ на $77\frac{1}{2}$ получается $6006\frac{1}{4}$. Это будет квадрат суммы. Теперь найдем квадрат половины большего количества, умножив $62\frac{1}{2}$ на $62\frac{1}{2}$, что дает $3906\frac{1}{4}$, и это будет квадрат половины большего количества, что составляет $\frac{1}{5}$ от квадрата суммы. И данный квадрат суммы является пятикратным в сравнении с квадратом половины от большей части,

²⁹Предложение 2 книги XIII.

³⁰Предложение 3 книги XIII.

возникшей при разделении 10. Это же свойство может быть рассчитано и для многих других количеств, и оно доказывается геометрически в предложении 3 книги XIII нашего автора.

Глава XIII. О ее четвертом особом свойстве

Если какое-либо количество разделено согласно нашей божественной пропорции, и ко всему данному количеству прибавлена его большая часть, то данная названная сумма и данная большая часть будут частями нового количества, разделенного в той же пропорции, и большая часть этого нового количества всегда будет равна исходному количеству³¹.

К примеру, если количество, разделенное по нашей единственной пропорции, равно 10, то его большая часть будет $\frac{15}{125}$ и меньшая — $\frac{15}{125}$. И если к исходному количеству 10 прибавить большую часть $\frac{15}{125}$, получится новое количество $\frac{125}{5}$. И это новое количество $\frac{125}{5}$ подобным образом делится по нашей пропорции на две данные части, каковые суть $\frac{15}{125}$, большая часть исходного количества, и 10, исходное количество и большая часть нового количества. Итак, произведение большей части исходного количества и меньшей части нового $\frac{125}{5}$ на все новое количество $\frac{125}{5}$ равно квадрату среднего члена, или, что то же самое, квадрату большей части нового количества, равного 10, и при умножении на себя оно дает в точности 100, как и должно быть по данной пропорции. И это свойство геометрически доказывается в предложении 4 [=5] книги XIII.

Глава XIV. О ее пятом поразительном свойстве

Если какое-либо количество разделено согласно нашей названной пропорции, то сумма квадрата меньшей части и квадрата всего количества всегда будет в три раза больше квадрата большей части³².

К примеру, если 10 есть должным образом разделенное количество, то его часть $\frac{15}{125}$ будет меньшей и его другая часть $\frac{15}{125}$ будет большей. Я утверждаю, что квадрат $\frac{15}{125}$ вместе с квадратом целого 10 будет трехкратным в сравнении с квадратом большей части $\frac{15}{125}$. Итак, квадрат $\frac{15}{125}$ равен $\frac{350}{112500}$, и квадрат 10 равен 100, а с добавлением к нему $\frac{350}{112500}$ в сумме получается $\frac{450}{112500}$. А квадрат $\frac{15}{125}$ равен $\frac{150}{12500}$, что составляет $\frac{1}{3}$ указанной суммы, ведь если $\frac{150}{12500}$ умножить на 3, получится

³¹Предложение 5 книги XIII.

³²Предложение 4 книги XIII.

450 @ 112500. Данная сумма трехкратно в сравнении с данным квадратом, как мы и говорили. И это свойство геометрически выводится в предложении 5 [=4] книги XIII.

Глава XV. О ее шестом невероятном свойстве

Никакое рациональное количество нельзя разделить по нашей пропорции так, чтобы каждая его часть не была иррациональной — так называемым вычетом³³.

К примеру, пусть 10 есть рациональное количество, разделенное согласно пропорции, имеющей середину и два края. Я утверждаю со всяческой необходимостью, что его части должны быть вычетами. Ведь меньшая часть равна 15 @ 125, а большая равна @ 1255; и каждая из них является вычетом, согласно определениям предложения 79 [=85] книги X. И это же свойство рассмотрено в предложении 6 книги XIII.

Глава XVI. О ее седьмом невообразимом свойстве

Если сторону равностороннего шестиугольника соединить со стороной равностороннего десятиугольника — а оба они вписаны в один и тот же круг — то их сумма всегда будет количеством, разделенным по нашей пропорции, при этом большей частью будет сторона шестиугольника³⁴.

К примеру, пусть сторона вписанного в круг равностороннего шестиугольника равна @ 1255, и сторона вписанного в тот же круг равностороннего десятиугольника равна 15 @ 125. Диаметр этого круга равен @ 50010. Я утверждаю, что сумма @ 1255 и 15 @ 125, равная 10, разделена по нашей пропорции, и ее большая часть равна @ 1255, а меньшая часть равна 15 @ 125, как уже не раз было сказано о делении 10. А в предложении 9 книги XIII это доказывается геометрически.

Глава XVII. О ее восьмом свойстве, обратном предыдущему

Если линия разделена согласно пропорции, имеющей середину и два края, то всегда в таком круге, где большая часть является стороной шестиугольника, меньшая часть будет стороной десятиугольника.

К примеру, пусть разделенная линия равна 10, и ее большая часть равна @ 1255, и эта часть всегда будет стороной шестиугольника, вписанного в круг, диаметр которого равен дважды @ 1255, т. е. @ 50010.

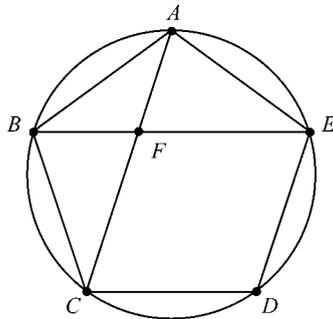
³³Предложение 6 книги XIII.

³⁴Предложение 9 книги XIII.

Я утверждаю, что в этом же круге меньшая часть $15\sqrt{125}$ будет стороной размещенного в нем равностороннего десятиугольника. И это обращение многократно используется ПТОЛЕМЕЕМ в части 9 первого отдела *Альмагеста* для отыскания величины хорды дуги круга, и на основе предложения 9 книги XIII оно легко доказывается геометрически.

Глава XVIII. О ее девятом свойстве, вытекающем из предыдущих

Если в круг вписать равносторонний пятиугольник и соединить прямыми линиями концы сторон двух соседних углов, то они обязательно разделятся при пересечении по нашей пропорции, и каждая большая часть будет равна стороне нашего пятиугольника³⁵.



К примеру, пусть имеется пятиугольник $ABCDE$, и пусть концы C и A соединены хордой AC , стягивающей угол B , а концы B и E соединены хордой BE , стягивающей угол A . Я утверждаю, что две линии AC и BE делятся в точке F в пропорции, имеющей середину и два края, и что большая часть каждой линии в точности равна стороне пятиугольника. Итак, большей частью линии AC является CF , и большей частью линии BE является EF , и каждая из них равна стороне данного пятиугольника. И математики говорят о двух линиях, а иначе они называются хордами угла в пятиугольнике.

И пусть каждая такая хорда будет равна 10, ведь хорды в правильном вписанном пятиугольнике равны между собой, и часть CF будет равна $5\sqrt{125}$, а часть AF будет равна $15\sqrt{125}$, и часть EF будет также равна $5\sqrt{125}$, а часть BF будет равна $15\sqrt{125}$, и сторона пятиугольника будет также равна $5\sqrt{125}$. Все это замечательно доказывается геометрически в предложении 11 [=8] книги XIII.

Это следствие позволяет нам по данной стороне отыскать все хорды и все их части. И, наоборот, по данной хорде мы можем найти сторо-

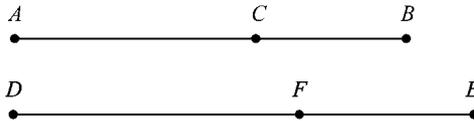
³⁵Предложение 8 книги XIII. Иллюстрации к трактату Пачоли, сделанные Леонардо да Винчи, воспроизводятся в современной компьютерной обработке.

ну пятиугольника и части данной хорды, действуя арифметически и геометрически, как это показано в нашем уже опубликованном сочинении, со всем старанием в двучленах и других иррациональных линиях, о которых наш философ говорит в книге X. А в линиях в предложении 11 книги II и в предложении 29 [=30] книги VI показано, как одно значение всеми способами легко определяется по другому, что имеет величайшую пользу в наших научных и спекулятивных занятиях.

Глава XIX. О ее десятом наивысшем свойстве

Если какая-либо величина разделена согласно указанной пропорции, то все свойства, которые могут быть получены из ее частей, окажутся теми же самыми по числу, виду и роду со свойствами любой другой так же разделенной величины.

К примеру, пусть имеются две так разделенные линии: линия AB , разделенная в C , причем ее большая часть равна AC , и линия DE , разделенная в F , причем ее большая часть равна DF . И что будет сказано об этих двух линиях, можно будет сказать и о бесчисленном множестве других, легко получаемых арифметическим путем. Положим AB равным 10, и пусть AC составит $\sqrt[3]{125\overline{5}}$, а другая часть будет равна $15\overline{\sqrt[3]{125}}$; и положим DE равным 12, и пусть DF составит $\sqrt[3]{180\overline{6}}$, а другая часть будет равна $18\overline{\sqrt[3]{180}}$.



Я утверждаю, что все, что можно получить для одной из этих линий сопоставлением, умножением, разделением и всеми другими способами, схожим образом всегда проявится и в другой линии: ведь каждая из больших частей образует одну и ту же пропорцию, а потому и каждая из меньших частей будет иметь ту же самую пропорцию. И то же для обратного отношения каждой из частей к целому, и то же для произведения целого и одной из частей, и обратно, для данных частей; и то же при разделении и вычитании каждой части. Так пропорция, которую 10 имеет к своей большей части $\sqrt[3]{125\overline{5}}$, будет той же самой, какую 12 имеет к своей большей части $\sqrt[3]{180\overline{6}}$; и пропорция, в которой сумма 10 и $\sqrt[3]{125\overline{5}}$ относится к $\sqrt[3]{125\overline{5}}$, будет той же самой, в какой сумма 12 и $\sqrt[3]{180\overline{6}}$ относится к $\sqrt[3]{180\overline{6}}$.

И так, короче говоря, до бесконечности при любом по способу и качеству изменении — перестановке, обращении, соединении, разделении, прямой и обратной пропорциональности — всегда будет иметь место одно и то же обозначение и одни и те же интенсивные следствия,

что безусловно свидетельствует о величайшей гармонии во всех разделенных таким образом количествах, как это будет разъяснено ниже в отношении правильных и зависимых тел. И все это доказывается геометрически в предложении 2 книги XIV³⁶.

Глава XX. О ее одиннадцатом, великолепном свойстве

Если разделить сторону равностороннего шестиугольника согласно нашей божественной пропорции, то ее большая часть всегда по необходимости будет стороной десятиугольника, вписанного в тот же круг, что и шестиугольник.

К примеру, пусть сторона шестиугольника 10 разделена названным способом, и ее большая часть $\frac{1}{2}125\frac{5}{5}$ будет точно равна стороне десятиугольника, вписанного в тот же круг, что и шестиугольник, диаметр коего равен 20. И это выводится на основании предложения 3 книги XIV³⁷. Отсюда ясно, что если имеется сторона одного, то легко найти и сторону другого, и равным образом, имея диаметр круга или его окружность, или его площадь, или иную его часть, мы всегда можем найти одно через другое и обратно, всеми способами по кругу найти шестиугольник, десятиугольник, а еще нужный треугольник, действуя арифметически и геометрически. Этот последний вывод служит добавлением к девятому свойству, связанному с пятиугольником, и т. д.

Глава XXI. О ее двенадцатом, труднообразимом свойстве

Если какое-либо количество разделено согласно нашей пропорции, то всегда корень из суммы квадрата всего количества и квадрата его большей части будет в той же самой пропорции к корню из суммы квадрата данного количества и квадрата его меньшей части, как сторона куба к стороне треугольника тела, имеющего 20 оснований³⁸.

К примеру, пусть 10 — это количество, разделенное согласно пропорции, имеющей середину и два края, и большая часть, как много раз было сказано, равна $\frac{1}{2}125\frac{5}{5}$, а меньшая часть равна $15\frac{5}{5}125$. Квадрируем, т. е. умножим на самое себя, данное количество, равное 10; получится 100. Теперь квадрируем его большую часть $\frac{1}{2}125\frac{5}{5}$, умножив ее на саму себя, получим $150\frac{5}{5}12500$; квадрируем также его меньшую часть $15\frac{5}{5}125$, умножив ее на саму себя, получим $350\frac{5}{5}112500$. К квадрату большей части, т. е. к $150\frac{5}{5}12500$, прибавим квадрат всей величины, т. е. квадрат 10, равный 100; получится $250\frac{5}{5}12500$. К тому

³⁶Непонятно, как это соответствует разбивке книги XIV на предложения в редакции Гейберга.

³⁷Отсылка к книге XIV маловразумительна.

³⁸Предложение 7 книги XIV.

же квадрату всей величины, равному 100, прибавим квадрат меньшей части $350\sqrt{112500}$; в сумме со 100 получается $450\sqrt{112500}$. Я утверждаю, что пропорция между корнем суммы, равной $250\sqrt{12500}$, и составленной из квадратов данного количества и его большей части, и корнем другой суммы, составленной из квадратов данного количества и его меньшей части, и равной $450\sqrt{112500}$, в точности та же самая, что и пропорция между стороной куба и стороной треугольника тела с 20 основаниями, когда оба тела описаны вокруг одной и той же сферы, либо оба вписаны в нее.

Эти корни из сумм называются *степенными линиями* данных сумм: $\sqrt{250\sqrt{12500}}$ следует называть количеством, степень которого получается образованием квадрата; и $\sqrt{450\sqrt{112500}}$ следует называть количеством, степень которого является квадратом, в точности равным $450\sqrt{112500}$. На практике эти корни иначе называются универсальными корнями, т. е. законными корнями, что обсуждается в нашем предыдущем сочинении в различении 8 трактата III, начиная со страницы 120 названного тома. Эти количества вносят в спекулятивную практику тончайшее различие и обличье, о чем пространно говорится в указанном томе. И эти количества, о сиятельный князь, нельзя назвать более подробными именами; и это спекулятивное свойство доказывается геометрически в предложении 9 [=7] книги XIV, с некоторыми другими, добавленными в этом месте КАМПАНО.

Глава XXII. О ее тринадцатом, достойнейшем свойстве

Это тринадцатое свойство вызывает немалое восхищение, поскольку без него никак нельзя образовать пятиугольник, т. е. фигуру с пятью равными сторонами, как было показано в девятом следствии и как это будет рассмотрено далее. Без этого пятиугольника, как будет сказано, нельзя ни образовать, ни представить самое благородное тело среди всех правильных тел — додекаэдр, т. е. тело из 12 равносторонних и равноугольных пятиугольников, иначе называемое телом с 12 пятиугольными основаниями, форму которого, как будет сказано, божественный ПЛАТОН приписал Пятой Сущности, т. е. Небу, на соответствующих основах. Так в предложении 10 книги IV наш философ установил такое условие, связанное с неким треугольником: каждый из двух его углов, прилежащих к основанию, в два раза больше оставшегося угла. И пусть это условие выполнено, но если мы захотим построить равносторонний и равноугольный пятиугольник, вписанный в круг или описанный около него, поместив его внутри или снаружи круга, это не будет возможно, пока мы не научимся строить указанный треугольник, как об этом сказано в предложениях 11 и 12 книги IV.

И чтобы построить такой треугольник, нужно разделить линию согласно нашей божественной пропорции, как это показано в предложении 10 книги IV, хотя в этом месте и не говорится о разделении линии согласно данной пропорции и ее условиям, поскольку еще не приведено определение пропорции, оставленное до книги V, ведь не в его обычае использовать в доказательствах такие вещи, для которых еще не приведено определение. Но всегда используются только предыдущие факты, и этот порядок принят на протяжении всех пятнадцати книг. И хотя в связи с данным треугольником не говорится о разделении линии согласно пропорции, имеющей середину и два края, однако, следуя предложению 11 книги II, речь идет о построении двух таких частей, квадрат одной из которых равен произведению другой части на всю данную линию. Но ведь это не что иное, как деление согласно данной пропорции, что показано в определении 3 книги VI и в ее предложении 29 [=30]. И хотя здесь об этом и не говорится, тем самым проясняется понимание ее середины и краев, согласно первому названному свойству.

Глава XXIII. Как во имя нашего блага завершаются эти свойства

Я не считаю нужным, Светлейший герцог, останавливаться здесь на дальнейших нескончаемых свойствах, чтобы от их выражения не почернела бумага. Из них мы выбрали только тринадцать, из почтения к собранию двенадцати и их священнейшей главы — нашего Искупителя ИИСУСА ХРИСТА, поскольку им приписано божественное имя, закончив их ради нашего блага по числу двенадцати Статей и двенадцати Апостолов во главе с нашим Спасителем. Полагаю, что Ваше Герцогское Величество питает особое почтение к этому собранию, знаком чего служит священнейший храм де Грации, украшенный блестящей кистью нашего знаменитого ЛЕОНАРДО. Кроме того, нет нужды излагать ниже прочие свойства, поскольку, как будет показано, без них невозможно ни образовать, ни вообразить гармонию и должное соотношение между всеми правильными и зависимыми от них телами, с каковой целью мы их здесь и изложили, чтобы прояснить то, что из них вытекает.

Глава XXIV. Как данные свойства участвуют в построении правильных тел

Итак, светлейший герцог, сила и возможности нашей пропорции с ее исключительными свойствами, о которых сказано выше, проявляются в образовании и составлении тел, как правильных, так и зависимых от них. Для лучшего понимания мы будем говорить о них

в строгой последовательности; сначала о пяти главных, которые иначе называются правильными, а потом о других, заметно отличных и зависимых от первых.

Но прежде всего надо прояснить, почему они называются правильными телами, и нужно доказать, что от природы невозможно образовать шестое такое тело. Итак, указанные тела называются правильными, потому что у них равные стороны, углы и основания, и при этом каждое из них содержится в другом, как это будет показано, и они соответствуют пяти простым телам в природе, каковые суть земля, вода, воздух, огонь и пятая сущность — Небесная Сила, заключающая в себе все прочие тела. И подобно тому, как природе достаточно этих пяти тел — иначе нужно предположить, что Бог либо преувеличил, либо преуменьшил естественную необходимость, что абсурдно, ибо, как утверждает философ, Бог и Природа не действуют напрасно, т. е. не превышают необходимого и не преуменьшают его, — так и форм этих пяти тел, о которых пойдет речь, а их всего пять ради украшения вселенной, не может быть больше по причине, о которой речь пойдет ниже. И потому вполне заслуженно, как об этом будет сказано, древний ПЛАТОН в своем *Тимее* приписывает фигуры этих пяти правильных тел пяти простым телам, о чем уже говорилось в связи с пятым соответствием между божественным именем и нашей пропорцией. И у них будет столько же наименований.

Глава XXV. Почему не может существовать более пяти правильных тел

Теперь нам следует показать, почему в природе не может существовать больше пяти таких тел, у которых все основания равны между собой и все телесные и плоские углы равны, и стороны также равны. Это связано с тем, что при построении каждого телесного угла нужно составлять вместе по меньшей мере 3 плоских угла, поскольку 2 плоских угла телесный угол не образуют. Итак, 3 угла каждого равностороннего шестиугольника равны 4 прямым углам, а в семиугольнике, фигуре с 7 сторонами, и в всякой равносторонней и равноугольной фигуре с большим числом сторон 3 угла всегда будут больше 4 прямых, что прямо следует из предложения 32 книги I. Однако всякий телесный угол меньше 4 прямых, что подтверждается в предложении 21 книги XI, и потому невозможно, чтобы 3 угла шестиугольника, семиугольника и произвольной равносторонней и равноугольной фигуры с большим числом углов составляли телесный угол. Отсюда следует, что никакая равносторонняя и равноугольная фигура не может быть составлена из плоскостей шестиугольных и с большим числом сторон; ведь из того, что 3 угла равностороннего и равноугольного шестиугольника

превышают телесный угол, следует, что 4 таких угла и более будут превосходить телесный угол еще сильнее.

Итак, 3 угла равностороннего и равноугольного пятиугольника меньше 4 прямых, а 4 — больше 4 прямых. А потому из 3 углов равностороннего и равноугольного пятиугольника телесный угол составить можно, но из 4 или большего их числа составить телесный угол уже невозможно. И когда составляется тело из равносторонних и равноугольных пятиугольников, получается так называемый додекаэдр, иначе говоря — тело из 12 пятиугольников, известное философам, в котором углы пятиугольников соединяются по 3, образуя и формируя все телесные углы данного тела.

Это рассуждение для пятиугольника может быть применено и к четырехсторонней фигуре с равными сторонами и углами. Ведь всякая четырехсторонняя фигура с равными сторонами и углами по определению будет квадратом, а потому все ее углы будут прямыми, как показано в предложении 32 книги I. Из 3 плоских углов этой фигуры также можно составить телесный угол, а из 4 и большего числа — нельзя. По этой причине плоские фигуры, являющиеся равносторонними четырехсторонниками с равными углами, охватывают тело, которое мы называем кубом, и которое, будучи составленным из 6 квадратных плоскостей, имеет 12 сторон и 8 телесных углов.

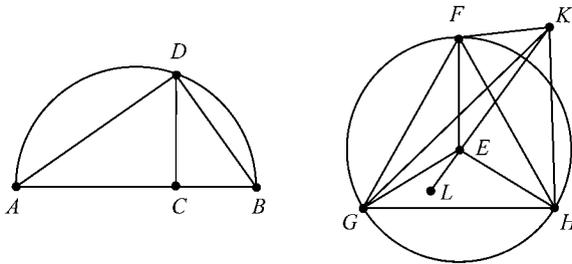
А в равносторонних треугольниках 6 углов равны 4 прямым по предложению 32 книги I; но меньше 6 углов — это меньше 4 прямых, а больше 6 — это больше 4 прямых, так что из 6 и более одинаковых треугольников составить телесный угол нельзя; однако из 5, 4 или 3 — можно. И когда 3 угла равностороннего треугольника охватывают телесный угол, эти равносторонние треугольники образуют тело с 4 треугольными равносторонними основаниями, так называемый тетраэдр. Когда же составляются вместе 4 таких треугольника, образуется тело с 8 основаниями, называемое октаэдром; и если 5 равносторонних треугольников охватывают телесный угол, тогда образуется тело, называемое икосаэдром, с 20 треугольными основаниями и равными сторонами. И вот имеются правильные тела, определенные по форме и числу, и их не может быть больше, что мы здесь ясно показали.

Глава XXVI. О построении и составлении пяти правильных тел, и о пропорции между этими телами и сферой

Ясно, поскольку правильные тела по числу таковы, как мы говорили, самое время сказать, как они образуются, чтобы точно вписать их в сферу, и каковы пропорции и обозначения их сторон в отношении к диаметру охватывающей их сферы, следуя тому, что содержится в их определениях. Сначала мы поговорим о тетраэдре, т. е. о теле с 4 рав-

носторонними треугольными основаниями, а потом последовательно — обо всех остальных, в установленном порядке.

Я утверждаю, что данное тело надлежит строить так³⁹: сперва отложим диаметр сферы, которой мы собираемся его охватить, и пусть это будет линия AB . Затем разделим этот диаметр в точке C таким образом, чтобы часть AC была вдвое больше части BC . Построим полукруг ADB и восстановим к линии AB перпендикуляр CD , а затем проведем линии BD и DA . Построим круг FGH с центром E , полу- диаметр которого равен линии CD . Затем впишем в этот круг равно- сторонний треугольник, следуя предложению 2 книги VI, и пусть это будет треугольник FGH . Из центра к его углам проведем линии EF , EG , EH . Затем из центра E восстановим линию EK перпендикулярно плоскости круга FGH , следуя предложению 12 книги XI, и положим этот перпендикуляр равным линии AC , а из точки K проведем ги- потенузы KF , KG , KH . И вот построена пирамида с 4 треугольными основаниями и с одинаковыми сторонами; которую требовалось охва- тить сферой диаметра AB . Я утверждаю, что по пропорции между диаметром сферы и стороной построенной пирамиды квадрат данного диаметра в полтора раза больше квадрата данной пирамиды, т. е. квад- рат диаметра содержит квадрат стороны один раз и еще половину, как 3 и 2 или 6 и 4. Иначе говоря, если квадрат диаметра будет равен 6, то квадрат стороны пирамиды будет равен 4. И все это доказывается в геометрии.



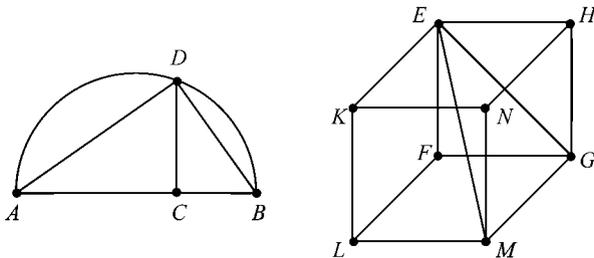
Глава XXVII. О построении куба и его пропорции со сферой

Далее мы покажем, как построить куб и какова пропорция между его стороной и диаметром сферы, в которую он вписан⁴⁰. Я утверждаю, что названный куб строится так: сперва отложим диаметр сферы, которой мы собираемся его охватить, и пусть это будет линия AB , на которой мы построим полукруг ADB . Затем разделим диаметр в

³⁹Предложение 13 книги XIII.

⁴⁰Предложение 15 книги XIII.

точке C , как мы это делали при построении пирамиды, чтобы часть AC была вдвое больше части BC . Восстановим к линии AB перпендикуляр CD , а затем проведем линии BD и DA . Построим квадрат со сторонами, равными линии BD , и пусть это будет квадрат $EFGH$. Из четырех его углов восставим 4 перпендикуляра к плоскости данного квадрата, следуя предложению 12 книги XI, и пусть все эти 4 перпендикуляра будут равны линии BD , так что получится 4 данных перпендикуляра EK, FL, GM, HN . Все эти 4 перпендикуляра будут параллельными, согласно предложению 6 книги XI. Их углы с прилежащими сторонами квадрата будут прямыми, по определению линии, перпендикулярной к плоскости. Чтобы соединить концы этих перпендикуляров, проведем линии KL, LM, MN, NK . И если все построено надлежащим образом, получится куб, заключенный между 6 квадратными плоскостями, что доказывается в предложении 34 книги I⁴¹. Четыре охватившие его плоскости, противоположные стороны которых являются 4 перпендикулярами, все суть квадраты. Его основание будет квадратным, как заявлено в нашем построении; и противоположная плоскость $KLMN$ тоже будет квадратной, что следует из предложения 34 книги I и из предложения 10 книги XI. А из предложения 4 книги XI следует, что все стороны данного куба будут ортогональны к двум противоположным плоскостям. Тем самым сфера предложенного диаметра будет описанной. Ведь диаметр в степени всегда трехкратен к стороне данного куба, т. е. квадрат данного диаметра в 3 раза



больше квадрата стороны куба. Так, если диаметр равен $\sqrt{300}$, сторона куба будет в точности равна 10. Эти сведения пригодятся во многих случаях.

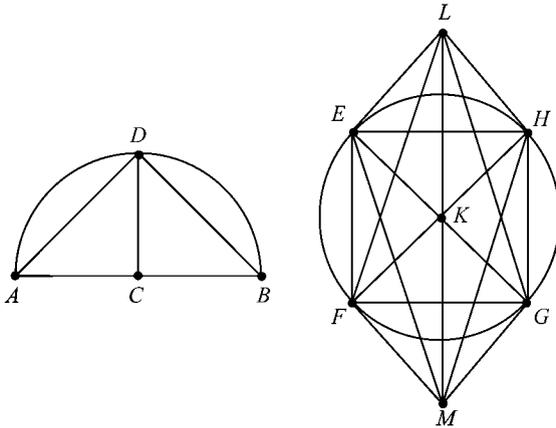
Глава XXVIII. Как построить октаэдр, точно вписанный в сферу, и о его пропорции со сферой

Третьим составляется тело с 8 треугольными основаниями, называемое октаэдром, которое легко вписывается в предложенную сферу с данным диаметром. Оно строится следующим способом⁴². Отложим

⁴¹Отсылка маловразумительна.

⁴²Предложение 14 книги XIII.

диаметр сферы, которым будет линия AB , разделим его пополам точкой C , и на всей линии построим полукруг ADB . Проведем перпендикуляр CD к линии AB , и соединим точку D с концами данного диаметра, т. е. с A и B . Далее, построим квадрат, все стороны которого равны линии BD , и пусть это будет квадрат $EFGH$. В этом квадрате проведем две диагонали, из которых одна есть EG , а другая FH , и они делятся точкой K , причем по предложению 4 книги I доказывается, что каждая из этих диагоналей равна линии AB , которая представляет собой диаметр сферы, и угол D является прямым по первой части предложения 30 [=31] книги III. Каждый из углов E, F, G, H будет прямым по определению квадрата, и показывается, что эти две диагонали EG и FH делят друг друга на равные части точкой K , что легко выводится из предложений 5, 32 и 6 книги I. Теперь восставим из K перпендикуляр KL к плоскости квадрата, положив его равным половине диагонали EG или же FH , а затем соединим гипотенузы LE, LF, LG, LH . Все эти гипотенузы по указанной причине и опосредующей предпосылке, т. е. по предпоследнему предложению книги I⁴³, воспроизведенной столько раз, сколько нужно, равны между собой и равны стороне квадрата.



И вот, мы имеем пирамиду с 4 треугольными основаниями и равными сторонами, построенную на указанном квадрате, каковая пирамида является половиной тела с 8 основаниями, которое мы намереваемся построить. Далее, на данном квадрате построим другую пирамиду, схожую с этой, следующим способом: продолжим данную линию LK по другую сторону данного квадрата до точки M , чтобы линия KM , которая находится под квадратом, была бы равна линии LK , находящейся над указанным квадратом. Затем соединим точку M со всеми

⁴³По теореме Пифагора.

углами квадрата, поведя 4 другие гипотенузы ME , MF , MG , MH , и уже доказано, что они равны между собой и равны сторонам данного квадрата по предпоследнему предложению книги I, и равны тем, которые сверху, как это было доказано для других гипотенуз, находящихся сверху квадрата. И со всегдашним прилежанием Вы увидите вышеуказанные вещи, и будет завершено тело с 8 треугольными основаниями и равными сторонами, которое в точности вписано в сферу.

Пропорция между сферой и данным телом такова, что квадрат на диаметре сферы является двойным по отношению к квадрату на стороне данного тела, а именно: если данный диаметр взять равным 8, то сторона 8 оснований будет равна $\sqrt{32}$, так что их степени состоят в двойной пропорции. А именно квадрат диаметра является двойным в сравнении с квадратом стороны данного тела; и мы имеем составление и пропорцию в отношении к сфере.

Глава XXIX. О построении тела, называемого икосаэдром

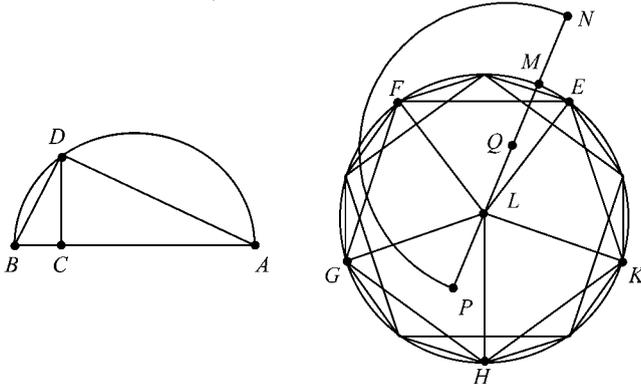
Составить тело с 20 треугольными равносторонними основаниями, вписанное в данную сферу с рациональным диаметром или встроеное в нее. И сторона данного тела будет иррациональной — так называемой *меньшей линией*⁴⁴.

К примеру, пусть диаметр данной сферы будет AB , и мы положим его рациональным по длине или только в степени (*in la potentia*)⁴⁵. Разделим его точкой C так, чтобы AC была четырехкратной, т. е. в четыре раза большей в сравнении с CB , и построим на нем полукруг ADB ; затем восстановим к AB перпендикуляр CD и проведем линию DB . Далее, согласно величине линии DB опишем около центра L круг $EFGHK$, в который впишем равносторонний пятиугольник с названными вершинами. К его углам из центра L проведем линии LE , LF , LG , LH , LK . Затем построим равносторонний десятиугольник с тем же центром. Для этого разделим пополам все дуги, хорды которых являются сторонами пятиугольника, и из средних точек к концам всех сторон вписанного пятиугольника проведем прямые линии. Изо всех углов данного пятиугольника восставим катеты, т. е. перпендикуляры, следуя предложению 12 книги XI, чтобы каждый из них был равен линии BD . Соединим концы этих 5 катетов 5 стяжками; согласно предложению 6 книги XI 5 восставленных катетов будут параллельными, а поскольку они равны между собой, по предложению 33 книги I 5 стяжек, соединяющих их концы, будут равны сторонам пятиугольника.

⁴⁴Предложение 16 книги XIII.

⁴⁵Рациональные по длине отрезки имеют общую меру. Рациональные только в степени, сами они общей меры не имеют, но зато общую меру имеют построенные на них квадраты.

Теперь из вершины каждого катета опустим по две гипотенузы к двум соседним углам вписанного десятиугольника, соединив 5 концов катетов с 5 точками, являющимися промежуточными углами вписанного десятиугольника и образующими в данном круге другой пятиугольник, который также будет равносторонним по предложению 23 [=29] книги III. И когда это будет сделано, мы увидим, что построено 10 треугольников, сторонами которого служат 10 гипотенуз, 5 стяжек и 5 сторон вписанного пятиугольника.



Покажем, что эти треугольники являются равносторонними. Полу-диаметр описанного круга таков, что каждый из восстановленных катетов по условию равен линии BD . Далее, по следствию из предложения 15 книги IV каждый из катетов равен стороне равностороннего шестиугольника, вписанного в круг с диаметром, равным линии BD . И поскольку по предпоследнему предложению книги I каждая из десяти гипотенуз в степени превышает катет на сторону десятиугольника, а по предложению 10 книги XIII сторона пятиугольника в степени превышает ту же самую [сторону шестиугольника] на ту же самую сторону десятиугольника, тем самым по общему заключению каждая такая гипотенуза равна стороне пятиугольника.

Уже показано, что стяжки равны сторонам пятиугольника. Итак, все стороны этих 10 треугольников равны сторонам равностороннего пятиугольника, вписанного в круг во второй раз. Теперь из центра круга, которым является точка L , восстановим другой катет LM , равный первому, и его верхний конец — т. е. точку M — соединим с концами каждой из 5 первых стяжек; и по предложению 6 книги XI этот центральный катет, восстановленный из центра, будет параллелен всем угловым катетам. И по предложению 33 книги I эти 5 стяжек будут равны полу диаметру круга, а по следствию из предложения 15 книги IV каждая из них будет равна стороне шестиугольника. Далее, названный центральный катет с обоих концов продолжим на линию, равную

стороне десятиугольника, т. е. сверху на линию MN , а снизу от центра круга на линию LP . Теперь из точки N протянем 5 гипотенуз к 5 верхним углам 10 треугольников, расположенных по кругу, а из точки P — другие 5 к другим 5 нижним углам. И эти 10 гипотенуз будут равны сторонам вписанного пятиугольника по предпоследнему предложению книги I и по предложению 10 книги XIII, как и 10 других, для которых это было показано раньше.

И вот имеется тело с 20 треугольными равносторонними основаниями, все стороны которого равны стороне пятиугольника, и его диаметром служит линия NP . Из этих 20 треугольников 10 расположены по хороводу прямо над кругом, 5 подняты выше этих к точке N , а другие 5 опущены ниже круга к точке P . Это тело называется икосаэдром, и оно в точности вписано в данную сферу, как будет показано ниже. Поскольку линия LM равна стороне шестиугольника, и линия MN — стороне десятиугольника, каковые равносторонние фигуры обе вписаны в круг EFG , вся линия LN по предложению 9 книги XIII делится точкой M в пропорции, имеющей середину и два края, и ее большей частью будет линия LM .

Разделим далее LM на равные части точкой Q , и PQ будет, по общей науке, равно QN ; но PL равна стороне десятиугольника, как и MN ; и вот QN будет половиной NP , как и QM — половиной ML . Далее, квадрат NQ по предложению 3 книги XIII будет пятикратным в сравнении с квадратом QM ; и по предложению 15 книги V квадрат PN будет пятикратным в сравнении с квадратом LM . По предложению 4 книги II квадрат PN будет четырехкратным в сравнении с квадратом QN , и по тому же предложению квадрат LM будет четырехкратным в сравнении с квадратом QM . Но четырехкратное — к четырехкратному, как единичное к единичному, по предложению 15 книги V. И квадрат AB будет в пять раз больше квадрата BD по второй части следствия из предложения 8 книги VI и по следствию из предложения 17 той же книги; и AB в пять раз больше BC , а AC — в четыре раза. Далее, поскольку LM по условию равна BD , AB , по общей науке, будет равна NP . Итак, построим на линии NP полукруг; и когда он, совершив оборот, вернется туда, откуда начал двигаться, сфера, описанная его движением, будет — по определению равных сфер — равна данной сфере.

Далее, поскольку линия LM является средней пропорциональной между LN и NM , и тем самым между LN и LP , и поскольку каждый полудиаметр круга будет средним пропорциональным между LN и LP , тем самым LM будет равна полудиаметру круга. И вот полукруг, совершив оборот около PN , пройдет через все точки окружности круга EFG , и тем самым через все углы построенного тела, распо-

ложенные на этой окружности. И поскольку по тому же доводу все стяжки, соединяющие концы угловых катетов с концами центрального катета, являются средними пропорциональными между PM и MN , тем самым каждая из них равна LM , откуда следует, что тот же самый полукруг пройдет через все прочие углы построенного икосаэдра.

И вот это тело вписано, т. е. встроено в сферу диаметром PN и тем самым в сферу диаметром AB . Я утверждаю, что сторона этой телесной фигуры является *меньшей линией*, поскольку утверждается, что линия BD является рациональной в степени, и ее квадрат составляет пятую часть квадрата линии AB , рациональной по длине или только в степени. И вот полудиаметр — и полудиаметры — круга EFG будет рациональным в степени, поскольку полудиаметр равен BD . Далее, по предложению 12 [=11] книги XIII сторона равностороннего пятиугольника, вписанного в такой круг, будет *меньшей линией*; но по ходу этого доказательства было показано, что сторона данной фигуры будет стороной пятиугольника. Тем самым сторона фигуры с двадцатью равносторонними треугольными основаниями будет *меньшей линией*, что было заявлено вначале.

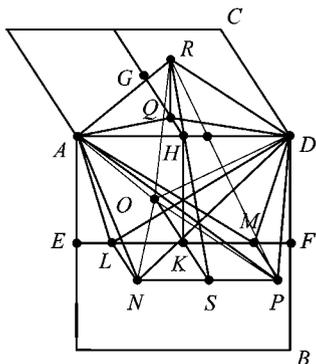
Глава XXX. О достойнейшем твердом теле, называемом додекаэдром

Составить тело с 12 пятиугольными равносторонними и равноугольными основаниями, встроеное в данную сферу, т. е. или вписанное в нее. И сторона данного тела будет иррациональной — так называемым *вычетом*⁴⁶.

Составим куб согласно рассмотренному способу так, чтобы указанная сфера в точности его описывала, возьмем в этом кубе две плоскости AB и AC , и представим, что AB будет верхней плоскостью этого куба, а AC — одной из боковых плоскостей, и линия AD будет общей у этих двух плоскостей. Далее, на плоскости AB разделим пополам две ее противоположные стороны, а именно сторону DB и противоположную ей, и соединим точки деления линией EF . Затем разделим пополам сторону AD и противоположную ей на плоскости AC , и соединим точки деления прямой линией, половина которой есть GH , и точка H будет средней точкой линии AD . Сходным образом разделим линию EF пополам точкой K и проведем HK .

Каждую из трех линий EK , KF и GH разделим в пропорции, имеющей середину и два края, в трех точках L , M , Q , чтобы большими частями были LK , KM и GQ ; и эти части равны между собой, поскольку равны и разделенные линии, ведь каждая из них равна половине

⁴⁶Предложение 17 книги XIII.



стороны куба. Затем из двух точек L и M восставим перпендикуляры — следуя предложению 12 книги XI — к плоскости AB , и каждый из них положим равным линии KL , и это будут LN и MP . Подобным образом из точки Q восставим перпендикуляр QR к плоскости AC , который положим равным GQ . Далее проведем линии $AL, AN, AM, AP, DM, DP, DL, DN, AR, AQ, DR, DQ$. И вот утверждается, по предложению 4 книги XIII, что вместе взятые в степени линии KE и EL будут в три раза больше линии KL ; это же относится к линии LN , поскольку линии KL и LN равны. И теперь KE равна EA ; тем самым две вместе AE и EL , взятые в степени линии, будут в три раза больше линии LN . Итак, по предпоследнему предложению книги I AL в степени будет в три раза больше LN , и по тому же самому предложению, AN в степени будет в четыре раза больше LN . Но всякая линия в степени в четыре раза больше своей половины, следовательно, по общей науке, AN будет по длине в два раза больше LN . И поскольку LM в два раза больше LK , а KL и LN равны, AN будет равна LM , ведь их половины равны. И поскольку по предложению 33 книги I LM равна NP , тем самым AN будет равна NP . И по тому же самому доказательству три линии PD, DR и RA будут равны друг другу и двум вышеозначенным.

Итак, из этих 5 линий составлен равносторонний пятиугольник $AN-PDR$. Но Вы можете сказать, что это никакой не пятиугольник, поскольку они не лежат в одной плоскости, что необходимо для того, чтобы он был пятиугольником. И то, что они лежат в одной плоскости, устанавливается так. Проведем из точки K линию KS перпендикулярно к плоскости AB , чтобы она была равна LK . И она будет равна каждой из линий LN и MP . Но она параллельна каждой из них по предложению 6 книги XI, и обе они лежат в одной плоскости, по определению параллельных линий, поэтому необходимо, чтобы точка S лежала на линии NP и делила ее пополам. Проведем две линии RH

и HS , и построим снаружи [двугранного] угла KHQ два треугольника KSH и QRH . И будет в пропорции KH к QR как KS к QH ; ведь GH к QR как KH к QR , по предложению 7 книги V, и RQ к QH как KS к QH , по тому же самому предложению, но GH к QR как QR к QH , поскольку QR равна GQ . Далее, по предложению 30 [=32] книги VI линия RHS будет одной прямой линией. И по предложению 2 книги XI весь рассматриваемый пятиугольник лежит в одной плоскости.

Я утверждаю, что он также будет равноугольным. Ведь EK разделена в пропорции, имеющей середину и два края, и KM равна ее большей части; тем самым по предложению 5 книги XIII вся EM также разделена в пропорции, имеющей середину и два края, и ее большей частью будет линия EK . И по предложению 4 книги XIII две линии EM и EK — и также две линии EM и MP , поскольку MP равна EK , — вместе в степени будут в три раза больше линии EK — и также линии AE , ведь AE равна EK . Итак, три линии AE , EM и MP вместе в степени будут в четыре раза больше линии AE . Но по дважды примененному предпоследнему предложению книги I линия AP в степени равна трем линиям AE , EM и MP . Итак, AP в степени будет в четыре раза больше линии AE . Но и сторона куба, вдвое большая линии AE , будет в степени в четыре раза больше этой линии по предложению 4 книги II. Тем самым, по общей науке, AP будет равна стороне куба; и поскольку AD является одной из сторон куба, AP будет равна AD ; и по предложению 8 книги I угол ARD будет равен углу ANP . Таким же способом ты сможешь доказать, что угол DPN равен углу DRA , поскольку ты докажешь, что линия DN в степени будет в четыре раза больше половины стороны куба. И поскольку по уже доказанному пятиугольник является равносторонним и имеет 3 равных угла, он является равноугольным по предложению 7 книги XIII.

И вот, когда сходным образом мы построим на каждой стороне куба по равностороннему и равноугольному пятиугольнику, тем самым образуется тело, охваченное 12 равносторонними и равноугольными пятиугольниками, ибо у куба 12 сторон.

Осталось доказать, что это тело является точно вписанным в данную сферу, а это выясняется так. Проведем через линию SK две плоскости, делящие куб: одна из них пройдет через линию HK , а другая через линию EF . И по предложению 40 [=38] книги XI линия общего сечения этих двух плоскостей делит диаметр куба пополам, и обратно, сама она делится диаметром на равные части. Линия общего сечения KO оканчивается на диаметре куба в точке O , которая будет центром куба; мы проведем из этой точки линии OA , ON , OP , OD , OR . И ясно, что каждая из двух линий OA и OD будет полудиаметром куба, как и все остальные. Для линии OK ясно по предложению 40 [=38] книги XI,

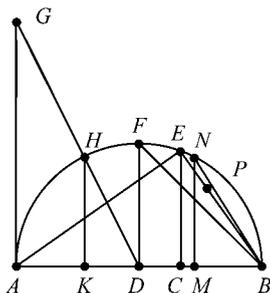
что она равна EK , т. е. половине стороны куба; и поскольку KS равна KM , линия OS будет разделена точкой K в пропорции, имеющей середину и два края, и ее большей частью будет линия OK , равная EK . Итак, по предложению 5 [=4] книги XIII две линии OS и KS (но также OS и SP , ведь SP , до которой не дошло это доказательство, равна KS), взятые в степени, вместе в три раза больше линии OK , равной половине стороны куба. Итак, по предпоследнему предложению книги I линия OP в степени в три раза больше половины стороны куба. А в следствии из предложения 15 книги XIII утверждается, что полудиаметр сферы в степени будет в три раза больше половины стороны куба, вписанного, т. е. встроеного в эту самую сферу. Итак, OP равна полудиаметру сферы, описанной около предложенного куба; это же рассуждение приложимо ко всем линиям, соединяющим точку O с углами пятиугольников, построенных на сторонах куба и не являющихся углами поверхностей куба, каковы в построенном пятиугольнике углы N, P, R . А что касается тех линий, которые идут от точки O ко всем углам пятиугольников, общим у этих пятиугольников с плоскостями куба, каковы в настоящем пятиугольнике углы A и D , ясно, что они равны полудиаметру сферы, описанной около данного куба, поскольку они являются полудиаметрами куба по предложению 40 [=38] книги XI. Но полудиаметр куба служит также полудиаметром сферы, описанной около этого куба, как следует из рассуждений предложения 14 [=15] книги XIII. И вот, все линии, соединяющие точку O со всеми углами додекаэдра — так по-гречески называется тело, охваченное 12 равносторонними и равноугольными пятиугольниками — равны друг другу и равны полудиаметру сферы. И полукруг, проведенный на любом диаметре сферы или куба, совершив полный оборот, пройдет через все его углы: стало быть, по определению он является вписанным, т. е. встроеным в предложенную сферу.

Далее я утверждаю, что сторона этой фигуры является иррациональной линией, называемой вычетом, если диаметр описанной сферы является рациональным по длине или только в степени. Поскольку диаметр сферы в степени по предложению 14 [=15] книги XIII в три раза больше стороны куба, то сторона куба будет рациональной в степени, если диаметр сферы будет рациональным по длине или только в степени. И по предложению 11 [=8] книги XIII ясно, что линия RP делит линию AD , каковая является стороной куба, в пропорции, имеющей середину и два края, и что ее большая часть равна стороне пятиугольника. И поскольку ее большая часть является вычетом по предложению 6 книги XIII, отсюда следует, что сторона фигуры, называемой додекаэдром, является вычетом. А это мы и хотели доказать.

Глава XXXI. О правиле и способе отыскивать стороны данных тел

Уметь отыскивать стороны пяти вышеназванных тел, вписанных в одну и ту же сферу, заданную одним ее диаметром⁴⁷.

К примеру, пусть AB есть диаметр предложенной нам сферы, и нам нужно найти стороны 5 вышеназванных тел, каковые все вписаны в эту сферу и одним из своих углов касаются друг друга; и данная сфера их в точности объемлет. Это делается так: разделим этот диаметр в точке C , чтобы AC была в два раза больше CB , затем еще пополам в точке D , и построим на нем полуокруг AFB , и к его окружности проведем две перпендикулярные линии CE и DF . Соединим E с A и B , и F с B . И в предложении 13 книги XIII показано, что AE будет стороной фигуры с 4 треугольными равносторонними основаниями; а в предложении 14 [=15], что EB будет стороной куба; а в предложении 15 [=14], что FB будет стороной фигуры с 8 треугольными равносторонними основаниями.



Далее, проведем из точки A линию AG , перпендикулярную AB и равную AB ; соединим G с D , и пусть H будет точкой, в которой GD делит окружность полуокруга. Опустим на AB перпендикуляр HK . И поскольку GA в два раза больше AD , по предложению 4 книги VI HK будет в два раза больше KD , ведь два треугольника GAD и HKD являются равноугольными по предложению 32 книги I, поскольку угол A большего [треугольника] равен углу K меньшего, ибо каждый из них является прямым, а угол D является общим.

Далее, по предложению 4 книги II HK в степени будет в четыре раза больше KD ; и далее, по предпоследнему предложению книги I HD в степени будет в пять раз больше KD (и поскольку DB равна HD , ибо D есть центр круга, DB в степени будет в пять раз больше KD). И поскольку вся AB в два раза больше всей BD , и AC , вынутая из первой AB , в два раза больше CB , вынутой из первой BD , то по предложению 19 книги V BC , остаток первой будет вдвое больше CD —

⁴⁷Предложение 18 книги XIII.

остатка второй; но вся BD в три раза больше DC . Далее, квадрат BD будет в девять раз больше квадрата CD , и поскольку он же в пять раз больше квадрата на KD , по второй части предложения 10 книги V квадрат на DC будет меньше квадрата на KD , и поэтому DC меньше KD . Отложим DM равным KD и проведем MN перпендикулярно к AB до пересечения с окружностью и соединим N с B . И поскольку DK и DM равны между собой, то по определению равноудаленных от центра линий две линии HK и NM равноудалены от центра, и они равны между собой по второй части предложения 13 [=14] книги III и по второй части предложения 3 той же книги. И вот MN равна MK , и HK равна им же. И поскольку AB в два раза больше BD , и KM в два раза больше DK , и квадрат на BD в пять раз больше квадрата на DK , то по предложению 15 книги V квадрат на AB точно так же будет в пять раз больше квадрата на KM , ведь квадрат удвоенного — к квадрату удвоенного, как квадрат единичного — к квадрату единичного. И в доказательстве предложения 16 книги XIII показано, что диаметр сферы в степени в пять раз больше стороны шестиугольника, вписанного в круг, по которому вычерчивается фигура с 20 основаниями. Далее, KM равна стороне шестиугольника, вписанного в круг, по которому вычерчивается фигура с 20 основаниями, и диаметр сферы AB в степени в пять раз больше стороны шестиугольника, вписанного в круг этой фигуры, каковая есть KM . Далее, в том же доказательстве показано, что диаметр сферы составлен из стороны шестиугольника и двух сторон десятиугольника, вписанного в круг фигуры с 20 основаниями. И, так как KM есть сторона шестиугольника, и AK равна MB , ведь обе они суть остатки при вычитании равных из равных, MB будет как сторона десятиугольника. И вот MN есть сторона шестиугольника, ибо она равна KM , а по предпоследнему предложению книги I и по предложению 10 книги XIII NB будет как сторона пятиугольника, вписанного в круг фигуры с 20 основаниями. И, так как по доказательству предложения 16 той же книги сторона пятиугольника, вписанного в круг фигуры с 20 основаниями, есть сторона той же фигуры с 20 основаниями, ясно, что линия NB — сторона этой фигуры.

Далее разделим EB — каковая является стороной куба, вписанного в предложенную сферу — в пропорции, имеющей середину и два края, в точке P , и пусть ее большей частью будет PB . Ясно, по предыдущему доказательству, что PB будет стороной фигуры с 12 основаниями.

И вот найдены стороны пяти вышеназванных тел, когда нам дан только диаметр сферы; эти стороны таковы, что AE есть [сторона] пирамиды с 4 основаниями, EB — сторона куба, FB — сторона октаэдра, NB — сторона икосаэдра и PB — сторона додекаэдра. И какая из этих

сторон больше другой, выясняется так. Ясно, что AE больше FB , ведь дуга AE больше дуги FB , и еще FB больше EB , и EB больше NB . И далее я утверждаю, что NB больше PB , ведь AC вдвое больше CB , и по предложению 4 книги II квадрат AC будет вдвое больше квадрата CB ; а по второй части следствия из предложения 8 книги VI и по следствию из предложения 17 этой же книги ясно, что квадрат AB будет в три раза больше квадрата BE . Но по предложению 21 [=19] книги VI квадрат AB к квадрату BE как квадрат BE к квадрату CB , поскольку по второй части следствия из предложения 8 книги VI имеется пропорция AB к BE как BE к BC . Итак, по предложению 11 книги V квадрат BE будет в три раза больше квадрата CB , и поскольку квадрат AC в четыре раза больше того же самого квадрата, как это было показано, то по первой части предложения 10 книги V квадрат AC будет больше квадрата BE . И вот линия AC будет больше линии BE , а AM — еще больше. И в предложении 9 книги XIII утверждается, что линия AM разделена в пропорции, имеющей середину и два края, и ее большей частью будет линия KM , равная MN ; и BE разделена в той же самой пропорции, которая *habens medium et duo extrema*, и ее большей частью будет линия PB . И поскольку вся AM больше всей BE , то и MN , равная большей части AM , будет больше PB , большей части EB . И это утверждается в предложении 2 книги XIV⁴⁸, без помощи следующих за ним предложений, и усилено надежным доказательством. Далее, по предложению 19 книги I, тем более будет NB больше PB .

Итак, стороны пяти вышеназванных тел стоят почти в том же самом порядке, в котором они перечислены, с одним исключением. Оно состоит в том, что мы рассматривали не в том порядке куб и октаэдр, имеющий 8 оснований, но сторона октаэдра предшествует стороне куба, в то время как куб предшествует октаэдру в построении и составлении, как это происходит в книге XIII не без тайны⁴⁹. В построении куб имеет превосходство над октаэдром, поскольку одно и то же разделение диаметра предложенной сферы касается и пирамиды с 4 треугольными основаниями, и куба. Далее, сторона пирамиды AE больше сторон всех остальных тел. За ней идет сторона октаэдра FB , которая больше сторон всех остальных тел, идущих за ним. На третьем месте по размеру идет EB , сторона куба; и на четвертом месте — NB , сторона тела с 20 основаниями, т. е. икосаэдра. И наименьшей из всех будет PB , сторона додекаэдра, тела с 12 пятиугольными основаниями.

⁴⁸ Непонятно, какое предложение в редакции ГЕЙБЕРГА имеется в виду.

⁴⁹ В редакции ГЕЙБЕРГА в книге XIII составление октаэдра (предложение 14) предшествует составлению куба (предложение 15).

Глава XXXII. О пропорции данных правильных тел между собой и с зависимыми телами

После того, как указаны достаточность пяти указанных правильных тел и невозможность их существования в количестве более пяти, поскольку зависимые от них тела можно перечислять до бесконечности, следует указать пропорции одного к другому и обратно, и какова их вместимость и наполняемость (*capacita e continentia*), и каковы их поверхности; и далее сказать о включении одного тела в другое и наоборот, и прежде всего — об их объеме (*aria corporale*⁵⁰).

Пропорции одного тела к другому всегда будут иррациональными, имея в виду нашу описанную выше пропорцию, которая, как было сказано, участвует в их построении и составлении. Исключение составляют тетраэдр, куб и октаэдр, так как их точная пропорция с диаметром сферы, в которую они вписаны, может быть рациональной⁵¹, но аналогичное соотношение икосаэдра и додекаэдра, если нам захочется их сравнить, не будет рациональным по указанной причине.

И хотя мне так не кажется, Светлейший герцог, все же следует сказать, что далее придется наращивать объем бесконечных иррациональностей, в каковых наш интеллект скорее запутывается, нежели находит удовлетворение, и в каковых завершается наше исследование, до сих пор всегда понятое. И, мне кажется, есть простое средство остановиться на том, что в нашем трактате сказано о составлении тел, с каковыми по их многочисленности сообщается вселенная. Их связующие размеры устанавливаются в таком месте, где проницательность разума устремлена не к пользе, но к большему удовлетворению. И почти то же самое я скажу обо всех зависимых от них, каковые вы там уже не обнаружите.

Истинно также, по предложению 10 книги XIV⁵², что пропорция додекаэдра и икосаэдра, когда оба они встроены в одну и ту же сферу, будет как у всей поверхности ко всей поверхности, когда они соединены вместе. И в предложении 16 той же книги⁵³ сказано, что октаэдр делится на две пирамиды равной высоты, каковая равна полудиаметру сферы, в которой он построен, с квадратными основаниями. И поверхность этого квадрата составляет половину квадрата на диаметре сферы. Это замечание будет нам полезно своей мерой; ведь оно обращается во многие другие.

⁵⁰ Буквально — «телесном воздухе».

⁵¹ Включая сюда рациональность в степени.

⁵² В редакции ГЕЙБЕРГА это утверждение, доказанное АПОЛЛОНИЕМ, в качестве отдельного предложения не выделено.

⁵³ В редакции ГЕЙБЕРГА этого предложения нет.

Глава XXXIII. О пропорции их поверхностей между собой

Мы можем сказать, Светлейший герцог, что их поверхности пропорциональны между собой тем же образом, что и телесная масса, поскольку они иррациональны из-за ущерба пятиугольной фигуры, встроенной в додекаэдр. Но другие могут иногда быть рациональными, каковы тетраэдр, куб, октаэдр, ведь треугольники и квадраты состоят в пропорции с диаметром сферы, в которую эти тела вписаны, как это было видно выше. И в самом деле, предложение 8 [=6] книги XIV заключает: вся поверхность [тела] с 12 пятиугольными основаниями относится ко всей поверхности [тела] с 20 треугольными основаниями, каковые тела суть додекаэдр и икосаэдр, как сторона куба к стороне треугольника тела с 20 основаниями, когда все эти тела вписаны, т. е. встроены в одну и ту же сферу. И мне не хочется молча пройти мимо удивительного соответствия между ними и их основаниями, а именно того, что всякое основание додекаэдра и икосаэдра вписано в один и тот же круг, как показано в предложении 5 [=3] книги XIV. Этот факт достоин того, чтобы быть отмеченным; и это происходит, когда они построены в одной и той же сфере.

И вся поверхность тетраэдра состоит ко всей поверхности октаэдра в пропорции, отмеченной в предложении 14 книги XIV⁵⁴, так что основание тетраэдра составляет столько же и треть основания октаэдра, каковая пропорция будет сверхтретьей, когда больший содержит меньший один раз и еще треть, как 8 к 6 или 12 к 9. И пропорция всей поверхности октаэдра, взятой целиком, ко всей поверхности тетраэдра, взятой целиком, будет полуторной, что составит столько же и половину, как если бы октаэдр был 6, а тот 4, ведь больший содержит меньший и его половину, когда они находятся в одной и той же сфере. И вся [поверхность] тетраэдра, объединенная со всей [поверхностью] октаэдра, составит одну поверхность, называемую *медiallyю*, как сказано в предложении 13 книги XIV⁵⁵.

И вся поверхность гексаэдра, т. е. куба вдвое превосходит квадрат диаметра описывающей его сферы; и перпендикуляры, опущенные из центра сферы к каждому основанию данного куба, всегда равны половине стороны этого куба, по последнему предложению книги XIV⁵⁶. И если названный диаметр будет равен 4, то вся названная поверхность будет равна 32; и если названный перпендикуляр будет равен 1,

⁵⁴В редакции ГЕЙБЕРГА этого предложения нет.

⁵⁵В редакции ГЕЙБЕРГА этого предложения нет. Более того, само утверждение неверно: *медiallyю* будет не образованная таким образом поверхность, но отрезок, который величину этой поверхности quadriрует. Возможно, Лука Пачоли здесь неправильно трактует свой источник.

⁵⁶В редакции ГЕЙБЕРГА этого предложения нет.

то сторона куба будет равна 2. Об этих пропорциях, каковые имеют между собой поверхности, достаточно разъяснено в нашем трактате, и к ним добавляются всевозможные зависимые от них, если аккуратно воспользоваться алгеброй.

Глава XXXIV. О включении пяти правильных тел друг в друга, сколько их всего и почему

Настало время поговорить о том, как одно из этих 5 сущностных, т. е. правильных, тел содержится в другом, и какие из них включаются друг в друга, а какие нет, и почему. Итак, сперва говорится о тетраэдре, что в него нельзя вписать никакого иного тела, кроме октаэдра, т. е. тела с 8 треугольными основаниями и с 6 телесными углами. Ведь в нем нет ни сторон, ни оснований, ни углов, к которым можно было бы приставить стороны, углы или плоскости куба так, чтобы они одинаково касались второго [тела], чего требует настоящее вписывание; и его материальная форма предстает зрению в таком виде, а по истинной науке это утверждается в предложении 1 книги XV⁵⁷. И этого же нельзя сделать и с двумя остальными [телами], с икосаэдром и додекаэдром.

Если мы теперь захотим вписать, т. е. встроить названный октаэдр в названный тетраэдр с 4 основаниями, мы сделаем это следующим образом. Сначала мы построим названный тетраэдр, чему мы уже научились выше, а сделав это, мы разделим каждую его сторону пополам и соединим средние точки между собой прямыми линиями⁵⁸. Когда это будет сделано, несомненно, получится так, что 6 телесных углов данного тела расположатся в точности на 6 сторонах данного тетраэдра, будучи одинаково к ним приставленными. Это извлекается из материального опыта и утверждается в предложении 2 книги XV.

Глава XXXV. Как данный тетраэдр встраивается и размещается в кубе

Названный тетраэдр размещается в кубе следующим образом: сначала строится куб по данному выше способу, а затем в каждой из его 6 квадратных плоскостей проводится диагональ, т. е. диаметр, и требуемое будет выполнено, как доказывается в предложении 1 книги XV, поскольку данный тетраэдр, как было сказано, имеет 6 сторон, соответствующих по числу 6 плоскостям куба, каковые будут 6 диа-

⁵⁷Отсылка непонятна.

⁵⁸Точки, лежащие на скрещивающихся «ребрах» тетраэдра, соединять не надо.

гоналями в вышеупомянутых плоскостях. И 4 угла пирамиды располагаются в 4 из 8 углов данного куба. Так что теперь владыка этих вещей, святой опыт, уясняет свой вклад в материи.

Глава XXXVI. О включении октаэдра в куб

Желая построить октаэдр с 8 основаниями в гексаэдре, первым делом следует иметь построенной в кубе пирамиду из равносторонних треугольников, стороны которой, как было сказано, будут 6 диаметрами его оснований. И когда мы разделим каждый из этих диаметров пополам и соединим эти средние точки прямыми линиями, в предложенном кубе обязательно будет построен октаэдр. И всякий его телесный угол будет лежать на основании данного куба по предложению 3 книги XV.

Глава XXXVII. О построении гексаэдра в октаэдре

Гексаэдр, т. е. куб, строится в октаэдре таким способом: сначала мы строим названный октаэдр, следуя приведенному выше описанию. И когда он построен, в каждом его треугольном основании, по предложению 5 книги IV, отыщем центр; и эти 8 центров соединим друг с другом 12 связующими прямыми линиями. И вот мы имеем требуемое заключение, и каждый из телесных углов куба будет лежать на основании данного октаэдра, как утверждается в предложении 4 книги XV.

Глава XXXVIII. О вписании тетраэдра в октаэдр

Если мы хотим вписать пирамиду из равносторонних треугольников в октаэдр, то сперва в этом последнем, который будет задан по сказанному выше, мы построим куб, а затем в этом кубе построим тетраэдр указанным выше способом. Проделав это с данным октаэдром, мы разместим в нем указанный тетраэдр, как утверждается в предложении 5 книги XV⁵⁹.

Глава XXXIX. О построении додекаэдра в икосаэдре

Икосаэдр, как было сказано, имеет 12 телесных углов, каждый из которых содержит 5 плоских углов 5 его треугольников. И вот, желая

⁵⁹В редакции Гейберга такого предложения нет, оно было добавлено Кампано.

построить в нем додекаэдр, прежде всего надлежит, как мы этому уже научены, построить этот икосаэдр. И когда должное исполнено, в каждом его треугольном основании мы отыщем центр, по предложению 5 книги IV; а затем соединим их 30 прямыми линиями между собой так, чтобы получилось 12 пятиугольников, каждый напротив телесного угла данного икосаэдра. И каждая сторона этого пятиугольника будет противоположна, в скрещении, каждой стороне этого икосаэдра; и поскольку данный икосаэдр имеет 12 телесных углов, в додекаэдре будет 12 пятиугольников; и поскольку в нем имеется 20 треугольных оснований, в названном додекаэдре будет 20 телесных углов, обусловленных данными основаниями, опосредованных данными линиями. И поскольку в этом имеется 30 сторон, в додекаэдре тоже будет 30 сторон, противоположных этим в скрещении, как уже сказано, а вся его форма представлена в предложении 6 [=5] книги XV.

Глава XL. О размещении икосаэдра в додекаэдре

Когда потребуется построить икосаэдр в додекаэдре, первым делом мы построим [додекаэдр], следуя приведенному выше описанию, и в 12 его пятиугольниках найдем центры, следуя предложению 14 книги IV; и мы соединим эти центры между собой 30 линиями таким образом, чтобы в нем возникли 20 треугольников и 12 телесных углов, каждый из которых объемлет 5 плоских углов названных треугольников. И эти точки будут центрами своих 12 пятиугольников; и схожим образом эти 30 линий будут скрещены с 30 линиями додекаэдра, как было и в предыдущем построении, и это выявлено в предложении 7 книги XV⁶⁰.

Глава XLI. О расположении куба в додекаэдре

А еще в данном додекаэдре легко строится куб, поскольку он сам построен на 12 сторонах куба, как показано в предложении 17 книги XIII. Поэтому, когда во всех 12 пятиугольниках проводится 12 хорд, следуя указанному требованию, обязательно получают 6 четырехугольных равносторонних плоскостей, так что каждая из них противоположна двум телесным углам данного додекаэдра, и в 8 вершинах додекаэдра расположены 8 вершин вписанного куба, так что к каждому основанию куба присоединена форма почти телесной призмы (*quasi el corpo seratile*)⁶¹. Все это проясняется в предложении 8 книги XV.

⁶⁰В редакции Гейберга этого и следующих за ним предложений нет.

⁶¹По форме тело похоже на четырехскатную крышу, у которой два противоположных ската встречаются по верхнему ребру, а два других ската не встречаются друг с другом.

Глава XLII. О том, как построить октаэдр в додекаэдре

Если в додекаэдре сперва разместить куб, как об этом было рассказано ранее, затем в нем легко построить октаэдр. Разделим 6 сторон додекаэдра, противоположных 6 плоскостям куба, на равные [части]; эти стороны образуют почти призмы (*quasi seratile*), и их будет ровно 6. Все 6 средних точек мы соединим 12 прямыми линиями, чтобы получилось 6 телесных углов, каждый из которых содержит 4 плоских угла октаэдра. Каждый угол касается одной из названных сторон додекаэдра, а тем самым получено требуемое, и это содержится в предложении 9 книги XV.

Глава XLIII. О включении тетраэдра в данный додекаэдр

А еще в том же самом додекаэдре размещается тетраэдр; причем сначала в нем строится куб, как это было сказано, а затем в данном кубе размещается тетраэдр, как было показано. И когда это сделано, ясно, что наше предложение выполнено. В самом деле, телесные углы куба находятся в телесных углах додекаэдра, и телесные углы тетраэдра находятся в телесных углах куба; но тем самым этот тетраэдр обязательно включен в предложенный додекаэдр, и наш опыт показывает это в составленных нами материальных [телах], врученных Вашей Светлости, а научное доказательство этого приведено в предложении 10 книги XV.

Глава XLIV. О построении куба в икосаэдре

Чтобы построить куб в икосаэдре, в нем сперва строится додекаэдр, как уже было сказано. Затем в этом додекаэдре указанным образом строится куб; и когда это сделано, будет воспринято искомое, согласно уже сказанному: ведь все телесные углы додекаэдра находятся в центрах оснований икосаэдра, и телесные углы куба находятся в указанных телесных углах додекаэдра. Следовательно, искомое найдено, что проясняется в предложении 11 книги XV.

Глава XLV. О том, как построить тетраэдр в икосаэдре

Несомненно, если в данном икосаэдре построить куб, как мы научились делать выше, и затем в этом кубе строится тетраэдр, то он по необходимости будет вписан в данный икосаэдр. Ведь телесные углы пирамиды с 4 основаниями касаются телесных углов куба, и телесные углы куба касаются телесных углов икосаэдра, следовательно, заключая от первого к последнему, телесные углы тетраэдра равно касаются

телесных углов икосаэдра. Это заключение содержится в предложении 12 книги XV. И это все, что можно сказать о видах предложенных включений.

Глава XLVI. Почему указанных включений не может быть больше

Итак, Светлейший герцог, из обсужденного устанавливается, что каждое из имеющихся 5 правильных тел, как это предположено, обязательно может быть построено в каждом, откуда следует, что каждое может включать в себя 4 прочих, и, последовательно перебирая их все, можно получить 20 вписываний, т. е. 5 раз по 4. Но оказывается, что не всякое [тело] приемлет в себя всякое, а потому имеется только 12 вписываний. А именно: одно из них — октаэдр в тетраэдре, и еще два — куб в тетраэдре и в октаэдре, и еще два — октаэдр в кубе и в тетраэдре. И три — в икосаэдре, а именно — додекаэдр, куб и тетраэдр; и четыре — в додекаэдре, а именно — икосаэдр, куб, октаэдр и тетраэдр. И числом их получается всего 12. Ведь в пирамиде с 4 основаниями нет ни сторон, ни углов, ни плоскостей, к которым было бы возможно приставить углы трех прочих правильных тел, помимо октаэдра. И куб может включить в себя только пирамиду и октаэдр. И октаэдр — только куб и пирамиду, и ни в одном, ни в другом невозможно разместить два оставшихся, т. е. икосаэдр и додекаэдр. Икосаэдр приемлет в себя три [тела], из коих исключен только октаэдр, чем подается славный знак, от которого все демоны трепещут, как от Святого Креста. [Тело], в котором имеются 3 линии, которые пересекаются отвесно, будучи протянутыми из угла в диаметрально противоположный угол, не помещается в нем, но они обязательно протягиваются внутри названного октаэдра. И только додекаэдр, обладая среди прочих [тел] единственной дарованной прерогативой, не исключает ни одного из них, предоставляя им всем пристанище. Еще и поэтому древний ПЛАТОН, приводя его вместе с другими, приписал его вселенной.

Глава XLVII. Как в каждом из указанных правильных тел строится сфера

Далее, как увидит Светлейший герцог, для каждого из названных пяти правильных тел мы имеем доказательство того, что оно вписывается в предложенную сферу и описывается около нее. Сейчас нам осталось только показать, как названная сфера может быть вписана в каждое из них. То, что здесь требуется сделать, мы утверждаем с очевидной ясностью: и обратно в каждое из этих [тел] может быть вписана сфера. Это показывается так. От центра сферы, описанной

вокруг каждого из этих тел, мы опустим перпендикуляры на все их основания, и они по необходимости упадут в центры кругов, описанных около этих оснований; а поскольку все круги, описанные около этих оснований, будут равными, тем самым будут равны и перпендикуляры. Итак, следуя величине одного из них, мы проведем круг около центра объемлющей сферы, а затем повернем его полукруг так, чтобы он совершил оборот и вернулся в исходное место. По необходимости он пройдет через все концы всех перпендикуляров, что вытекает из следствия к предложению 15 книги III⁶², так что сфера, описанная движением этого полукруга, заденет, т. е. в точности коснется всех оснований тела, у которого собраны перпендикуляры; однако сфера заденет основания этого тела не более, чем полукруг, когда он касался их в своем движении. И вот установлено, что мы имеем сферу, вписанную в предложенное тело, что и требовалось получить.

Глава XLVIII. О форме и расположении плоского тетраэдра, сплошного или полого; и об усечении плоского сплошного или полого; и о поднятии сплошного или полого

Плоский тетраэдр, сплошной или полый {таблицы I, II}, образован 6 равными линиями, охватывающими 12 поверхностных углов и 4 телесных; и между ним находятся 4 треугольных основания, равносторонних и равноугольных.

О срезанном, т. е. усеченном. Тетраэдр срезанный, т. е. усеченный, плоский сплошной или полый {таблицы III, IV}, содержит 18 линий, образующих 36 поверхностных и 12 телесных углов. Его охватывают 8 оснований, из которых 4 — это шестиугольники с 6 равными сторонами, а другие 4 — треугольники, сходным образом равносторонние и равноугольные. Из 18 указанных линий 12 будут общими у треугольных и шестиугольных оснований, и они не в меньшей мере принадлежат этим шестиугольникам, ведь эти 4 шестиугольника по необходимости соединяются друг с другом своими сторонами, образуя 4 треугольника, и опыт уясняет это в своей собственной материальной форме, а наше зрение — в том, что оно видит. И это тело получается из предыдущего, когда его стороны одинаково обрезаются на треть.

О надстроенном теле. Тетраэдр надстроенный {таблицы V, VI} также имеет 18 линий, из которых 6 являются общими. Он имеет 36 плоских и 8 телесных углов, из которых 4 являются конусами плоских пирамид, а другие 4 будут общими для 5 пирамид, из которых внутренняя невидима глазу и познается только разумом, а остальные 4 являются внешними. Из этих 5 пирамид составлено названное тело,

⁶²Отсылка не слишком понятна.

и они образуют в нем равносторонние и равноугольные треугольники, как нам показывает его собственная форма. Поверхности, которые его одевают, не являются основаниями в собственном смысле, и всего их 12 по числу, и все они треугольные. И из него никоим образом не может быть получено надстроенное усеченное [тело], по причине недостатка шестиугольников, не образующих телесных углов⁶³.

Глава XLIX. О плоском гексаэдре, сплошном или полом; и об усеченном, сплошном или полом; и о надстроенном плоском и надстроенном усеченном

Гексаэдр, т. е. куб, плоский сплошной или полый {таблицы VII, VIII}, имеет 12 линий, т. е. сторон или ребер, 24 плоских угла и 8 телесных, и 6 оснований, т. е. плоскостей, которые его содержат, все — равносторонние и равноугольные квадраты, и он подобен по форме дьявольскому инструменту, называемому игральной костью.

О срезанном, т. е. усеченном. Гексаэдр срезанный, т. е. усеченный плоский {таблицы IX, X}⁶⁴, равным образом сплошной или полый, имеет 24 линии, которые между собой образуют 48 плоских углов, из которых 24 будут прямыми, а остальные — острыми. И он имеет 12 телесных углов и охвачен 14 плоскостями, т. е. основаниями, из которых 6 будут квадратами и 8 — треугольниками. И все названные линии являются общими для квадратов и треугольников, потому что эти 6 квадратов соединяются между собой угол в угол, по необходимости порождая 8 треугольников, как это делали шестиугольники в усеченном тетраэдре. И он получается из куба, когда его стороны одинаково обрезаются до середины, как это представляет взгляду его собственная материальная форма.

О надстроенном. Гексаэдр надстроенный, сплошной или полый {таблицы XI, XII}, в своем устройстве по необходимости содержит 36 приложенных к нему линий, порождающих 72 поверхностных угла и 6 телесных пирамидальных углов, каждый из которых охватывает 4 поверхностных. Он одет 24 треугольными поверхностями, которые в собственном смысле не называются основаниями. Из этих линий 12 будут общими для всех поверхностных треугольников, которые его охватывают и окружают. Названное тело составлено из 6 внешних четы-

⁶³Шестиугольник не может служить основанием пирамиды, боковые стороны которой являются равносторонними треугольниками.

⁶⁴В современной терминологии это тело принято называть *кубоктаэдром*, ведь его точно так же можно получить и усечением всех телесных углов октаэдра на половину каждой стороны. А *усеченным кубом* принято называть тело, которое получается усечением всех телесных углов куба на треть каждой стороны; такое тело ограничено 6 восьмиугольниками и 8 треугольниками.

рехгранных пирамид, которые, если смотреть на них, и представляют собой все тело; и еще из внутреннего куба, на который опираются все эти пирамиды, и его представляет только разум, поскольку этот куб полностью скрыт от глаз из-за перекрытия названными пирамидами. И 6 квадратных плоскостей этого куба служат основаниями названных 6 пирамид, так что все их возвышение представлено глазу и окружает названный скрытый куб.

Об усеченном надстроенном теле. Гексаэдр усеченный, надстроенный, сплошной или полый {таблицы XIII, XIV}, имеет 72 линии, т. е. стороны или ребра. Они образуют 144 поверхностных угла и 14 телесных пирамидальных. Из них 6 пирамид будут четырехгранными и 8 — трехгранными. Из указанных линий 24 будут общими для треугольных и четырехугольных пирамид. Это тело имеет 48 граней, т. е. плоскостей, которые его охватывают, и все они треугольные: и оно составлено из внутреннего усеченного гексаэдра, воспринимаемого только разумом, и 14 пирамид. Брошенное на плоскую поверхность, оно всегда опирается на 3 пирамидальных конуса, т. е. опоры, как показывает его форма.

Глава L. **О плоском октаэдре, сплошном или полем; и об усеченном, сплошном или полем; и о надстроенном, сплошном или полем**

Октаэдр плоский, сплошной или полый {таблицы XV, XVI}, наследует 12 линий и 24 плоских угла, а телесных углов в нем 6; и он охвачен 8 треугольными основаниями, равносторонними и соответственно равноугольными; и такой нам предстает его собственная материальная форма.

Об усеченном плоском теле. Октаэдр усеченный, т. е. срезанный, плоский сплошной или полый {таблицы XVII, XVIII}, имеет 36 линий, образующих 72 плоских угла, из которых 48 относятся к шестиугольникам и 24 — к квадратам. Он содержит 24 телесных угла и имеет 14 оснований, из которых 8 являются шестиугольниками с 6 сторонами и 6 — четырехугольниками, т. е. квадратами. Из названных линий 24 будут общими для квадратов и шестиугольников. И все квадраты возникают из шестиугольников, когда 8 одинаковых шестиугольников составляются вместе, и взгляд уясняет все это в материальной форме, а разумом отмечается истина. И из него уже невозможно образовать такое надстроенное тело, которое соблюдало бы однородность, все из-за того же недостатка шестиугольников, каковые, как это уже говорилось об усеченном тетраэдре, не могут создать телесный угол.

О надстроенном теле, сплошном или полем. Октаэдр надстроенный, сплошной или полый, {таблицы XIX, XX} имеет 36 ли-

ний равной длины, 36 плоских углов и 8 телесных пирамидальных. Его охватывают 24 плоскости, все — равносторонние и равноугольные треугольники, в точности его окружившие. Из этих линий 12 будут общими для всех треугольников, входящих в пирамиды. Это тело составлено из 8 треугольных пирамид, равносторонних и равноугольных, с одной и той же высотой, которые все обращены наружу, и из внутреннего октаэдра, постижимого только воображением разума, и основания этого октаэдра служат основаниями названных 8 пирамид, как нам показывает его материальная форма.

Глава LI. О плоском икосаэдре, сплошном или полом; и об усеченном, сплошном или полом; и о надстроеном, сплошном или полом

Икосаэдр плоский, сплошной или полый {таблицы XXI, XXII}, содержит 36 линий, т. е. сторон, каковые все равны между собой, и они образуют 60 плоских и 12 телесных углов; и в нем собрано 60 оснований, все — треугольные, равносторонние и равноугольные. И каждый из телесных углов построен, т. е. составлен из 5 плоских углов этих треугольных оснований, что показывает его материальная фигура.

Об усеченном плоском теле. Икосаэдр усеченный, плоский или телесный {таблицы XXIII, XXIV}, имеет 90 сторон, т. е. линий и 180 плоских углов, из которых 120 относятся к треугольникам, участвовавшим в его построении⁶⁵, и 60 — к возникающим в нем равносторонним пятиугольникам. Эти линии образуют вокруг названного тела 32 основания, из которых 20 будут шестиугольниками с 6 равными сторонами, и 12 — пятиугольниками с 5 равными сторонами. При этом каждая разновидность будет равносторонней и равноугольной, так что все шестиугольники имеют между собой равные углы и все пятиугольники имеют между собой равные углы. И все стороны, как в пятиугольниках, так и в шестиугольниках, между собой равны. Так что пятиугольники и шестиугольники различаются только углами. И это тело возникает из предыдущего правильного, когда каждая его сторона одинаково обрезается на третью часть. Таким усечением создаются 20 шестиугольников и 12 пятиугольников, как было сказано, и 30 телесных, т. е. сплошных углов. Из названных линий 60 будут общими для шестиугольников и пятиугольников, поскольку 20 шестиугольников, однообразно соединяясь между собой, порождают 12 пятиугольников. И из него уже не может быть образовано надстроеное

⁶⁵ Двадцать исходных треугольников икосаэдра при усечении его телесных углов превратились в 20 шестиугольников. В отличие от усечения куба, когда каждый телесный угол отрезался наполовину стороны, при усечении октаэдра Лука Пачоли отрезает телесный угол на треть стороны.

тело из-за недостатка шестиугольников, как это уже говорилось об усеченном тетраэдре и усеченном октаэдре.

О надстроенном теле. Икосаэдр надстроенный, сплошной или полый {таблицы XXV, XXVI}, содержит в себе 90 линий, 180 плоских и 20 телесных пирамидальных углов; и имеет 60 оснований, т. е. плоскостей, которые его окружают, будучи все равносторонними и равноугольными треугольниками. Из этих 90 линий 30 будут общими для каждой поверхности его 20 пирамид. Названное тело составлено из 20 треугольных равносторонних и равноугольных пирамид одинаковой высоты и из целого внутреннего икосаэдра, воспринимаемого только воображением разума; и его основания также служат основаниями названных 20 пирамид, и все это показывает его собственная материальная форма.

Глава LI. О плоском додекаэдре, сплошном или полом; и об усеченном, сплошном или полом; и о надстроенном, сплошном или полом; и о надстроенном усеченном, сплошном или полом; и о его происхождении, т. е. зависимости

Додекаэдр плоский, сплошной или полый {таблицы XXVII, XXVIII}, имеет 30 равных линий, т. е. сторон, которые образуют в нем 60 плоских углов. И он имеет 20 телесных углов и 12 охватывающих его оснований, т. е. поверхностей, каковы все являются пятиугольниками с равными сторонами и углами, как показывает его форма.

Об усеченном, т. е. срезанном. Додекаэдр срезанный, т. е. усеченный, плоский, сплошной или полый {таблицы XXIX, XXX}⁶⁶, имеет 60 линий одинаковой длины, и 120 плоских и 30 телесных углов. Из 120 плоских углов 60 относятся к треугольникам и 60 к пятиугольникам, и эти треугольники по необходимости порождают пятиугольники, когда они стягиваются друг к другу углами: как это говорилось раньше о порождении усеченных тетраэдра и октаэдра, образованных шестиугольниками, четырехугольниками и треугольниками, и об усеченном икосаэдре из шестиугольников и пятиугольников; и это нам показывает его материальная форма. И каждый из названных телесных углов охватывает 4 плоских угла, из которых два относятся к треугольникам и два — к пятиугольникам, чередующимся в одной и

⁶⁶В современной терминологии это тело называется *икосидодекаэдром*, ведь его точно так же можно получить и усечением всех телесных углов икосаэдра на половину каждой стороны. А *усеченным додекаэдром* принято называть тело, которое получается усечением всех телесных углов додекаэдра на треть каждой стороны; такое тело содержит 12 десятиугольников и 20 треугольников.

той же точке. И все его линии или стороны являются общими для треугольников и пятиугольников, ведь те и другие обязательно прикладываются друг к другу, и одно служит причиной другого, треугольники для пятиугольников и пятиугольники для треугольников. И когда соединяются углами 12 равносторонних пятиугольников, в этом теле возникают 20 треугольников; но можно сказать и так, что когда соединяются углами 20 равносторонних треугольников, они схожим образом порождают 12 равносторонних треугольников. И отсюда следует, что все названные линии являются общими между собой, как уже сказано. И охватывающих поверхностей имеется 32, из которых 12 суть равносторонние и равноугольные пятиугольники и 20 — равносторонние и равноугольные треугольники; и как было сказано, все они взаимно обуславливают друг друга. Это проявляется в его материальной форме; и он получается из предыдущего [тела] одинаковым отсечением каждой его стороны до середины.

О надстроенном теле. Додекаэдр надстроенный, сплошной или полый {таблицы XXXI, XXXII}, имеет 90 линий и 180 плоских углов, и 12 телесных надстроенных пятиугольных пирамид; и еще он содержит 20 оснований телесных шестиугольников⁶⁷. Он имеет 60 плоскостей, и все они — равносторонние и равноугольные треугольники. Из названных 90 линий 30 будут общими для 12 оснований пятиугольных пирамид, каковые основания одинаковым образом сходятся, будучи пятиугольными. Они же служат основаниями встроеного внутрь этой композиции правильного додекаэдра, каковой может быть воспринят только воображением разума. Эти 30 общих линий образуют 20 смятых (*depressi*) телесных углов, которые, как уже сказано, будут шестиугольными, поскольку при их построении сходятся 6 линий⁶⁸. Это тело образуется из рассмотренного выше внутреннего правильного додекаэдра и 12 пятиугольных пирамид, равносторонних и равноугольных, с одинаковой высотой; и их основания будут теми же самыми, что у внутреннего [додекаэдра].

Об отрезанном надстроенном теле. Додекаэдр усеченный, надстроенный, сплошной или полый {таблицы XXXIII, XXXIV}, имеет 180 сторон, т. е. линий, из которых 60 надстроены при возникновении пятиугольных пирамид, и 60 — при установлении треугольных

⁶⁷Эти «телесные шестиугольники» не являются плоскими, хотя они и составлены из 6 равносторонних треугольников, принадлежащих трем смежным пятиугольным пирамидам. Сам Лука Пачоли ниже называет эти шестиугольники «смятыми».

⁶⁸Здесь Лука Пачоли не точен — в образовании «смятых» телесных углов участвуют не только «ребра» исходного додекаэдра, но также и боковые «ребра» надстроенных на нем пятигранных пирамид. В вершине такого угла сходятся, перемежаясь, по три «ребра» каждой из двух разновидностей.

пирамид; а остальные 60 служат сторонами оснований каждой из указанных пирамид, каковые суть пятиугольные и треугольные. Это тело, будучи построенным, составлено из внутреннего плоского усеченного додекаэдра, который разум постигает только воображением, и 32 пирамид, из которых 12 будут пятиугольными, одинаковой между собой высоты, и 20 — треугольными, тоже одинаковой между собой высоты. Основаниями этих пирамид служат плоскости названного усеченного додекаэдра, соответственно треугольное — в треугольной пирамиде, и пятиугольное — в пятиугольной пирамиде.

Положенное на плоскость, оно всегда стоит на 6 опорах, т. е. пирамидальных конусах; причем один из них будет конусом пятиугольной пирамиды, а остальные 5 — конусами треугольных пирамид. Тот факт, что эта опора является ровной, при взвешенном рассмотрении представляется неправдоподобным; но это так, Светлейший герцог, и величайшая абстракция глубокой науки постигает его, не давая мне лгать. Его измерение возводится тончайшей практикой алгебры и алмукабалы до редкой отметки, а в нашем сочинении лучше показать легкий путь, которым его можно постичь. И схожим образом выполняются все трудные измерения в усеченном икосаэдре, где перемежаются шестиугольники и пятиугольники.

Глава LIII. О теле с 26 основаниями и его происхождении, плоском — сплошном или полом; и о надстроеном — сплошном или полом

Еще одно тело, Светлейший герцог, заметно отличается от уже названных, — это так называемое тело с 26 основаниями {таблицы XXXV, XXXVI}⁶⁹, которое изящнейшим образом отклоняется от них в своем начале и порождении. Из этих оснований 18 являются квадратами, равносторонними и равноугольными, и 8 — треугольниками, также равносторонними и равноугольными. Оно имеет 48 сторон или линий и 96 плоских углов, из которых 72 являются прямыми, относящимися к 18 квадратным основаниям, и 24 — острыми, относящимися к 8 равносторонним треугольникам. Его 96 углов соединяются в композиции, образуя 24 телесных угла, каждый из которых состоит из одного плоского угла в треугольнике и трех прямых углов в квадратах. Из его 48 линий 24 будут общими для треугольников и квадратов, и когда [квадраты] соединяются вместе должным образом, из них по необходимости получаются 8 треугольников, как в других они получались усечением, о чем сказано выше. Это тело возникает, когда однородный гексаэдр обрезается во всех своих частях, как его материальная форма легко

⁶⁹ Это тело сегодня принято называть *усеченным ромбикубоктаэдром*.

показывает глазу⁷⁰. И его знание является полезнейшим во многих рассматриваниях и приложениях, особенно в архитектуре. Вот что следует заметить об этом плоском теле, сплошном или полом.

О надстроенном теле, сплошном или полом. Тело с 26 основаниями, сплошное или полое, надстроенное {таблицы XXXVII, XXXVIII}, получает для своего построения 144 линии, каковые составляют в нем, следуя возможным требованиям, образуя 288 плоских углов и 26 телесных надстроенных пирамидальных, из которых 18 содержат по 4 плоских острых угла, и 8 — по 3 острых. Это тело составляется из 26 пирамид, среди которых 18 четырехугольных и 8 треугольных, и все они расположены снаружи и доступны взгляду, а также из предыдущего сплошного плоского тела с 26 основаниями, находящегося внутри и познаваемого только воображением. Его 26 оснований соответственно служат основаниями вышеупомянутых 26 пирамид, 18 квадратных — в 18 четырехугольных пирамидах, и 8 треугольных — в 8 треугольных пирамидах. И как бы мы ни положили его на плоскую поверхность, оно всегда будет опираться на три точки, т. е. пирамидальных конуса. Вот чем опыт, касающийся его материала, удовлетворяет зрение.

Глава LIV. О теле с 72 основаниями, плоском — сплошном или полом

Среди них допустимо, Светлейший герцог, поместить тело с 72 основаниями, которое наш мегарский философ подробно описывает в предложении 14 [=17] своей книги XII {таблицы XXXIX, XL}. Это тело хотя и имеет плоские боковые и угловые основания неправильной формы, не является зависимым и производным от какого-то правильного тела, однако строится и создается, как указывает в данном месте наш философ, на основе двенадцатиугольной фигуры с 12 равными сторонами. Среди его оснований 48 четырехугольников, неравносторонних и неравноугольных, и только две их противоположные стороны, вытянутые к одному или другому полюсу, равны друг другу; остальные 24 основания — это одинаковые неравносторонние треугольники. Из них 12 расположены вокруг одного из конусов, и 12 — вокруг другого, и каждый треугольник имеет две равные стороны, а именно те, которые протянуты от нижнего полюса к верхнему.

Из этой фигуры всегда можно образовать надстроенную, как это делалось в других случаях, но из-за неоднородности ее оснований такая наука будет сложна, хотя бы глазам и предстало опосредованное изящество. Она породит 72 пирамиды согласно числу 72 ее оснований,

⁷⁰ Оно же может быть получено и усечением октаэдра.

каковые пирамиды будут соответствовать внутренним воображаемым [основаниям]. Материальный вывод формы этого надстроенного тела оставляем читателю, интеллект которого мне не доверяет.

И это [тело] с 72 основаниями часто используется архитекторами при строительстве зданий, поскольку эта форма весьма удобна там, где нужно сделать кафедры или другие своды, иначе сказать — купола. И пусть не всегда в точности, но все же эти здания строились на основе простых принципов, и их членили и поворачивали всевозможными способами сообразно тому месту, где они должны были стоять. В их расположении и постройке проявляется наилучшее соответствие различных частей, и таков бесценный античный храм Пантеон, а ныне — Ротонда, служащая украшением всего христианского мира. Он выстроен с таким тщанием в соблюдении пропорций, что свет из единственного верхнего отверстия превосходно и ярко освещает все доступное пространство (*el tende*). Я пропущу многие другие знаменитые и славные города, такие как Флоренция, Венеция, Падуя, Неаполь и Болонья, в которых находятся многочисленные строения, церковные и светские, малые и большие, и не буду говорить о том, как они построены. И в Вашем Милане в достойной церкви Сан-Скеттро есть прекрасная часовня, часть которой была разрушена и восстановлена с сохранением той же выпуклости стены, и все ее грани соединены розеткой, украшающей доступное пространство. И в Вашем верном и священнейшем храме делла Грации у кафедры (*tribuni*) при главном алтаре и по бокам ни одна часть не схожа с другими, и они весьма привлекательны соединением своих граней.

И хотя многие создают и используют формы по своему усмотрению, не имея представления ни о Витрувии, ни о другом архитекторе, они занимаются искусством, не зная его: так АРИСТОТЕЛЬ сказал о грубых крестьянах, что они *solegizant et nesciunt se solegizare*, ибо они *utuntur arte et nesciunt se uti*⁷¹. Ведь и портной, и сапожник пользуются геометрией, не зная, что она такое. Также и каменщики, плотники, кузнецы и другие ремесленники используют меру и пропорцию, не зная ее, ведь часто говорится, что все состоит из числа, веса и меры.

Но что мы скажем о современных зданиях, в своем роде упорядоченных и построенных по разным и различным моделям, если они выглядят привлекательными, пока невелики⁷², но потом, в сооружении, они не выдерживают веса и не простоят тысячелетий, скорее рухнут на третьем [столетии]? Из-за плохого качества затраты на их ремонт превышают затраты на строительство, так что обходятся они доро-

⁷¹ «Говорят неправильно и не знают, что говорят неправильно; пользуются искусством и не знают, что пользуются» (лат.).

⁷² Пока представлены заказчику в масштабных моделях.

го. Они называют себя архитекторами, но я никогда не видел у них в руках выдающейся книги нашего достойнейшего архитектора и великого математика Витрувия, который составил трактат *Об архитектуре* с наилучшими описаниями каждого сооружения. И те, кому я дивлюсь, пишут на воде и строят на песке, наскоро растратив свое искусство: ведь они являются архитекторами лишь по имени, ибо не ведают разницы между точкой и линией и не знают различия между углами, без чего невозможно хорошо строить. Подтверждением этому, как говорит знаменитый Витрувий, служат большая радость и удовлетворение, которые испытал ПИФАГОР, когда на основе известной науки открыл истинную пропорцию двух прямых линий, охватывающих прямой угол, за что и принес великую жертву богам, заклав сто быков. И этот угол примечателен тем, что он никогда не может измениться⁷³, и превосходные геометры называют его углом справедливости, потому что, не зная его, нельзя отличить хорошее от плохого ни в одном нашем деле, раз без него нельзя ничего точно измерить. И вот современные башмачники в своих строениях нисколько не следуют прямой и обязательной античной норме, не полагают никакого предела своей глупости, порицая — будто это никого не касается — тех, кто, с их точки зрения, напрасно возвращается к истинному и древнему способу. Однако есть и такие, кто восхищается нашими математическими дисциплинами, внедряя истинное руководство всеми постройками в согласии с сочинением вышеупомянутого Витрувия. Отклонение от него заметно, если посмотреть, каковы наши строения, как церковные, так и светские: какое искривлено, а какое перекошено. И все же девиз Вашей Светлости и его действия замечательным образом сходятся на том, что всякая кривизна будет выпрямлена.

Продолжая уже начатое, скажу, что Ваш Милан не менее привлекателен, нежели Флоренция, однако неприглядность и неумелость портят всякое впечатление, вновь обретенное его правителями. И в самом деле, лучше спать, нежели видеть разглядываемое тысячей глаз, как это легко показал ваш близкий родственник, блистательный герцог Урбинский в восхитительной постройке своего достойного вышеупомянутого дворца. И это происходит при поддержке тех, кто обратил к худшему ими же сказанное и продокументированное.

Однако о названном теле сказано достаточно.

⁷³В том смысле, что всякий острый угол может стать больше или меньше, оставаясь при этом острым, и всякий тупой — тоже, но прямой угол внутри своего вида единственен и неизменен, и он не может измениться без того, чтобы перестать быть прямым.

Глава LV. О том, как можно строить другие тела, и о бесконечном числе их форм

Мне не кажется нужным, Светлейший герцог, распространяться более о названных телах, хотя этот процесс уходит в бесконечность благодаря непрерывному и последовательному, как эстафета из рук в руки, отрезанию их телесных углов, в силу чего множатся их различные формы. И это само по себе — поскольку путь для названных тел открыт — облегчает продвижение, ведь сказано «*Quod facile est inventis addere*», что означает «Нетрудно добавлять к открытым вещам»; и потому, прибавляя и присоединяя больше или меньше к указанным телам, легко прийти к лобому предложенному. Все это мы рассмотрели с целью показать, как [свойства] этих пяти правильных тел всегда переходят на зависимые тела в силу их сходства с пятью простыми, из коих составляются любые тела. По этой причине, как сказано выше, ПЛАТОН был вынужден приписать пять превосходных правильных форм пяти простым телам, т. е. Земле, Воздуху, Воде, Огню и Небу, как это повсеместно следует из его *Тимея*, где идет речь о природе Вселенной.

Элементу земли он приписал кубическую форму, т. е. форму гексаэдра, считая, что при движении никакая другая форма не нуждается в большем усилии. А среди всех элементов какой, кроме Земли, будет более неизменным, неподвижным и прочным? Фигуру тетраэдра он придал элементу огня, потому что в полете он образует пирамидальную форму, которая выглядит подобной нашему огню — ведь мы видим его ровным у основания, широким и однородным, так что его пламя завершается остроконечно, как конус любой пирамиды. Форму октаэдра он приписал воздуху, ведь как воздух при малом движении следует за огнем, так и пирамидальная форма по склонности к движению следует за пирамидой. Фигуру с 20 основаниями, т. е. икосаэдр, он предназначил воде, ведь поскольку она ограничена большим числом оснований, чем какая-либо иная, кажется, будто она быстрее собирается в сферу, следуя движению тела, проливающегося скорее вниз, нежели вверх. А форму из 12 пятиугольников он приписал небу, вместителищу всех вещей. Это додекаэдр, подобный вместителищу и пристанищу всех остальных четырех правильных тел, что очевидно при вписывании их одно в другое. И еще, как говорит АЛКИНОЙ⁷⁴ о *Тимее* ПЛАТОНА, подобно тому, как на небе имеется 12 знаков зодиака, каждый из которых делится на 30 равных частей, так что весь годовой оборот равен 360°, так и додекаэдр имеет 12 пятиугольных оснований, каждое из которых расчленяется на 5 треугольников, сходящихся к точке посередине, и всякий из этих треугольников — на 6 разносторон-

⁷⁴Алкиной — греческий философ II в., автор «Учебника платоновской философии».

них, так что в каждом из оснований имеется по 30 треугольников, а всего их 360, как и в зодиаке.

И все эти формы весьма восхвалял знаменитый философ Халкидий, комментатор *Тимея*, а также МАКРОВИЙ, АПУЛЕЙ⁷⁵ и многие другие, ведь они и в самом деле достойны всяческой похвалы по причинам, неотъемлемым от их конструкции и указывающим на достаточность как этих пяти форм, так и пяти простых тел, и на невозможность существования других, кроме этих пяти; и как число названных простых [тел] не может увеличиться в природе, так и к пяти указанным правильным [формам] невозможно добавить иные с равными основаниями, сторонами и углами и вписанные в сферу так, чтобы если ее касался один угол, то касались бы и все остальные. И если бы в природе было бы возможным добавить шестое простое тело, то вышло бы, что Верховный Творец неосторожно захотел, чтобы число его творений было меньше должного, и неблагоприятно будет осуждать его за то, что он с самого начала не создал всего необходимого. Именно поэтому, а не по иным мотивам, ПЛАТОН, рассматривая [эти формы], как сказано, приписал их каждому из простых [тел], обосновав это указанным образом как прекрасный геометр и глубочайший математик. Видя, что какую-либо иную форму помимо пяти указанных, вписанную в сферу и имеющую равные стороны, основания и углы, нельзя ни представить, ни образовать, как показано в предпоследнем предложении книги XIII⁷⁶, он, как нам кажется, вполне удачно и небезосновательно доказал, что они соответствуют пяти простым [телам], и от них зависит всякая иная форма. И хотя только эти пять форм называются правильными, из них не исключается сфера, наиправильнейшая из всех, из которой возникают все прочие тела, как из самой высокой причины — все прочие причины. В ней нет никакого разнообразия, но она — единство всего и в каждом месте имеет начало и конец, правое и левое. Ее форма служит причиной себя, и она последовательно кладет конец тем зависимым [телам], о которых мы говорили, а затем всем остальным продолговатым телам, длина которых больше их ширины.

Глава LVI. О сферическом теле и его построении

Сфера многими определяется как причина себя, и особенно ДИОНИСИЕМ⁷⁷, достойным математиком. Наш автор⁷⁸ кратко описывает

⁷⁵Халкидий — римский неоплатоник, перевел на латинский язык и комментировал «Тимей» Платона. Макровий — римский неоплатоник конца IV — начала V в. Апулей — римский философ и писатель II в., комментатор Платона.

⁷⁶В редакции Гейберга это заключение не имеет номера.

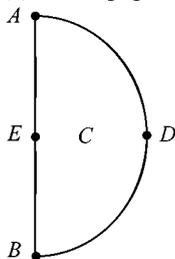
⁷⁷Имеется в виду Псевдо-Дионисий Ареопагит, христианский богослов, один из основоположников апофатического богословия.

⁷⁸То есть Евклид.

ее в своей книге XI, и это описание влечет за собой все последующие, когда он говорит: внутренность половины круга создает сферу.

Сфера есть то, что охватывается внутренностью дуги обвода половины круга {таблица XLI}. Всякий раз берется полукруг с неподвижной линией диаметра, и его дуга совершает оборот и возвращается на то же самое место, с которого начала двигаться; и вот — то, что охватит данный полукруг на этой неподвижной линии в своем полном обращении. Так описанное тело называется сферой, и ее центром будет центр названного полукруга, совершившего такой оборот.

Демонстрация данного определения. Пусть полукруг C построен на линии AB , и его центр есть E , и его дуга ADB будет частью окружности. Я утверждаю, что зафиксировав линию AB , служащую диаметром данного полукруга, и повернув вокруг нее этот полукруг (причем можно начать с точки D , уйти вниз и вернуться сверху к неподвижной дуге с точкой D , или же наоборот, уйти вверх и вернуться снизу к дуге с точкой D , завершив оборот названного полукруга), мы получим указанное сферическое тело, т. е. сферу. Для примера можно представить, что полукруг проходит сквозь вырезаемый материал; но буквально это не создает тела: ведь то, что описывает дуга, не есть внутренность, ибо сама она является линией без ширины и глубины. Вот что сказано о происхождении сферы.



Глава LVII. Как внутри сферы размещаются все 5 правильных тел

В этой сфере, Светлейший герцог, представим себе все 5 правильных тел следующим образом. Первым будет тетраэдр: на ее поверхности, которая ее раздевает или одевает, отметим или вообразим 4 равноудаленные друг от друга точки и соединим их 6 прямыми линиями, которые по необходимости пройдут внутри сферы, образовав в точности названное выше тело. И если бы кто в воображении обрезаł его со всех сторон с помощью плоской поверхности, следуя протяжению названных прямых линий, он обнажил бы в точности названный тетраэдр. Как будто бы — так другие научатся лучше — данная сфе-

ра была камнем для бомбарды, и на ней отметили 4 названные точки равноудаленными метками, а затем обработали, т. е. обтесали ее своими инструментами, сохранив эти 4 точки, и весь этот камень стал бы в точности тетраэдром. Схожим образом на данной сферической поверхности отмечаются 8 равноудаленных друг от друга точек, и они соединяются 12 прямыми линиями; тогда в воображении в данной сфере разместится второе правильное тело, называемое гексаэдром, т. е. кубом и имеющее фигуру дьявольского инструмента — игральной кости. Эти точки так же отмечаются указанным способом на снаряде для бомбарды, и каменотес соединит их тем же способом, что и раньше, и тогда ядро будет усечено до кубической формы. Так же на данной поверхности отмечаются 6 точек, все на равном удалении друг от друга, как было сказано, и если кто их соединит или, можно сказать, свяжет 12 прямыми линиями, в данной сфере будет построено в точности третье правильное тело, называемое октаэдром. Сделаем это на данном камне, и каменотес высечет из ядра тело с 8 треугольными основаниями. И если будут отмечены 12 точек, соединенных 30 прямыми линиями, в данной сфере будет сходным образом размещено четвертое тело, называемое икосаэдром. И каменотес также обтешет камень до тела с 20 треугольными основаниями. А когда 20 точек отмечены указанным способом и соединены 30 прямыми линиями, в данной сфере строится пятое и благороднейшее правильное тело, называемое додекаэдром, т. е. тело с 12 пятиугольными основаниями. И каменотес сделал бы из названного ядра такую же форму. И вот все они в воображении будут схожим образом размещены в сфере, так что угловые точки расположатся на сферической поверхности, и если один угол коснется сферы, то тотчас же коснутся и все прочие; и никак невозможно, чтобы один касался без другого, когда данное тело размещено в сфере.

И по этой безошибочной науке, как мы ее употребили, Ваша Светлость сможет при случае развлечься с каменщиками и тем самым доказать их незнание, приказав им сделать из названного простого камня форму с обтесанными сторонами и равными углами, не схожую ни с одной из пяти правильных; к примеру, велев им сделать капитель, базу или гусек для какой-нибудь колонны, чтобы они были с 4 или 6 равными гранями, но чтобы при этом та грань, что из 4, не была треугольной, или те, что из 6, не были квадратными. Или же чтобы из 8 и из 20 граней ни одна не была треугольной, а из 12 граней ни одна не была пятиугольной, — ведь все это невозможно. Но эти дерзкие хвастуны обещают *Roma e Toma, maria et montes*⁷⁹, ибо многие не подозревают, что они не здоровы, и не лечатся от своего неумения, вопреки моральному поучению, которое говорит: «Ne pudeat quae nescieris

⁷⁹ «Рим и все остальное (искаж. «Roma et omnia»), моря и горы» (лат.).

te velle doceri»⁸⁰. Точно так же одному плотнику поручили работу, а он, не найдя рубанка, пообещал приладить одно к другому. А другой плотник сказал, что его угольник слишком велик, чтобы выверить по нему малый, предполагая, что прямые углы способны меняться. Еще один установил две одинаковые рейки в форме буквы *tau*, т. е. Т, и потом не один час прилаживал их на глазок. Бывали и другие истории в таком же духе.

Одна из них произошла во время строительства дворца доброй памяти графа Джиролимо в Риме, в присутствии самого графа. Когда шло обсуждение строительства, в котором участвовали многие достойные представители разных факультетов, там среди прочих находился известный живописец Мелоццо да Фрулли; и чтобы дать удовлетворение спекуляциям, которым предавались Мелоццо и я, граф решил сделать некую капитель по одной из этих форм, мы же не обсудили с графом, в чем состоит трудность, но лишь сказали, что это дело достойное. В ответ на такое наше заявление граф призвал к себе мастера и рассказал, что тому следует сделать. Тот ответил, что это небольшая работа и что он выполнял ее много раз, а потому граф засомневался, столь ли это достойное дело, как мы его представили. Мы же, продолжая настаивать на том же самом, открыто заявили, что он не сделает этого из-за невозможности, и, обращаясь к каменщику, который при этом присутствовал, вновь попросили его сделать это. Тогда тот, почти осмеянный, кратко взвесил «да» и «нет» и заявил, что всегда готов приняться за дело. Граф спросил его: «Ну, а если ты его не выполнишь, что бы ты хотел потерять?». Он кратко и неплохо ответил: «Синьор, гораздо больше, нежели тот заработок, которым оценила меня Ваша Блистательная Синьория». И остался этим доволен. Ему предложили 20 дней сроку, а он сказал, что хватит 4; но вышло так, что он запросил много мрамора и приписал 0 на абаке. В итоге граф так и не заставил его выполнить эту работу не в ущерб камням. Он остался посрамленным, но не успокоился, пожелав узнать источник предложенного задания. Выяснив, что это был монах, он застал на меня немалую обиду, а нашедши, сказал: «Мессир, мессир, я не прошу вам этой несправедливости, если вы не научите меня, как это делать». Я предложил ему приходить, сколько он хочет дней, и еще больше, пока я в Риме, не был с ним грубым и открыл ему эти и другие касающиеся его вещи; он же любезно решил, что меня с ним свели небеса. И вот, обращаясь к Вашей Светлости, я говорю, что в схожих случаях есть повод замечать и другие ошибки, ведь к вам приходят и не такие плотники, и почти каждый презирает остальных.

⁸⁰ «Не стыдно тому, кто знает, чего он не знает». — Дистихи Катона, IV, 29.

Так уже поступил ГИЕРОН с поэтом СИМОНИДОМ⁸¹, как пишет ЦИЦЕРОН в книге *De Natura Deorum*. Этот СИМОНИД хвастливо пообещал за один день точно сказать, что бог есть, утверждая, что это вовсе не так трудно, как считают другие. По прошествии этого срока ГИЕРОН спросил его, нашел ли он бога; тот сказал, что нет, и ему нужно еще прибавить времени. В обоих случаях тот, кто рассчитывал на краткость, в итоге попросил отодвинуть срок, признав, что первого ему не хватило, и остался в замешательстве вместе со своим хвастовством.

Вот что сказано о размещении этих тел в сфере.

Глава LVIII. О продолговатых телах, у которых длина или высота больше ширины

Следующими, Светлейший герцог, для полноты сведений в этом нашем трактате надо упомянуть продолговатые тела, т. е. те, у которых длина или высота больше ширины, каковыми бывают колонны и пирамиды. Имеется много видов как тех, так и других, и потому сначала мы поговорим о колоннах и их возникновении, а потом — о пирамидах.

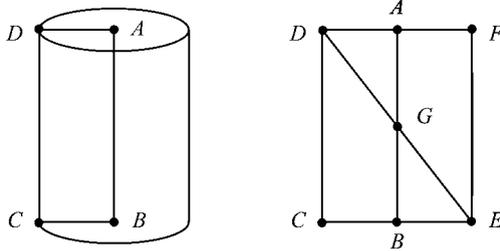
Колонны бывают двоякие, а именно круглые (*rotonde*) и многогранные (*laterate*). Так, среди плоских фигур одни являются криволинейными, и это такие, которые ограничены кривыми, т. е. изогнутыми линиями, а другие являются прямолинейными, и это такие, которые ограничены прямыми линиями. Круглая колонна — это тело, находящееся между двумя равными круглыми основаниями, параллельными между собой {таблица XLII}. Наш философ определяет ее в книге XI так: круглая телесная фигура равного по высоте поперечника, основания которой суть два плоских круга на концах, — это то, что охватывается прямоугольным параллелограммом с неподвижной стороной, прилежащей к прямому углу, когда его плоскость совершает оборот и возвращается на исходное место. Такая фигура называется круглой колонной. И еще: у круглой колонны, у сферы и у круга один и тот же центр⁸².

К примеру, пусть имеется параллелограмм $ABCD$, т. е. четырехугольная плоскость с параллельными сторонами [и прямыми углами]. И пусть при неподвижности стороны AB весь параллелограмм совершает полный оборот и возвращается на свое место, откуда он начал двигаться. Телесная фигура, которую описывает параллелограмм в своем движении, называется круглой колонной, и основания ее суть

⁸¹Симонид Кеосский (556–468 до н. э.) — древнегреческий лирический поэт.

⁸²Имеются в виду сфера, описанная около кругового цилиндра, и круг, вращением которого вокруг его диаметра эта сфера образуется.

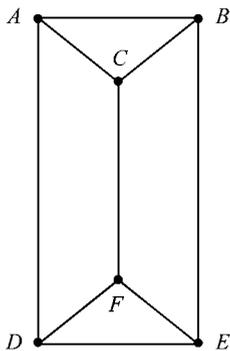
два круга. Точка B является центром, а другим кругом будет тот, который создает линия DA в своем движении, т. е. вращении, и его центр есть точка A . Осью этой колонны служит названная линия AB , которая была закреплена при движении параллелограмма. И если мы представим себе параллелограмм $ABCD$, когда он перешел в своем вращении на место $ABEF$, и соединим его с местом, из которого он начал двигаться, следуя продолжению плоской поверхности, в соединении получится параллелограмм $DCEF$, в котором мы проведем диаметр DE , который будет также диаметром колонны.



И сказано, что у колонны, сферы и круга будет один и тот же центр, подразумевая, что они имеют один и тот же диаметр. К примеру, уже сказано, что DE есть диаметр данной колонны, и пусть диаметром сферы и круга тоже будет линия DE , тогда они necessarily имеют тот же самый центр, что и данная колонна. Линия DE делит линию AB в точке G , и G будет центром колонны, ведь она делит на равные [части] ось колонны и диаметр колонны; а это доказывается по предложению 26 книги I, ведь углы при G равны по предложению 15 книги I, а углы при A и при B — прямые по предположению, и линия AD равна линии BE ; и вот DG равна EG , и AG равна GB . И еще углы C и F — прямые. Теперь из точки G соединением DG — и в результате на линии DE — строится круг, который проходит через точки C и F по обратному к первой части предложения 30 [=31] книги III. Итак, точка G есть центр круга, диаметр которого является диаметром колонны, но также и диаметром сферы, и потому утверждается, что всякий прямоугольный параллелограмм в круге и всякая колонна в сфере являются вписанными. И так ясно, что в названном определении круглой колонны предложена теорема нашего философа, и это условие является достаточным. Теперь мы, как обещали, поговорим о многогранных колоннах.

Глава LIX. О многосторонних колоннах, и сперва о трехсторонней

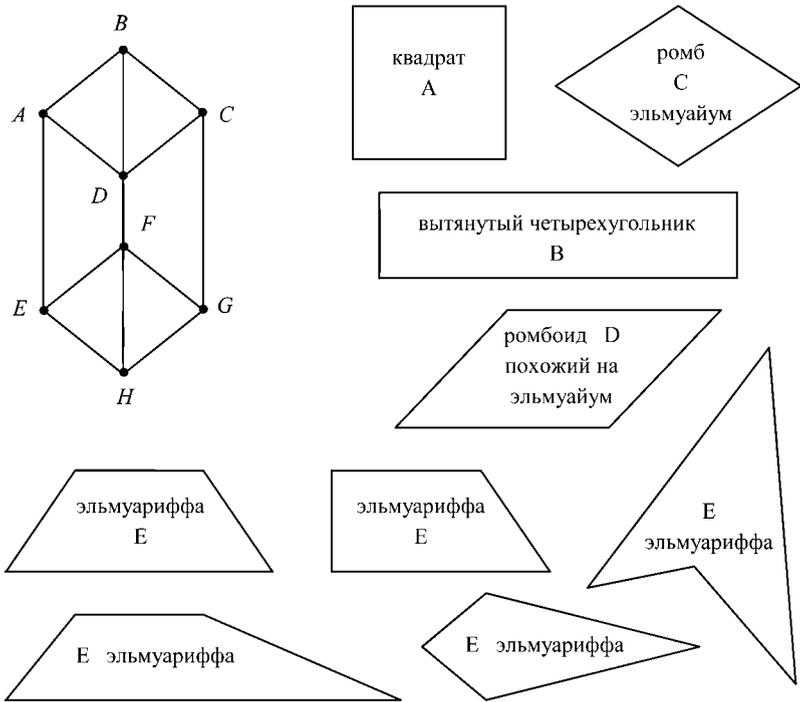
Другим видом, т. е. сортом колонн являются многосторонние. Из них первой по порядку идет треугольная {таблицы XLIII, XLIV}, у которой ее основания, верхнее и нижнее, суть два параллельных между собой треугольника, согласно высоте колонны, как она начерчена, где треугольник ABC является верхним, а треугольник DEF является нижним. Схожей с ней фигурой, говорит наш автор, является тело, называемое призмой (*seratile*), схожее с кровлей дома, имеющей 4 ската, из которых только два сходятся по общему коньку, как показывает глаз. Она может иметь основания равносторонние [и неравносторонние]. В такой колонне 3 ее грани всегда являются параллелограммами, с 4 сторонами и прямыми углами; а названная телесная призма охвачена 5 плоскостями, из которых три будут четырехугольными и две — треугольными.



Глава LX. О четырехсторонней колонне

Второй сорт многогранной колонны — четырехсторонняя {таблицы XLV, XLVI}, т. е. та, которая также имеет два четырехугольных основания; а четыре другие плоскости окружают ее [по бокам], и противоположные четырехугольники [оснований] параллельны между собой. И они бывают как равносторонними, так и неравносторонними, следуя устройству оснований, ведь плоские четырехсторонние прямолинейные фигуры бывают 4 сортов. Первая называется квадратом, и у нее все стороны равные и углы прямые, как показано на фигуре А. Вторая называется вытянутым четырехугольником, и у нее противоположные стороны равны и углы также прямые, но длина у нее больше ширины, как показано на фигуре В. Третий сорт называется *эльмуайум*, и это равносторонняя, но не прямоугольная фигура, и

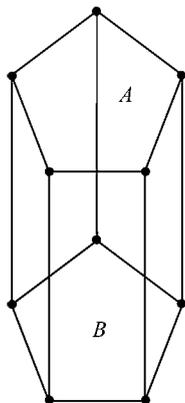
иначе она называется ромбом, какова фигура С. Четвертый сорт называется *похожий на эльмуайум*, а по другому имени — ромбоид, и у него противоположные стороны равны и между собой параллельны, но углы не прямые, как показывает фигура D. Все прочие фигуры, имеющие 4 стороны, называются *эльмуариффа*, т. е. неправильные, каковы фигуры, обозначенные E. Следуя этому различению оснований, могут быть различные четырехсторонние колонны, но нужно понимать, что основания у них по высоте всегда будут параллельными между собой. И одни из них мы можем назвать правильными по их основаниям, а другие — неправильными, т. е. эльмуариффами.



Глава LXI. О пятигранной колонне

На третьем месте идет пятиугольная колонна таблицы XLVII, XLVIII, т. е. колонна с 5 гранями, как на фигуре *AB*, где каждая грань — это четырехугольник, т. е. четырехсторонник. И основаниями таких колонн всегда служат два пятиугольника, т. е. две прямолинейные фигуры с 5 сторонами, т. е. углами, ведь во всех прямолинейных

фигурах число углов соответствует числу их сторон; и иначе не может быть.



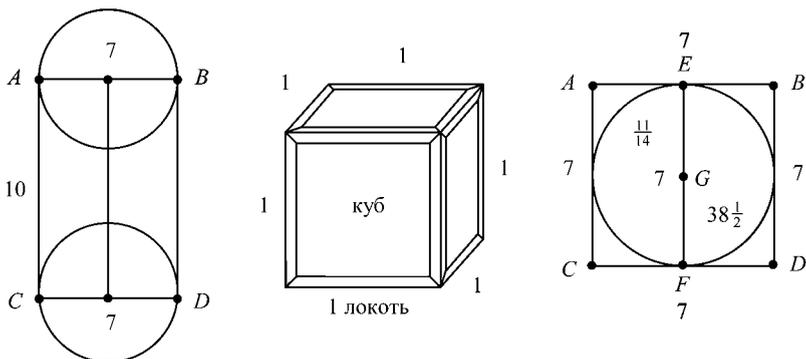
И еще она может быть равносторонней и неравносторонней, в соответствии с дозволенными основаниями, как уже говорилось для случая четырехсторонних колонн. Ведь одни пятиугольники являются равносторонними и равноугольными, и другие — неравносторонними и, следовательно, неравноугольными, но всякий равносторонний пятиугольник, имеющий 3 равных угла, по необходимости будет равноугольным, как показано в предложении 7 книги XIII. Это сказано, поскольку пятиугольник может иметь равные стороны и два равных между собой угла, но не быть весь равноугольным. И эти два пятиугольника, верхний и нижний, также оказываются параллельными по их высоте в этой колонне, будь эта колонна по желанию равносторонней или неравносторонней. И по сему, Светлейший герцог, виды многогранных колонн могут возрастать до бесконечности согласно разнообразию прямолинейных фигур с большим или меньшим числом сторон; однако всякая многогранная колонна имеет два основания, верхнее и нижнее, и они по необходимости будут одинаковыми прямолинейными фигурами, совпадающими по числу сторон, — и не может выйти так, что одна будет треугольной, а другая четырехугольной. И они могут по-разному формировать колонну, и иногда они будут равносторонними, а иногда неравносторонними, но при однородности колонны они будут равносторонними и равноугольными между собой. По этой причине я не считаю нужным больше о них говорить, надо лишь зафиксировать в памяти, что их наименование всегда производится от оснований — так, как называются основания. К примеру, если основания будут треугольными, как это было сказано выше о телесной призме, колонна будет треугольной; и если они будут четырехугольными, т. е. четырехсторонними, она будет называться четырехугольной; и если пятиугольными — пятиугольной; и с 6 сторонами будет звать-

ся шестиугольной {таблицы XLIX, L}, и так далее. Но каковы бы ни были основания по количеству [сторон], всегда во всякой колонне они будут прямоугольными четырехугольниками. Это условие предстает глазам в материальных формах, которые для названных чисел изображены на таблице. И еще — под каждой из них на плоской фигуре в перспективе, как это может видеть Ваша Светлость.

Глава LXII. О способе измерять все виды колонн, и сперва о круглой

Теперь пора предъявить способ измерения для всякого сорта колонн. Они полностью описаны в нашем сочинении, тем более что к тому меня побудил знак Вашей Светлости; и первый — для всех круглых колонн {таблица LI}, поскольку для них имеется общее правило. Сначала одно из ее оснований превращается в квадрат приближенным способом, найденным благородным геометром АРХИМЕДОМ; этот способ описан в его книге *О квадратуре круга*, а в нашем сочинении приведено его доказательство. Он состоит в следующем: находится диаметр основания, умножается на себя, от произведения берется $\frac{11}{14}$, т. е. одиннадцать четырнадцатых, и результат умножается на высоту колонны, так что последнее произведение будет телесной массой всей колонны.

К примеру, для лучшего усвоения сказанного, пусть имеется круглая колонна $ABCD$, и ее высота AC или BD равна 10, а диаметры обеих оснований AB и AD равны 7. Я говорю, что для квадрирования этой и всякой подобной ей колонны берется один из названных диаметров, AB или CD , что безразлично, поскольку они равны, т. е. составляют 7; и это 7 надо умножить само на себя. Получится 49, и от него берется $\frac{11}{14}$, что дает $38\frac{1}{2}$. Его следует умножить на высоту или длину всей колонны, т. е. на BD или AC , каковые положены равными 10. Получится 385, и такова будет вся вместимость, т. е. весь телесный воздух названной колонны. И по случаю я хочу сказать, Светлейший герцог, что если эти числа означают локти того сорта, какой нам захочется, в ней будет 385 кубов {таблицы VII, VIII}, имеющих по всякому направлению один локоть: локоть по длине, локоть по ширине и локоть по высоте, как показывает фигура сбоку. И если эти числа означают футы, то будет то же, что сказано для локтей, и если ладони — будут ладони, и так далее. Разложив данную колонну на кубы, мы их получим 385; и для понимания этого достаточно. Для квадратуры и обмера названных круговых оснований имеются многие другие способы, изложенные по порядку в нашем сочинении.



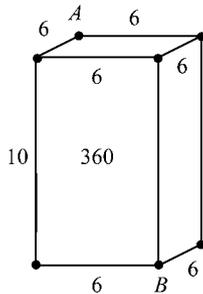
И названные $\frac{11}{14}$, т. е. 11 из 14 частей, берутся при умножении диаметра на себя в любом круге постольку, поскольку АРХИМЕДОМ найдено с хорошим приближением, что круг к квадрату своего диаметра будет как 11 к 14. Это значит, что если квадрат диаметра взять 14, то круг с разумной точностью будет 11. И несколько иначе, как видит глаз на приложенном чертеже, что круг меньше названного квадрата на те углы, которые остаются при удалении круга из квадрата; каковые углы составляют $\frac{3}{14}$ от всего квадрата, т. е. 3 из 14 частей. А 11 [частей] включены в площадь круга, что видно в квадрате $ABCD$, стороны которого равны диаметру круга, т. е. линии EF , которая делит его по середине, проходя через точку G — данный центр названного круга, как в начале своей книги I рассказывает наш философ. Вот что говорится о круглой колонне.

Глава LXIII. О том, как измерять все многогранные колонны

Показав способ измерения круглой колонны, перейдем к многогранным. Для них точно так же имеется общее правило, причем точное, и оно состоит в том, что всегда квадрится одно из ее оснований, какое захочется, и потом результат умножается на высоту или длину названной колонны. И это последнее произведение в точности равно ее телесной массе, т. е. вместимости, сколько бы у нее ни было граней, и всегда безошибочно.

К примеру, пусть имеется четырехгранная колонна AB , и ее высота равна 10, а стороны ее основания по каждому направлению равны 6. Я говорю, что сначала квадрится одно из этих оснований, и поскольку оно равностороннее, сторона умножается на себя, т. е. 6 на 6 будет 36, и это будет точная площадь основания. Теперь говорю, что этот результат умножается на высоту или длину всей этой колонны, каковая равна 10. Получится 360. И столько локтей или футов в точ-

ности будет содержать эта колонна таблицы XLV, XLVI, так же как выше говорилось о круглой.



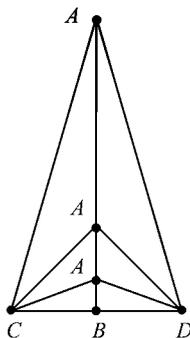
И если бы ее основания были неравносторонними или вовсе неправильными, они все равно квадратируются, следуя норме, описанной в нашем сочинении, и результат умножается на высоту, и это правило безошибочно в любом случае. И в приложении ко всем остальным будет служить то же самое правило, будь они треугольные, пятиугольные, шестиугольные, семиугольные и так до бесконечности; т. е., следуя его требованию, сначала нужно измерить основания: если они треугольные — по правилу для треугольных, если пятиугольные — по правилу для пятиугольных, и если шестиугольные — точно так же. Правила для этих форм и фигур распределены по нашему названному сочинению, каковое легкодоступно по многочисленности отпечатанных копий и по тому, как оно уже распространилось во вселенной, так что я не забочусь об их ином утверждении. И так мы можем покончить с названными колоннами и затем перейти к пирамидам.

Глава LXIV. О пирамидах и всех их разновидностях

Далее по порядку, Светлейший герцог, следует сказать о пирамидах и их разнообразии, и сначала о той, что называется круглой пирамидой, а затем последовательно обо всех других. И для полного сведения скажем с нашим философом в его книге XI, что круглая пирамида {таблица L} — это телесная фигура, охваченная прямоугольным треугольником, при неподвижности одной из его сторон, охватывающих прямой угол, а он совершает оборот так, что возвращается на то место, откуда он начал двигаться. И если неподвижная сторона равна вращающейся, фигура будет прямоугольной, если длиннее — остроугольной, если короче — тупоугольной. Ось данной фигуры есть фиксированная, т. е. неподвижная сторона, и ее основание будет кругом. И она называется пирамидой круглой колонны.

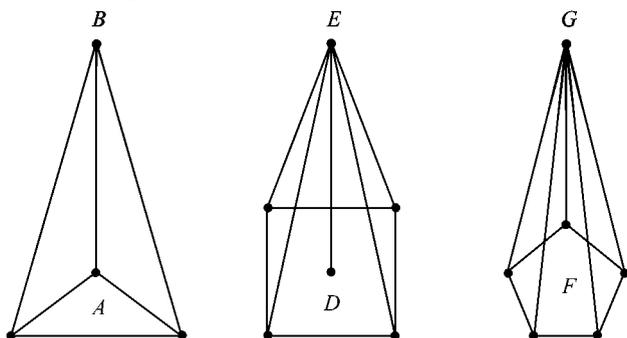
К примеру, для лучшего усвоения сказанного, пусть имеется треугольник ABC с прямым углом B , и пусть его неподвижной стороной

будет AB . При ее неподвижности обратим названный треугольник так, чтобы он вернулся на то место, откуда начал двигаться. И вот уже телесная фигура, описанная, т. е. построенная движением этого треугольника, — это и есть названная круглая пирамида. У нее имеются три разновидности: одна — прямоугольная, другая — остроугольная, третья — тупоугольная. И первая получается, если сторона AB равна стороне BC ; а когда линия BC при вращении перейдет на место линии BD так, что точка C попадет на точку D , должна будет получиться та же самая линия. И это понятно, поскольку теперь она соединяется с местом, из которого начала двигаться, сообразно прямоугольности. И эта как бы линия будет BCD . И поскольку по предложению 32 книги I и по ее же предложению 5 угол CAB равен половине прямого, угол CAD будет прямым, и поэтому такая пирамида будет называться прямоугольной пирамидой. Но если сторона AB длиннее стороны BC , пирамида будет остроугольной, поскольку теперь по предложению 32 книги I и по ее же предложению 19 [=18] угол CAB будет меньше половины прямого, и поэтому угол CAD будет меньшим прямого и острым. Так что данная пирамида — остроугольная. А если сторона AB короче стороны BC , угол CAB будет больше прямого по предложению 32 книги I и по ее же предложению 19 [=18], и весь CAD , двойной в сравнении с CAB , будет большим прямого и тупым. Такая пирамида — тупоугольная. И ось этой пирамиды — это названная линия AB ; а ее основание — круг, описанный линией BC , когда она обернулась вокруг центра B . И это — пирамида круглой колонны, т. е. той, которую производит параллелограмм на двух линиях AB и BC при неподвижной стороне AB , как это было сказано выше для круглой колонны. И о круглой пирамиде и ее разновидностях этого будет достаточно. Теперь речь пойдет о других [пирамидах].



Глава LXV. О многогранных пирамидах и их разновидностях

Многогранные (laterate) пирамиды, Светлейший герцог, бесконечны по сортам, подобно разнообразию тех колонн, от которых они происходят, как мы вскоре заключим. Но сначала вслед за нашим философом мы установим определение из его книги XI, где он говорит, что многогранная пирамида есть телесная фигура, заключенная между плоскостями и восставленная от одной плоскости к противоположной точке. И тем самым отмечено, что во всякой многогранной пирамиде все плоскости, которые ее окружают, исключая ее основание, поднимаются к точке, которая называется конусом пирамиды; и все такие боковые плоскости являются треугольниками, но основание в большинстве случаев треугольником не является, как изображены в линиях треугольная пирамида *A* с конусом *B*, четырехгранная пирамида *D* с конусом *E* и пятиугольная пирамида *F* с конусом *G*.

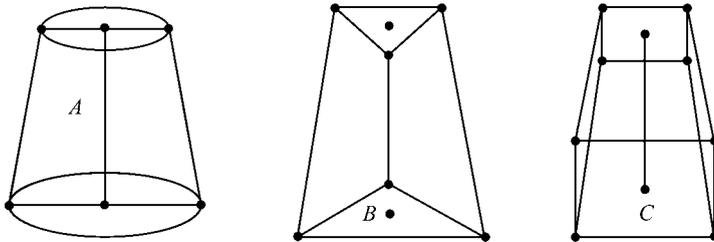


И все это лучше видно в их собственных материальных формах, сплошных и полых, на перспективных планах с номерами LI, LII, LIII, LIV, LV, LVI. И они производятся из многогранных колонн, о чем сказано выше, таким образом, что на одном из оснований многогранной колонны отмечается, т. е. воображается точка, и она соединяется прямыми линиями с каждым из прямолинейных углов другого противоположного основания этой колонны. Теперь будет точно построена пирамида этой колонны, имеющая столько же треугольных плоскостей, сколько в основании данной колонны было линий, т. е. сторон. Колонна и ее пирамида будут называться одним и тем же числом, так что если многогранная колонна будет трехсторонней, т. е. треугольной, то и ее пирамида будет называться треугольной; и если эта колонна будет четырехсторонней, то и ее пирамида будет называться четырехсторонней; и если пятиугольной — то пятиугольной, и так далее.

И утверждается, как только что было сказано о названных колоннах, что их виды могут множиться до бесконечности, следуя разнообразию и изменениям их прямолинейных оснований; и они, как мы

говорим, должны происходить из своих многогранных пирамид, так что всякой колонне, т. е. цилиндру, соответствует ее пирамида, круглая или многогранная. И эта точка, которая помечается на ее основании, не обязательно должна находиться в середине основания; но хотя это и не важно, все же если названные прямые линии выходят в точности из средней точки, такая пирамида называется прямой по отвесу, а другие называются наклонными, т. е. косыми {таблицы LVII, LVIII}.

Имеются также и другие пирамиды, укороченные, и это те, которые не доходят до точки конуса, но им недостает вершины, и они называются обрезанными, т. е. усеченными. По сортам их столько же, сколько и целых, и называются они круглыми или многогранными, и в линиях показаны круглая обрезанная *A*, укороченная треугольная *B*, усеченная четырехугольная *C*. Теперь настало время поговорить об их совокупном измерении.

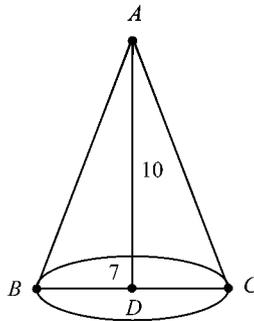


Глава LXVI. О способе и пути узнать меру всех пирамид

Верная и точная величина и мера всякой целой пирамиды, Светлейший герцог, будь она круглой или многогранной, получается из величины ее колонны следующим образом. Сначала мы найдем площадь, т. е. пространство основания той пирамиды, которую мы намереваемся измерить, следуя приведенному выше правилу отыскания телесной массы всей колонны, круглой или многогранной, и найденное умножим на ось, т. е. на высоту пирамиды: то, что получится, будет вместимостью всей ее колонны. И от этого последнего умножения мы всегда берем $\frac{1}{3}$, т. е. третью часть, и в точности такой будет телесная величина данной пирамиды, и всегда безошибочно.

К примеру, пусть имеется круглая пирамида *ABC*, основанием которой служит круг *BC* с диаметром 7, и ее высота *AD* равна 10. Я говорю, что сначала мы квадратуем основание, как это делалось выше для круглой колонны: ведь сказано, что колонна и пирамида имеют одно и то же основание и одну и ту же высоту. Имеем для плоскости основания $38\frac{1}{2}$, что умножается на ось *AD*, т. е. на 10, и получается

385 для вместимости всей ее колонны. Теперь я говорю, что от этого берется $\frac{1}{3}$. Получается $128\frac{1}{3}$, это и есть величина названной пирамиды.



И следует заметить о достигнутой точности, что в круглой колонне полученное число соответствует найденной к настоящему времени пропорции между диаметром и окружностью, и, как было сказано выше, между 11 и 14. Как сказано в соответствующем месте, эти числа не точны, но имеют малое отклонение, что найдено АРХИМЕДОМ. Но это не относится к сказанному о том, что круглая пирамида по величине составляет точно $\frac{1}{3}$ от ее круглой колонны, каковое соотношение является точным, хотя по неведению квадратуры круга результат и не может быть точно выражен в числах. И она составляет $\frac{1}{3}$. И названная колонна будет трехкратной, т. е. в три раза большей в сравнении со своей пирамидой, как доказано в предложении 9 [=10] книги XII.

Но все другие многогранные колонны могут быть точно измерены численно, если они имеют прямолинейные основания. И установленное для круглой должно наблюдаться схожим образом и во всех многогранных. Поскольку для них в предложении 6 [=7] книги XII доказывалось, что они являются трехкратными, т. е. в три раза большими своих пирамид. И этого сказанного об их измерении будет достаточно.

Глава LXVII. Как показывается, что многогранная пирамида составляет треть своей колонны

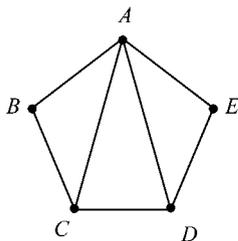
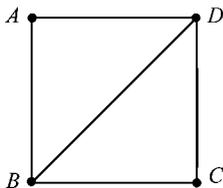
В предложении 6 [=7] книги XII, Светлейший герцог, наш философ заключает, что телесная призма — каковая является первым видом многогранной колонны, как было сказано выше, — делится на три равные пирамиды с треугольными основаниями, и, следовательно, названное тело является трехкратным в сравнении с каждой из них. Этим свидетельством показывается, что всякая пирамида есть треть своего

цилиндра, т. е. колонны. Отсюда и происходит данное выше правило, что от величины всей колонны берется $\frac{1}{3}$, что ясно видно в прямолинейной колонне, поскольку все они разделяются на столько телесных призм, на сколько треугольников могут быть разбиты их основания, и они всегда состоят из стольких [призм], как доказано в предложении 8 [=6] книги XII. И вот, четырехсторонняя колонна, основание которой, будучи четырехсторонним, разбивается на два треугольника проведенной в нем диагональю, каковая идет из одного угла в противоположный; и над этими треугольниками воображаются, а затем реально строятся две телесные призмы. И поскольку каждая из них будет трехкратной в сравнении со своей пирамидой, следовательно, обе они вместе будут трехкратны в сравнении с обеими своими пирамидами. Но ведь обе призмы — это и есть вся четырехсторонняя колонна: и вот две пирамиды этих двух призм будут $\frac{1}{3}$ всей данной колонны, и эти две пирамиды будут в точности одной общей пирамидой всей этой колонны, поскольку две их призмы составляют всю колонну, будучи двумя ее равными и объединенными частями. И данное правило безошибочно по всем приведенным доводам. И точно такое же следствие проявляется во всякой многогранной колонне, как будет в третьем ее виде, названном пятиугольным, основание которого разбивается на 3 треугольника. И поэтому говорится, что вся колонна состоит из трех телесных призм, каждая из которых трехкратна в сравнении со своей пирамидой, и поэтому все 3 трехкратны в сравнении со всеми 3 пирамидами, и все они вместе могут быть названы одной для всей колонны, поскольку 3 призмы составляют всю колонну. И то же самое происходит во всех других [случаях].

И названное разбиение оснований на треугольники показано в предложении 32 [=34] книги I, где заключается⁸³, что всякая многоугольная фигура, т. е. такая, у которой больше углов и сторон, всегда разбивается на столько треугольников, сколько имелось углов или же сторон, за вычетом двух. К примеру, четырехугольная фигура имеет 4 угла и, следовательно, 4 стороны: и она разделяется, по меньшей мере, на два треугольника, каковое минимальное разделение проявляется в ней проведением прямой линии из одного из ее углов в другой противоположный, как это видно на фигуре квадрата $ABCD$, который разделен на два треугольника ABD и BCD линией BD , каковая в искусстве называется диагональю и еще диаметром.

И так же пятиугольник разбивается, по меньшей мере, на три треугольника, т. е., по общему правилу, на два треугольника меньше, чем у него имеется углов или же сторон. Это будет видно, если в изображенном [пятиугольнике] один его угол связать с двумя другими про-

⁸³В редакции Гейберга такого заключения нет.



тивоположными двумя прямыми линиями, как это сделано на пятиугольнике $ABCDE$. Из его угла A к двум противоположным C и D проведены линии, разбивающие его на 3 треугольника ABC , ACD и ADE . И всякая такая линия в искусстве называется хордой пятиугольного угла. И также шестиугольник разбивается на 4 треугольника, и так далее.

Так что многим, Светлейший герцог, мы обязаны древним, просветившим в своем бдении наши умы, и особенно нашему мегарцу Евклиду, который объединил и упорядочил достижения предшественников, присоединив к этим выдающимся дисциплинам и математическим наукам свои тщательно составленные доказательства. И во всем его возвышенном сочинении проявился его гений, не человеческий, но прямо-таки божественный, особенно в книге X, в которой воистину столько высочайшего, сколько вообще доступно человеку. И я не могу понять, что еще он мог сказать об этих абстрактнейших линиях, иррациональных, так что его наука глубже всех других, и их суду она уже не подлежит. Вот и все, что говорится о целых пирамидах в предложенном аспекте.

Глава LXVIII. Как измеряются укороченные пирамиды

Что касается пирамид укороченных, т. е. усеченных, их измерение производится посредством целых, и несовершенное сводится к своему совершенному следующим образом. Сначала данная укороченная [пирамида] достраивается до целой тем способом, который описан в нашем опубликованном сочинении, и эта целая пирамида измеряется вышеназванными способами. Затем теми же способами мы находим меру той пирамидки, которую присоединили к усеченной, чтобы сделать ее целой; и величину этой пирамидки мы вычитаем из величины всей большей, которую мы сохранили. Остаток по необходимости будет точной величиной названной усеченной пирамиды. Этот путь — самый короткий и надежный среди прочих; и будет ли она круглой или многогранной, наблюдается одно и то же.

Глава LXIX. Об измерении всех прочих правильных и зависимых тел

Осталось сказать о размере правильных тел и зависимых от них, однако о названных правильных телах я не забочусь, поскольку о них уже составлен специальный трактат для блистательного родственника Вашей Герцогской Светлости Гвидо Увальдо, герцога Урбинского, каковое наше сочинение посвящено Его Светлости; и читателю легко с ним ознакомиться, поскольку это приношение опубликовано и к общей пользе, как было сказано, и в этом вашем славном городе многие с ним уже ознакомились. Мера этих тел, гораздо более спекулятивная, поскольку они — самые выдающиеся и совершенные из всех прочих, безусловно представляет собой материю возвышенную, а не ерундовую. И в том месте о них было сказано достаточно. Но способ для других, от них зависимых, сходен с тем, что был дан для укороченных пирамид: их нужно приводить к полным совершенным, и уже эти, по нашим правилам, изложенным в названном месте, тщательно измерять. Эта величина запоминается, а потом находится величина построенного дополнения, по правилу измерения пирамид, и когда это сделано, она отнимается от величины всего правильного тела. Остаток будет точной величиной названного зависимого тела.

Если названное зависимое тело было из числа усеченных, каков усеченный тетраэдр, у которого недостает надстроек в сравнении с целым, причем все они являются равными и однородными пирамидками, одно измерение производится сразу же, и к нему сводятся все прочие, сообразно числу пирамидок, достроенных на его сторонах, т. е. на основаниях, к чему нужно всегда возвращаться на практике; и те отнимаются от своего целого, как было сказано. Если же названное зависимое тело было из числа надстроенных, то тогда, чтобы получить его меру, к его совершенному телу прибавляется величина всех его пирамидок, которых по необходимости будет столько, сколько оснований у его совершенного тела. Итак, говоря более или менее кратко, нужно судить о названных телах в свете их совершенных, прибавляя или отнимая, сообразно тому, что нужно. Взыскующие иного впали бы в неразрешимый хаос. И все же этот документ будет самым подходящим, не ограждая меня от изошренных гениев и спекулятивных умов, обладающих теми или иными способностями, каковые мы всегда находим во всем нашем деле; а особенно — от необычайного и неоспоримого превосходства, каковое имеет над другими Ваша Герцогская Светлость, так что я никоим образом не знаю, что могу сказать ей как о простых, так и о других телах. Так что [это мое сочинение] выполнено и украшено безотносительно к другим: ведь если я пожелаю их расширить, мне не хватит ни бумаги, ни жизни. «*Sed quod patet expresse non est probare necesse*».

Когда под ее [Вашей Светлости] солнцем я вижу здоровье и радость, волнующую каждый взгляд, это воистину то самое солнце, которое согревает и освещает тот и другой полюс. И кто больше нее считает себя ныне ничтожнейшим из смертных? Не она ли одна дарует покой и прохладу, и не только Италии, но и всему христианскому миру? Это она — роскошная, обширная, блистательная и выказывающая каждому свое великодушие; в ней сострадание, в ней милосердие, в ней величие, в ней все участвует в создании блага. ДЕМОСФЕН с ЦИЦЕРОНОМ и КВИНТИЛИАНОМ уступают ее устами — источнику, речь из которого льется широким потоком, нектаром для добрых людей и суровым клинком для королей. Это она самая ревностная из всех религий, и ее храмы не только восстанавливаются, но и постоянно возводятся; и она всегда, днем и ночью, полностью посвящена божественным делам, с немалым почтением, которое монахи оказывают священнейшим прелатам и которое с особым благочестием утверждает ее достойнейшая преданная капелла, предназначенная для божественного культа и украшенная достойнейшими певцами. Это она без промедления обращает свой сострадательный слух ко всякой благочестивой мольбе, и не по особой благосклонности, но свободно — к тому, кто уже не раз прибегал к ходатайству. Поэтому тот, кто никогда не видел ничего нового, по нашим временам вполне заслуженно выделяется среди других, ибо вся вселенная причастна ее благодати. И в ней не меньше согласия, чем во всеобщем мире, который ОКТАВИАН утвердил в Риме; есть она и в ее священнейшей такой-то памяти де Грации [церкви], построенной в славном городе Милане и поныне еще не насыщенной всевозможными украшениями, и во всякой возможной нищете, ей подобающей. Этой краткой речью я обращаюсь к читателю, не чувствительному к лести, который по своей природе, как по профессии, во всем узнает чужое; однако ты из зависти и злобы к Его Светлости совершил не меньше, чем я из лести, будучи предубежденным и не восхищаясь столькими ее превосходствами и небесными дарами⁸⁴.

«*Sed quod oculis vidimus testamur*»⁸⁵. И не только об этом, но со всей моей священнейшей серафической религией, с ее предстателем, особым главой и пастырем, нашим преподобным отцом маэстро ФРАНЧЕСКО САНСОНЕ из Брешии, достойнейшим генералом нашего главного монастыря, в нынешнем году прославленным в вашем славном городе Милане: а с ним — величайшее число знаменитейших и прославленных имен в священной теологии и других науках, докторов и бакалавров со всей вселенной и изо всякой нации, «*quae sub celo est*»⁸⁶,

⁸⁴ В переводе некоторые детали этого фрагмента обязательной лести, к сожалению, исчезли.

⁸⁵ «Свидетельствуем о том, что видели глазами» (лат.).

⁸⁶ «Какая имеется под небом» (лат.).

постоянно и во всякий день, и соборы и общественные перемены были произведены с постоянным проявлением безмерной человечности, со снисхождением Вашей Герцогской Светлости к своим слугам, вместе с достопочтеннейшей синьорией Монсиньора, с вашим зятем Ипполитом ЕСТЕНЗЕ, с достойнейшим архиепископом Милана и со многими другими членами Вашего замечательного магистрата. Оставляю зрелость и повсюду льющееся изобилие в руках Его Герцогского Высочества для поддержания столь многочисленного истечения, каковое не только послужило присутствовавшим тогда, но его и сейчас хватает последующим на многие месяцы. Поэтому вся меньшая братия полна здоровья и радости, принимая дары Всевышнего с расprostертыми руками, а среди них и я, недостойный и жалкий грешник, постоянно Вашей Герцогской Светлости преданно себяверяющий.

Глава LXX. Как все эти тела правильно изображаются в перспективе; и еще об их материальных формах, которым для их осмотра приданы специальные таблички

Там, где нет порядка, всегда возникает смешение; и потому для более полного постижения этого нашего обзора, чтобы знать, как все вышеназванные фигуры изображаются в установленной последовательности в перспективном виде, и еще в материальных [формах], приложены таблички, которые Ваша Светлость будет рассматривать следующим образом. Читая выше в сходных главах об их возникновении и построении, нужно смотреть на пометку, сделанную на полях книги числом, записанным старинными знаками, каковая пометка впервые появляется в главе 48, а именно I, II, III, IV, V и так до конца. Точно такое же число нужно найти ниже, где по порядку изображены все названные тела; это то же самое число, что и поставленное в соответственном месте на полях: I к I, II к II, III к III, и так далее. И эта фигура для данного тела будет изображена на плоскости со всем совершенством перспективы, как умеет наш ЛЕОНАРДО ДА ВИНЧИ. В точности такие же номера будут найдены и у материальных форм данных тел, каждая из которых висит над табличкой с именами на греческом и латыни на коротком подвесе между двумя опорами из черного янтаря. И всякая [форма] будет соответствовать, как сказано, номеру, проставленному на полях там, где о ней говорится. И Ваша Светлость будет рассматривать их тем и другим способом, причем они сделаны не из подлой материи — как я делал для себя по своей крайней нужде — но из верного металла и украшены тонкими достойными геммами. Ваша Светлость, может быть, оценит чувство и душу своего вечного слуги.

Глава LXXI. О словах, собранных в этом словаре и
используемых в математике: гипотеза, гипотенуза, стяжка,
пирамидальный конус, хорда в пятиугольнике,
перпендикуляр, катет, диаметр, параллелограмм, диагональ,
центр, стрелка

Имеются некоторые слова, Светлейший герцог, принятые среди знатоков математических дисциплин, дабы ум не запутывался ни в какой их части, хотя они и наводят скуку на того, кто в этом деле неопытен; и выше в этом нашем обзоре они часто встречались, и чтобы не отклоняться от древних, мы их тоже рассмотрим. Мне представляется, что сведения о них будут бесполезны для читателя.

Первой будет гипотеза. Под гипотезой следует понимать предположение, допущенное и согласованное между автором и противоположной ему стороной, при посредстве которого выводятся заключения, и наоборот, из которого не следуют заключения. И когда его не получается допустить, оно оказывается невозможным.

Что такое гипотенуза в геометрии. Под гипотенузой во всякой прямолинейной фигуре понимается наибольшая прямая линия, противоположная ее наибольшему углу. Но в собственном смысле в искусстве так принято называть сторону, противоположную прямому углу в прямоугольных или ортогональных треугольниках, каковые всегда составляют половину от квадратной или вытянутой прямоугольной фигуры, причем эта последняя прямоугольная фигура имеет большую длину в сравнении с шириной.

Что такое стяжка между прямыми линиями. Под стяжкой понимается прямая линия, соединяющая концы двух [прямых], поднятых вверх. И стяжек может быть больше или меньше, сообразно числу поднятых линий.

О конусе, т. е. пирамидальной вершине. Конусом пирамиды называется наивысшая точка вершины, в которой сходятся линии, выходящие из ее основания.

О пятиугольной хорде. Хордой пятиугольника, или пятиугольной хордой, во всяком угле пятиугольника называется прямая линия, проведенная в пятиугольной фигуре из произвольного ее угла к другому противоположному, как это неоднократно делалось выше.

Перпендикуляр. Перпендикуляром называют прямую линию, поднятую или выставленную отвесно над другой [прямой], так что вокруг нее образуются один или больше прямых углов, и так будет, когда она указанным способом восставлена на плоской поверхности. Ее обычно принято находить в треугольниках для их измерения, как мы говорили в соответственном месте нашего упомянутого сочинения.

Катет. Катет означает то же самое, что и перпендикуляр, и в

треугольниках простые люди их часто называют «стрелками треугольника». Это слово пришло из греческого языка.

О диаметре. Под диаметром в собственном смысле понимается прямая линия в круге, которая проходит через его центр и своими концами касается окружности в любом месте, и делит круг на две равные части. Но по обычаю также говорят о диаметре квадрата, и чтобы не путаться, говорят о диаметре круга и диаметре квадрата, отличая один от другого.

О параллелограмме. Под параллелограммом понимается плоскость с параллельными сторонами. В собственном смысле он будет четырехсторонним, каковых имеются четыре вида, рассмотренных выше в главе LIX, а именно квадрат, вытянутый четырехугольник, ромб и ромбоид, а по другому имени эльмуайум и похожий на эльмуайум. Но под параллелограммом понимается также всякая фигура с парными противоположными параллельными линиями, такая как шестиугольник, восьмиугольник, десятиугольник и другие схожие с ними, у которых не меньше 4 сторон.

О диагональной линии, что это такое. Под диагональю исходно понималась прямая линия, проведенная в вытянутом четырехугольнике из угла в другой противоположный угол и делящая его на две равные части — в отличие от квадрата. Но теперь ее называют также в ромбе и ромбоиде.

О центре круга. Центром в собственном смысле слова называется средняя точка в круге, в которой устанавливается неподвижная ножка циркуля, когда другая, вращаясь по кругу, описывает линию, называемую окружностью или периферией. И все линии, проведенные из этой точки к окружности, равны между собой. Но теперь и в других прямолинейных фигурах центром принято называть среднюю точку их поверхности: так в треугольниках, квадратах, пятиугольниках, шестиугольниках и других равносторонних и равноугольных фигурах, когда из названной точки в каждый из углов проводятся прямые линии, все они будут равными между собой.

Стрелка. Стрелкой называется прямая линия, которая выходит из средней точки дуги произвольного сегмента круга и падает отвесно на середину его хорды. И говорится о стрелке в отношении части окружности, называемой дугой (*arco*), по сходству с материальной аркой, где тоже употребляются три имени: хорда, арка и стрелка.

О других принятых словах. Хотя употребляются и другие многочисленные слова, о них мы подробно говорим в нашем большом сочинении, так что я не забочусь об их разъяснении; но я считал нужным разъяснить Вашей Светлости лишь те, которые необходимы уму для понимания настоящего обзора, для чего не требуется столько бумаги,

хотя и здесь обсуждалась не меньшая сущность и высочайшие спекуляции. И воистину, Светлейший герцог, не обманывая Вашу Светлость, я скажу, что спекуляции математиков не могут подняться более высоко по достоинству, хотя им случается быть большими и меньшими по количеству. И этим наш мегарский философ заключил и закончил все свое сочинение об арифметике, геометрии, пропорциях и пропорциональности, распределенное по XV книгам, что ясно уму. Но все же немалое благо и достоинство прибавится Вашей вышеупомянутой достойнейшей библиотеке, как мы уже сказали в послании к Вам, поскольку [сей трактат], составленный в таком порядке и из такой материи, уникален и единственен, и никоим образом — сохраненный для Вашей Светлости — не известен во всей вселенной. И здесь, в Вашем славном великом городе Милане, отрешившись от повседневных забот и долгих бдений, под защитой его стен и Вашего почти что сына, моего не по моим заслугам особого покровителя блистательного синьора ГАЛЕАЦЦО САНСЕВЕРИНО АРАГОНСКОГО, не уступающего никому из военных, но также и любителя всех наших дисциплин, особенно в день вашего прилежного чтения, когда вы вкусите этот последний и сладкий плод.

И вот, ради завершения наших занятий, скромное извинение и должное почтение вечного слуги Вашей Светлости, которой он бесконечно и всяческими способами себя вверяет. «*Quae iterum atque iterum ad vota felicissime valeat*».

<...>

Завершено

14 декабря в Милане в нашем алмо монастыре,
при управляющем всей провинцией преподобном отце,
профессоре Священной Теологии маэстро Франческо
Мозаника, ее достойнейшем министре, МССССLXXXXVIII,
у престола Верховного Понтифика Александра VI,
в VII год его понтификата.

ТОЛКОВАНИЯ НА ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА, КНИГА 10*

После того сошел в Капернаум, Сам и мать Его, братья и ученики, и оставались там несколько дней. Приближалась Пасха иудейская, и Иисус взошел в Иерусалим. И обнаружил в храме торгующих быками, овцами и голубями, и сидящих там менял. И, сделав плетень из веревок, выгнал из храма всех, а также овец и быков, рассыпал мелочь менял и опрокинул их столы, а продающим голубей сказал: «Унесите это отсюда, не делайте дом Отца Моего домом торговли». Тогда вспомнили ученики Его написанное: «Ревность по дому Твоем будет съедать Меня» (Пс.68:10). Отвечали иудеи и сказали Ему: «Какое знамение укажешь нам, что поступаешь так?». Отвечал Иисус и сказал: «Разрушьте святилище это, и в три дня воздвигну его». Отвечали иудеи: «Сорок шесть лет строилось святилище это, а Ты в три дня воздвигнешь его?». Он же говорил о святилище тела Своего. Поэтому когда восстал из мертвых, вспомнили ученики Его, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус. И когда Он был в Иерусалиме на празднике Пасхи, многие, видя чудеса, которые Он сотворил, уверовали в имя Его. Сам же Иисус не верял Себя им, потому что знал всех и не имел нужды, чтобы кто свидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что было в человеке (Ин.2:12–25)¹.

10.1. <...> записанные в ней числа удостоены некой аналогии, соответствующей каждому обстоятельству Писания. И должно заметить, что одна из книг Моисея, озаглавленная «Числа», является, пожалуй, преимущественно учением о числах для тех, кто способен отслеживать такие аналогии. Я говорю это тебе в начале десятой книги, поскольку часто вижу число десять пользующимся особым преимуществом в Писании, как можешь заметить и ты, и поскольку надеюсь получить от Бога нечто великое и для этой книги. И ради того, чтобы это произошло, мы пытаемся, насколько это возможно, предоставить самих себя Богу, склонному одарять наилучшим.

Эта книга должна быть начата отсюда: «После того сошел в Капернаум, Сам и мать Его, братья и ученики, и оставались там несколько дней». И остальные три евангелиста говорят, что после борьбы с дьяволом Господь удалился в Галилею². Матфей и Лука говорят, что

* Перевод с древнегреческого и примечания О. И. Кулиева.

¹Как отмечает немецкий издатель, этот отрывок поставлен в начале кн. 10 не Оригеном, но представляет собой позднюю вставку с целью заменить утраченное начало данной книги. Собственно, вся кн. 10 посвящена комментированию этого фрагмента.

²См. Мф.4:12; Мк.1:14; Лк.4:14.

© О. И. Кулиев, пер., примеч., 2009

вначале Он был в Назарете, затем покинул его и, придя, поселился в Капернауме. Кроме того, Матфей и Марк сообщают причину, по которой Он удалился в Галилею, — слух, что был взят Иоанн.

10.2. У Матфея это представлено следующим образом: «Тогда оставляет Его дьявол, и вот, ангелы приступили и служили Ему. Услышав же, что Иоанн был взят, удалился Он в Галилею и, оставив Назарет, пришел и поселился в Капернауме приморском, в пределах Завулона и Неффалима, дабы исполнилось реченное пророком Исайей, сказавшим: “Земля Завулона³» (Мф.4:11–19); а после слов Исаяи добавляет: «С этого времени начал Иисус проповедывать и говорить: “Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное”» (Мф.4:17). Марк же говорит: «Был Он в пустыне сорок дней, искушаемый сатаной, и был со зверями, и ангелы служили Ему. А после того как был взят Иоанн, Иисус пришел в Галилею, проповедуя Евангелие Бога, что исполнилось время и приблизилось Царство Бога: “Покайтесь и верьте в Евангелие”». Затем, рассказав об Андрее и Петре, Иакове и Иоанне, он пишет следующее: «И войдя в Капернаум, сразу же учил по субботам в синагоге» (Мк.1:21). А Лука говорит: «И окончив искушение, дьявол отступил от Него до времени. Иисус же возвратился в силе Духа в Галилею. И по всем окрестностям прошла молва о Нем. И Он учил в синагогах их, будучи всеми прославляем. Придя в Назарет, где был взращен, вошел, по обыкновению Своему, в день субботний в синагогу» (Лк.4:13–16). Представив сказанное Им в Назарете, ярость к Нему со стороны тех, кто был в синагоге и кто «изгнал Его из города» и вел «к вершине горы, при которой расположен их город, дабы низвергнуть Его», и как, «пройдя среди них», Господь «удалился», он прибавляет: «И пришел в Капернаум, город Галилеи, и по субботам учил их» (Лк.4:28–31).

10.3. ... [Должно показать⁴], что истина всего этого обретается в умопостигаемом (*ἐν τοῖς νοητοῖς*), ведь если не разрешено разногласие, то многие оставляют веру в Евангелия, почитая их не истинными, не богодухновенными или же вспомянутыми наудачу, поскольку и то и другое говорится об их составлении. И те, кто принимают четыре Евангелия и считают, что полагаемое разногласие не решается через анагогию⁵, — пусть они, сверх уже упомянутой нами трудности по поводу сорока дней искушения, которые никоим образом не могут иметь

³Ср. Ис.9:1–2: «Прежнее время умалило землю Завулонову и землю Неффалимову, но последующее возвеличит приморский путь, заиорданскую страну, Галилею языческую. Народ, ходящий во тьме, увидит великий свет».

⁴Чтение предположительное, так как начало главы утрачено.

⁵То есть «восхождение» от буквального смысла к духовному. Здесь Ориген вступает в полемику с приверженцами буквального истолкования Писания.

место у Иоанна⁶, скажут нам, когда Господь был в Капернауме? Ведь если из тех шести дней, когда Он был крещен⁷, на шестой приходится домостроительство свадьбы в Кане Галилейской, то очевидно, что Он не был еще искушаем, не был в Назарете, и Иоанн еще не был взят. После же Капернаума, где Он оставался несколько дней, в преддверии Пасхи иудейской Иисус взошел в Иерусалим, где выгнал из храма овец и быков и рассыпал мелочь менял. Соответственно здесь же, в Иерусалиме, впервые пришел к Нему ночью Никодим, глава фарисеев, и услышал то, о чем можно узнать из Евангелия⁸. «После этого Иисус отправился вместе с учениками в землю Иудейскую и там оставался вместе с ними и крестил. В это время Иоанн Креститель был в Айноне, близ Салима, потому что там было много воды; и приходили к нему, и крестились, ибо Иоанн не был еще брошен в темницу»; тогда же «был спор между иудеями и учениками Иоанна об очищении, и они пришли к Иоанну», говоря о Спасителе: «Вот, Он крестит и все идут к Нему» (Ин.3:22–26), и слышали от Крестителя слова, которые более точно можно узнать из самого Писания. И если спрошенные нами о том, когда впервые Помазанник был в Капернауме, ответят, следуя словам Матфея и двух остальных евангелистов, что после крещения, когда оставил Назарет и, придя, поселился в Капернауме приморском, то как они объявят одновременно истинным то, что сказано у Матфея и Марка — что Он удалился в Галилею из-за слуха, что Иоанн взят, — и то, что представлено у Иоанна после других, помимо пребывания в Капернауме, домостроительств, как то: восхождения в Иерусалим, сошествия оттуда в Иудею, — что не был еще брошен в темницу Иоанн, но крестил в Айноне, близ Салима? И, пожалуй, если кто-нибудь тщательно исследует Евангелия в отношении несогласия в изложении, которое мы попытаемся в каждом отдельном случае по мере сил объяснить, то, испытав головокружение из-за множества подобных случаев, он либо откажется от утверждения истинности всех Евангелий и, не дерзнув полностью отвергнуть веру в Господа нашего, примкнет наудачу к одному из них, либо, приняв все четыре, скажет, что их истина — не в телесных чертах.

10.4. Ради того, чтобы получить какое-нибудь представление о замысле Евангелий относительно всего этого, нам должно сказать следующее. Допустим, что некоторые люди посредством Духа воспринимают Бога, Его слова, обращенные к святым, а также присутствие (*παρουσία*), которое Бог, открываясь, предоставляет им во времена их исключительного преуспеяния. Таких людей несколько, находятся

⁶Вероятно, речь об этом шла в утраченном начале главы.

⁷Ср. кн. 6 «Толкования...» Оригена, гл. 9.

⁸См. Ин.3:1–21. Никодим приходил еще раз, но уже к телу Иисуса (Ин.19:39).

они в различных местах и благодетельствованы вовсе не одинаковыми дарами. Поэтому каждый из них по-своему возвещает то, что он увидел в Духе о Боге, Его словах и откровениях к святым, так что один рассказывает о том, что Бог говорит и делает такому-то праведнику в таком-то месте, другой — о прореченном и свершенном Богом для другого, а третий желает наставить нас в отношении кого-нибудь третьего, помимо двух уже указанных. И пусть будет некто четвертый, делающий аналогичное этим трем. Пусть все четверо сойдутся между собой в том, что подсказано им Духом, и пусть немного разойдутся в остальном, так чтобы их изложения были следующими: одним из них Бог был увиден в такое-то время в таком-то месте и представил ему нечто именно так, т. е., открываясь ему в таком-то образе, Бог руководил его к тому месту, где свершил нечто. Второй пусть скажет, что в то же самое время, как и в упомянутом первом случае, Бог явился в некотором городе какому-то человеку, находящемуся, как думает сам повествователь, в месте весьма отдаленном от первого места, и пусть он напишет, что другие слова были сказаны в то же самое время этому человеку — второму праведнику, в согласии с принятой нами гипотезой. Нечто подобное должно предположить в отношении третьего и четвертого повествователей. И пусть, как мы уже сказали, они сойдутся между собой, возвещая истинное о Боге и Его благодеяниях некоторым людям, в некоторых частях своего изложения. Тогда тому, кто считает написанное ими историческим повествованием, которое, пожалуй, склонно представлять обстоятельства посредством исторического изображения, тому, кто полагает, что Бог, согласно описанию, находится в определенном месте и не может в одно и то же время произвести множество явлений (φαντασία) Самого Себя для многих людей и во многих местах, а также говорить одновременно многое, — ему покажется невозможным, чтобы все четверо, кого мы предположили, говорили истинно. Ибо он считает невозможным, что в установленное время Бог находится в таком-то месте в присутствии такого-то человека, тогда как в описании Он представлен находящимся в другом месте; невозможно, чтобы в одно и то же время одному Он говорил одно, другому — другое, делал и это, и противоположное этому. Ведь если об одном и том же человеке один говорит, что в такое-то время и в таком-то месте он сказал или сделал нечто стоя, а другой утверждает, что сидя, то невозможно по справедливости сказать, что сидящий есть одновременно стоящий.

10.5. Итак, взяв в качестве примера некоторых людей, мы поняли, что в образе мыслей (νοῦς) историков, пожелавших по-особому наставить нас в том, что они умно созерцали, нельзя, пожалуй, обнаружить

никакого разногласия, если они в самом деле мудры⁹; и то же самое, надо полагать, имеет место в случае четырех евангелистов, использовавших многое из того, что было сделано и сказано Иисусом сообразно необычайности и изумительности Его силы, и в иных местах написанного соединивших постигнутое ими исключительно умом с речью о как бы чувственном. Однако я не осуждаю их за то, что ради своей мистической цели они кое-где, по необходимости, ставят событие, случившееся иначе, нежели как то согласуется с историей, так что о произошедшем там-то говорят как о случившемся в другом месте, или обстоятельства такого-то времени переносят в другое, а возвещаемое именно так представляют с некоторым изменением. Ведь то, что предстояло им, в иных местах допускало совмещать истину духовную и истину телесную, в иных же не принимало сразу обе и заставляло предпочитать духовную телесной, ибо духовная истина часто бывает скрыта в телесной и, как может кто-нибудь сказать, в вымышленной. Это как если бы я, ссылаясь на историю, утверждал, что Иаков, переняв право первородства, уже потерянное его братом¹⁰, посредством платья из козлиных кож, усвоив внешние черты Исавом и став Исавом (за исключением голоса, восхваляющего Бога), говорил духовную истину, когда ради того, чтобы Исав получил благословение позже, сказал Исааку: «Я — Исав, сын твой первородный» (Быт.27:19). И, пожалуй, если бы Иаков не был благословен как Исав, то и Исав не сумел бы получить благословение для себя самого¹¹.

Однако и Иисус дан посредством многих представлений, и, соответственно по-разному размышляя над ними, евангелисты писали Евангелия не всегда сходясь между собой по поводу некоторых обстоятельств. Например, истинно сказать о Господе нашем то, что по способу выражения является противоречащим: что Он «произошел от Давида» и «не произошел от Давида». Ведь истинно выражение «произошел от Давида», как говорит апостол: «Родившегося от семени Давида по плоти» (Рим.1:3), если мы воспринимаем его телесно; но оно же будет ложным, если мы услышим, что в Своей Божественной силе Он произошел от семени Давида, ибо в силе Своей Он определен как Сын Бога¹².

10.6. Пожалуй, из-за этого святые пророчества называют Его то рабом, то Сыном: рабом — из-за «образа раба»¹³ и поскольку «от се-

⁹В деятельности «историков» Ориген различает *умственный* и *чувственный*, *телесный* аспекты, и все разногласия, упомянутые в предыдущей главе, относит на счет второго.

¹⁰То есть Исавом, см. Быт.25:31–33.

¹¹Ср. Быт.27:39.

¹²См. Рим.1:4.

¹³См. Флп.2:7: «уничжил Себя, приняв образ раба».

мени Давида», а Сыном — по силе Его первородной. Точно так же истинно говорить о Нем как о человеке и как о не человеке: как о человеке — из-за того в Нем, что приняло смерть, а как о не человеке — вследствие Его божественности, превосходящей человеческое. Я полагаю, что, неверно поняв здравые слова и в отношении божественной Его природы, отвергая происхождение Иисуса от Марии, Маркион указывал, что де Иисус не был рожден Марией, вследствие чего дерзнул исключить соответствующие места из Евангелия. Кажется, нечто подобное случилось с теми, кто отрицает человечность Иисуса и принимает только Его божественность, а также с их противниками, исключившими Его божественность, человечность же признавшими святой и наиправеднейшей среди всех людей. Однако те, кто вводят докесис¹⁴, не приняв во внимание Его уничтожение вплоть «до смерти» (Флп.2:8) и послушание вплоть до креста, указывая единственно на Его бесстрашие и превосходство над всяким подобным несчастьем, хотят, насколько это зависит от них самих, лишить нас наиправеднейшего из всех людей человека, так что и мы уже не можем спастись через Него. Ибо как «через одного человека» — «смерть» (Рим.5:12), так и через одного человека — оправдание жизни¹⁵; и мы не получили бы помощи от Слова, отделенного от человека, остающегося таким, каким Оно было в начале у Бога Отца, и не принявшего на Себя наиболее почтенного, чистого, первого среди всех и способного Его вместить человека. А после этого человека и мы сможем вместить Слово, и каждый вместит Его ровно таким, какое место сотворит Ему в своей душе, и ровно в той мере, сколь велико будет это место. Все это сказано мной в намерении представить обнаруживаемые у евангелистов разногласия согласующимися на пути духовного восприятия.

10.7. По тому же поводу должно воспользоваться примером, когда Павел говорит, что, будучи плотским (*σαρκικός*) человеком, он продан за грех¹⁶ и не способен ни о чем судить, «пневматик же судит все» и «никем не судим» (1Кор.2:15). И вот слова плотского человека: «Чего желаю, того не делаю, а что ненавижу, то делаю» (Рим.7:15), а вот пневматика: «Делаю то, что желаю, и не делаю того, что ненавижу». Будучи же восхищен «до третьего неба» и услышав «неизреченные слова» (2Кор.12:2.4), он был другим, нежели сказавший: «Того человека восхваляю, самого же себя хвалить не буду» (2Кор.12:5). И если для иудеев он становится иудеем, чтобы приобрести иудеев, для тех, кто

¹⁴ Δόκησις — «призрак», «кажимость», собственно то, что принято теперь называть «докетизмом» — учением, согласно которому человечность Христа была призрачной, как и крестные страдания. Ипполит Римский тоже возводит эту ересь к Маркиону.

¹⁵ См. Рим.5:18.

¹⁶ См. Рим.7:14.

под законом, — законником, чтобы приобрести законников, для беззаконников — беззаконником («не будучи, однако, беззаконником Бога, но пребывая в законе Христа» (1Кор.9:20)), чтобы приобрести беззаконников, и для немощных — немощным, чтобы приобрести и немощных, то очевидно, что по-особому должно рассматривать его слова к иудеям, по-особому, когда он говорит как законник, и так же, по-особому, когда он становится беззаконником и немощным. Например, то, что сказано «по снисхождению, а не как повеление» (1Кор.7:6), он говорит, будучи немощным, ведь сказано им: «Немощенствует ли кто, а я нет?» (2Кор.11:29); когда же он стрижется, несет приношение¹⁷ или обрезает Тимофея¹⁸, то становится иудеем. Но когда он говорит афинянам: «Обнаружил я алтарь, на котором написано: “Неведомому Богу” и вот Его, Кого вы, не ведая, почитаете, я возвещаю вам» (Деян.17:23), а также: «Как и некоторые из поэтов ваших говорили, что родом мы от Него» (Деян.17:28), то для беззаконников становится беззаконником, свидетельствуя нечестивцам о благочестии и для своей цели пользуясь тем, кто сказал: «С Зевса начнем, ибо родом мы от него»¹⁹. Наконец, для законников из числа неиудеев, и он становится законником.

10.8. Эти примеры полезны нам не только в отношении Спасителя, но и в отношении Его учеников, ибо по поводу некоторых из них тоже имеются кое-какие разногласия в сказанном. Ведь, по размышлению, Симон, найденный собственным братом Андреем и услышавший: «Ты будешь наречен Кифа» (Ин.1:42), есть, пожалуй, некто другой, нежели тот, кто вместе с братом был увиден Иисусом, шедшим близ моря Галилейского, и кто вместе с тем же Андреем услышал: «Следуйте за Мной, и Я сделаю вас ловцами людей» (Мф.4:19). Но тому, кто в большей мере теологически открывает Слово, ставшее плотью, и потому не писавшему о рождении Слова, Которое в начале у Бога²⁰, подобало говорить не о том, кто был обнаружен у моря и наречен отнюдь не здесь, но о том, кто был найден братом, находившимся в десятом часу у Иисуса²¹, и вслед за этим тотчас получил прозвище Кифа. Ведь тот, кто был увиден идущим близ моря Галилейского Иисусом, лишь с трудом и позднее услышал: «Ты — Петр, и на этом камне (τῆ πέτρᾳ) построю церковь Мою» (Мф.16:18).

Согласно Иоанну, фарисеи узнают, что, находясь среди своих уче-

¹⁷ См. Деян.21:24.

¹⁸ См. Деян.16:3.

¹⁹ См.: *Арат. Явления*, 1–5. СПб., 2000.

²⁰ То есть евангелисту Иоанну. Матфей, напротив, дает родословную Иисуса и говорит о его рождении от Иосифа.

²¹ См. Ин.1:39.

ников, Иисус в числе прочих выдающихся деяний еще и крестит²², но, согласно остальным трем евангелистам, Иисус вообще никого не крестил. Кроме того, у соименного ему евангелиста Иоанн Креститель испытал многое, пока не был брошен в темницу, у Матфея же он попадает туда приблизительно в то время, когда был искушаем Иисус, Который из-за этого и удалился в Галилею, опасаясь попасть под стражу; но у Иоанна мы находим, что в то время Креститель не был в темнице²³. Кто же настолько мудр и силен, чтобы разъяснить все сказанное четырьмя евангелистами о Иисусе, сумеет каждое место понять в его своеобразии и в каждом воспринять пребывание Иисуса, Его слова и дела?

Однако, согласно сказанному выше²⁴, мы считаем вполне последовательным, что на шестой день, когда произошло домостроительство свадьбы в Кане Галилейской, Спаситель сошел вместе с матерью, братьями и учениками в Капернаум, который истолковывается как «место утешения»²⁵. Ибо после винного застолья Спасителю нужно было вместе с матерью и учениками прийти в «место утешения», дабы плодами этой обильной земли укрепить²⁶ учащих и душу, зачавшую Его от Духа Святого, или тех, кто был там облагодетельствован²⁷.

10.9. Необходимо, конечно же, исследовать, почему братья Его не приглашаются на свадьбу (ведь они не были там, ибо об этом не сказано), однако в Капернаум сходят вместе с Ним, матерью Его и учениками. Кроме того, должно выяснить, почему в данном случае они не входят в Капернаум и не поднимаются в него, но сходят. Взгляни же, не должно ли понимать здесь под Его братьями силы, не призванные на свадьбу, — согласно изложению, которое мы привели — однако сошедшие вместе с Ним ниже, в среду более слабых²⁸, чем те, кто называются учениками Помазанника и кто облагодетельствован иначе? Ведь если названа мать Его, то и некие плодоносцы²⁹, ради облагодетельствования которых и сходит Сам Господь вместе со слугами Слова и учениками, в то время как мать сопутствует Ему.

²²См. Ин.3:22; 4:1.

²³См. Ин.3:24, а также выше, гл. 10.3.

²⁴См. выше гл. 10.3.

²⁵См. «Священную Ономастику», изд. П. де Лагардом: «Капернаум — деревня (χώμη) утешения».

²⁶Παρακαλέω — «утешать», «ободрять», «укреплять», например, Втор.3:28.

²⁷То есть жители Капернаума; см. главу 10.10.

²⁸Ср. Мф.11:20–23: «Тогда начал Он укорять города, в которых наиболее было явлено сил Его, за то, что они не покаялись <...> и ты, Капернаум, до неба вознесшийся, до ада низвергнешся, ибо если бы в Содоме явлены были силы, явленные в тебе, то он оставался бы до сего дня».

²⁹Καρποφόρος — Мария, выносившая плод, зачатый от Духа; олицетворяет собой «плодоносцев», людей, в которых посеяно Слово (в данном случае — жителей Капернаума).

Вполне естественно, что так называемые капернаумцы не сподобились более продолжительного пребывания у них Иисуса и сошедших вместе с Ним (ведь те оставались у них несколько дней³⁰), так как «место утешения», находясь более низко и приемля весьма небольшое, не вмещает света множества догматов. Для понимания различия между людьми, больше общающимися с Иисусом, и теми, кто удостоен этого в меньшей мере, должно сопоставить речение «И оставались там несколько дней» с тем, что представлено у Матфея, когда, восстав из мертвых, Иисус говорит ученикам, посылаемым учить все народы: «Вот, Я среди вас во все дни до скончания века» (Мф.28:20). Ибо тем, кто будут знать все, что может вместить человеческая природа, покуда она еще здесь, говорится наставительно: «Вот, Я среди вас», и относительно каждого восхода дневного из числа тех, которые они увидят и которых много еще предстоит блаженнейшим мужам, добавляется: «во все дни до скончания века». По поводу же капернаумцев, к которым, как более слабым, сходит не только Иисус, но и мать Его с братьями и учениками, говорится: «И оставались там несколько дней».

10.10. Вероятно, кто-нибудь вполне разумно задаст вопрос: что же, после всех дней упомянутого века, Иисус, сказавший: «Вот, Я среди вас», уже не будет вместе с ними, обретшими Его «до скончания века»? Ведь слово «до» как будто бы устанавливает некий временной предел. Должно по этому поводу сказать, что отнюдь не тождественны выражения «Я среди вас» и «Я в вас». И мы, пожалуй, справедливо сказали бы, что Спаситель находится не «в» учащих, но «среди» них, поскольку умом они еще не достигли окончания века. Но когда в силу своей подготовленности они узрят предстоящую кончину мира, распятого для них³¹, тогда Иисус будет уже не среди них, но в них, говорящих: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал.2:20), а также: «Желаете вы испытать, Помазанник ли говорит во мне» (2Кор.13:3). Поэтому, несколько видоизменяя устоявшееся понимание, мы утверждаем, что выражение «во все дни» сказывается о днях «до скончания века» и при этом имеет в виду все то, что человеческая природа может постигнуть, покуда она еще здесь. Следуя этому объяснению, можно так истолковать слово «Я», чтобы остающийся до скончания века среди посылаемых учить все народы, был уничтожившим Себя Самого и принявшим образ раба³², как если бы после скончания века среди них находился уже некто другой, ставший в катастасисе³³ таким, каким Он был до уничтожения Себя, и находил-

³⁰ См. Ин.2:12.

³¹ Ср. Гал.6:14: «Не желаю хвалиться, разве только крестом Господа <...>, которым для меня мир распят».

³² См. Флп.2:7.

³³ *Κατάστασις* — «восстановление», одно из ключевых понятий у Оригена, озна-

ся до тех пор, пока Отец не «положит» всех «врагов Его в подножие ног Его» (Евр.10:13). А после того как Сын предаст Царство Богу и Отцу³⁴, уже Отец скажет им: «Вот, Я среди вас», однако будет ли то во все дни до скончания времен, или просто во все дни, или же не во все, но во всякий день — может исследовать, кто пожелает. Ибо наш предмет не требует от нас такого отступления в речи.

10.11. Однако Гераклеон, объясняя выражение «После того сошел в Капернаум», говорит: «и вновь открывается начало иного домо-строительства, ибо не просто так сказано “сошел”», и добавляет: «Капернаум означает те крайние пределы космоса, то материальное (τὰ ὑλικὰ), куда Он сошел, и вследствие чуждости этого места не говорится, что Он сделал здесь что-нибудь или сказал». Действительно, если бы в остальных Евангелиях не было написано, что Господь наш кое-что сделал или сказал в Капернауме, то, пожалуй, и мы задумались бы о принятии этого толкования. Ныне же Матфей говорит, что Господь наш, оставив Назарет, пришел и поселился в Капернауме приморском и с этого времени начал проповедывать, говоря: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф.4:17). И Марк объявляет нам, что после искушения от дьявола и заключения Иоанна Господь пришел в Галилею, проповедуя Евангелие Бога; а после избрания в апостолы четырех рыбаков «отправились в Капернаум, и Он тотчас стал учить по субботам в синагоге, и изумлялись учению Его» (Мк.1:21). Но Марк пишет и о деянии Его, совершенном в Капернауме: «Тогда же был в их синагоге человек, одержимый нечистым духом, и он закричал, говоря: “Оставь! Что Тебе до нас, Иисус Назарянин? Пришел погубить нас? Знаем, что Ты — Сын Бога”». Но Иисус остановил его, говоря: «Замолчи и изыди из него»; тогда сотряс “его дух нечистый и, громко закричав, вышел из него, и все ужаснулись” (Мк.1:23–27). Да и теща Симона избавляется от лихорадки в Капернауме³⁵. К этому Марк добавляет, что с наступлением вечера в Капернауме исцеляются «все больные и одержимые» (Мк.1:32).

Лука рассказывает о Капернауме нечто подобное: «Пришел Он в Капернаум, город приморский, и стал учить их по субботам в синагоге, и они изумлялись учению Его, потому что в силе было слово Его. Был в синагоге человек, одержимый духом нечистого демона, и он закричал громко: “Оставь; что Тебе до нас, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас; знаю Тебя, кто Ты, Святой Божий”. Но Иисус остановил его, говоря: “Замолчи и выйди из него”; тогда демон, повергнув его

чающее возврат духовных существ (νοῦς), в том числе людей, к их изначальной состоянию.

³⁴См. 1Кор.15:24.

³⁵См. Мк.1:30.

посреди синагоги, вышел из него, нимало не повредив ему» (Лк.4:31–35). Затем он рассказывает как, встав, Иисус отправился из синагоги в дом Симона, где остановил лихорадку тещи и избавил ее от болезни. После ее излечения, «когда зашло солнце, все, у кого были немощные различными болезнями, приводили их к Нему; Он же, возложив на каждого руки, исцелял их. Из многих тогда выходили демоны, крича и говоря: “Ты Сын Божий”, но Он запретил им и не позволил говорить, что они знают Его как Христа» (Лк.4:40). Мы привели все эти слова и деяния Спасителя в Капернауме, чтобы опровергнуть толкование Гераклеона, сказавшего: *«потому и не говорится, что Он сделал здесь что-нибудь или сказал»*. Поэтому или пусть он сам представит какие-либо соображения по поводу двух значений Капернаума, докажет их и убедит нас, или, не умея сделать это, пусть остережется говорить о бездеятельном пребывании Спасителя в каком-нибудь месте. Мы же, даст Бог, относительно таких мест написанного, где может показаться, что, находясь где-нибудь, Спаситель не совершил там ничего, постараемся прояснить значимость Его там пребывания.

10.12. Еще Матфей рассказывает, что когда Господь вошел в Капернаум, пришел к Нему сотник, говоря, что отрок из дома его разбит параличом и сильно мучается, и услышал среди прочего сказанного ему Господом: «Иди, и, как ты веровал, да будет тебе» (Мф.8:5–13). И о теще Петра он говорит созвучно с другими двумя евангелистами³⁶.

Я полагаю, что прилично и достойно любознательности во Христе свести воедино все написанное четырьмя евангелистами о Капернауме: слова и дела Господа в нем, сколько раз Он туда приходил, в каком случае говорится, что Он сошел туда, и в каком, что вошел, и откуда. Все это, будучи согласовано между собой, не даст нам растеряться в понимании того, что касается Капернаума. Если помимо того, что здесь излечиваются больные и свершаются другие чудеса, именно отсюда Он начинает проповедывать «Приблизилось Царство Небесное», то это, как кажется, есть символ некой, как мы с самого начала указывали, слабости «места утешения». И, пожалуй, оно становится «местом утешения» благодаря Иисусу, утешавшему здесь Своими делами и наставлениями. Ведь мы знаем, что названия мест бывают эпонимами деяний Иисуса. Например, Геггеса, где граждане просили Его уйти из их пределов, истолковывается как «местопребывание изгнавших»³⁷. Кроме того, по поводу Капернаума мы замечаем, что здесь Он не только начал проповедывать «Приблизилось Царство Небесное», но и, согласно трем евангелистам, совершил первые чудеса. Однако ни один из трех евангелистов (которые о каких только удивительных со-

³⁶См. Мф.8:14.

³⁷См. Мф.8:34, а также кн. 6 «Толкований...» Оригена, гл. 41.

бытиях в Капернауме ни писали) не сделал замечания, встречающегося у Иоанна-ученика, сказавшего о первом деле Иисуса: «Так положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской» (Ин.2:11). Конечно, начало чудес было не в Капернауме, потому что изначальное чудо Сына Бога — радостное событие. Ведь среди обстоятельств, сопровождающих жизнь людей, не столько в исцелении и помощи страждущим открывается собственная красота Слова, сколько в радости трезвому напитку среди тех, кто способен проводить время в здравии и весельи³⁸.

«Приближалась Пасха Иудейская» (Ин.2,13)

10.13. Замечая точность мудрейшего Иоанна, я задал себе вопрос: зачем понадобилось ему добавление «иудеев»? Ибо у какого другого народа есть праздник Пасхи? Поэтому было бы вполне достаточно, если бы он сказал: «Приближалась Пасха». Однако, поскольку одно дело — Пасха человеческая, которую свершают не по воле Писания, и другое — истинно божественная, в духе и истине свершаемая теми, кто поклоняется Богу в духе и истине³⁹, то, вероятно, он противопоставил божественную так называемой «иудейской». По крайней мере послушаем Господа, устанавливающего закон Пасхи, а именно, что говорит Он, когда впервые называет ее в Писании: «И сказал Господь Моисею и Аарону в земле Египетской: “Месяц сей будет у вас началом месяцев; первым да будет он у вас между месяцами года. И скажи всему собранию сынов Израиля: в десятый день этого месяца пусть возьмет каждый по агнцу на семью”» (Исх.12:1–3). И после немногого, где Пасха еще не названа по имени, добавляет: «Ешьте его так: с опоясанными чреслами, с обувью на ногах ваших и с посохами в руках ваших, и ешьте со рвением. Это Пасха Господа» (Исх.12:11). Однако не сказано: «ваша Пасха». Чуть далее во второй раз называется этот праздник: «И будет так: если скажут вам сыны ваши: “Что это за служба такая?”, ответите им: “Пасхальное жертвоприношение Господу, Который защитил дома сынов Израиля”» (Исх.12:26). И вновь чуть далее: «Сказал Господь Моисею и Аарону: “Таков закон Пасхи: не будет есть ее никакой инородец <...>. Если же придет к вам некто чужой и свершит Пасху Господа, то будет обрезан каждый мужчина из дома его”» (Исх.12:43:48). Должно быть отмечено, что в этом законодательстве ни разу не говорится «ваша Пасха», но во всем, что мы представили, один раз она упоминается без какого-либо добавления и трижды как «Пасха Господа». Для понимания того, что есть

³⁸Имеется в виду бракосочетание в Кане Галилейской, когда Иисус претворил воду в вино; см. Ин.2:1–10.

³⁹Ср. Ин.4:24.

некое различие между «Пасхой Господа» и «Пасхой иудеев», рассмотрим такие слова Исаяи: «Новомесячий ваших, суббот и дня великого не терплю! Пост ваш, безделие, новомесячия и праздники ненавидит душа Моя» (Ис.1:13). Господь говорит, что не считает Своим то, что свершается грешниками, и что все подобное, когда бы оно ни происходило, душа Его ненавидит, будь то новомесячия или субботы, или день великий, или пост, или праздники. Однако в законоположении «Исхода» о субботе говорится следующее: «Сказал им Моисей: “Вот слова Господа: Суббота — святое отдохновение Господу”» (Исх.16:23), и чуть далее: «Сказал Моисей: “Ешьте, ибо сегодня суббота Господня”» (Исх.16:25). И в «Числах» перед установлением праздничных жертв как, по закону, всегдашних и приносимых во все дни, написано: «И сказал Господь Моисею: “Объяви сынам Израиля и скажи им: дары, подношения и жертвы Мои в приятное Мне благоухание продолжайте приносить по праздникам Моим. И скажи им: Вот жертвы, которые вы принесете Господу”» (Числ.28:1). Он назвал праздники, выставленные в Писании, Своими, а не тех, для кого установлен закон; дары и подношения — тоже Его.

10.14. Нечто подобное этому написано в «Исходе» о народе, который Бог называет Своим, когда он не грешит, и «народом Моисея», когда обвиняет его в делании тельцов. Ведь Он говорит: «Скажешь фараону: так говорит Господь: “Отпусти народ Мой, чтобы он совершил службу Мне в пустыне. Если же не пожелаешь отпустить народ Мой, то Я найду на тебя, на слуг твоих, на землю твою и на дома твои песьих мух, и дома египтян наполнятся ими, а также земля, на которой они живут. И в день этот отделю землю Гесем, на которой народ Мой и на которой не будет песьих мух, чтобы увидел ты, что Я — Господь, Господь всей земли. И отделю народ Мой”» (Исх.8:20–23). Моисею же Господь сказал: «Ступай, сойди поскорее, ибо беззаконичает народ твой, который ты вывел из земли Египетской» (Исх.32:7). И как народ не грешащий называется народом Бога, когда же согрешит, уже не есть таковой, так и праздники: когда ненавидит их душа Господа, они — грешные, когда же они устанавливаются Господом, тогда и называются Господними. А Пасха есть один из праздников, и в вышеприведенной евангельской строке она названа не Пасхой Господа, но иудейской. Однако в другом месте говорится: «Это — праздники Господа, в которые вы созовете священные собрания» (Лев.23:2). Так что вследствие этих слов Господа нельзя возразить тому, что мы пред- ставили.

Вероятно, кто-нибудь разыщет похожее у апостола, в «Послании к коринфянам» написавшего: «Пасха наша — Христос закланный» (1Кор.5:7). Ведь он не говорит: «Пасха Господа — Христос закланный».

По поводу этих слов должно быть замечено, что или, говоря с ними более просто (*ἀπλούστερον*), он сказал, что наша Пасха — Тот, Кто заклан ради нас, или же, что всякий истинный праздник Господа (один из которых — Пасха) свершится не в этом веке и не на этой земле, но в будущем и на небесах, когда установится Царство Небесное. Об этих праздниках говорит один из двенадцати пророков⁴⁰: «Что будете делать в дни праздничного собрания, в дни праздника Господа?» (Ос.9:5), и Павел в «Послании к евреям»: «Но вы пришли к горе Сион и к граду Бога живого — к Иерусалиму Небесному, в праздничное собрание тысяч ангелов и в церковь первенцев, записанных на небесах» (Евр.12:22), а также в «Послании к Колоссянам»: «... никто да не осуждает вас за пищу, или за питье, или за участие в празднике, или за новомесячие и субботу, ибо это тень будущего» (Кол.2:16).

10.15. Каким образом будем мы праздновать на небесах (тень которых была у телесных иудеев⁴¹), вначале ведомые истинным законом и находясь под присмотром опекунов и домоправителей, вплоть до того как установится полнота времен и мы получим участие в совершенстве Сына Бога⁴², — прояснить это будет делом мудрости, сокровенной в тайне⁴³, и ее же дело — увидеть в установлениях о пище символы того, что должно насытить и укрепить нашу душу там. Вполне вероятно, что кто-нибудь, вообразив всю бездну подобных мыслей и желая выяснить, почему земное служение является образом и тенью небесного, а также понять смысл жертв и агнца, будет недоволен апостолом, пожелавшим восхитить нашу мысль от земных положений закона и почти не показавшим, как все это должно произойти. И даже если праздники (один из которых — Пасха) состоятся лишь в будущем веке, то тем более должно уже теперь исследовать речение «Пасха наша — Христос закланный», а после того и самим быть закланными.

10.16. Немногое остается нам добавить по поводу законоположений, поскольку они требуют отдельного многотомного сочинения и цельного мистического рассуждения о законе, в частности, о праздниках и особенно о Пасхе. Итак, Пасха иудеев — агнец закланный, приносимый в каждом доме, и такая Пасха осуществляется в виде множества закланных агнцев и козлят, число которых аналогично числу домов народа; «наша же Пасха — Христос закланный». И опять же, у них — опресноки, и всякая закваска в домах их уничтожается⁴⁴, а мы празднуем не «старой закваской» и не «закваской зла и испорченности, но опресноками чистоты и истины» (1Кор.5:8). Есть ли нечто третье

⁴⁰Так называемые «двенадцать малых пророков».

⁴¹Ср. Евр.8:5.

⁴²Ср. Гал.3:24; 4:2.4.

⁴³См. 1Кор.2:7.

⁴⁴Ср. Исх.12:15.

помимо указанных Пасхи Господа и праздника опресноков⁴⁵ — должно еще более тщательно исследовать, потому что они служат образу и тени небесного, и не только пища, питье, новомесячия и субботы, но и праздники их есть тень будущего⁴⁶. Прежде всего, поскольку апостол говорит: «Пасха наша — Христос закланный», то кто-нибудь задаст по этому поводу такой вопрос: если агнец, который у евреев, есть прообраз (τύπος) жертвы Христа, то или они должны были приносить в жертву одного, а не многих агнцев, подобно тому как есть только один Помазанник (ὁ Χριστός), или же, поскольку много агнцев приносится в жертву, то, следуя прообразу, должно было бы искать многих Христов (πολλοὺς Χριστοὺς)? Но чтобы не задерживаться на этом, поставим вопрос так: каким образом жертвенный агнец вмещает в себя образ Христа, будучи агнцем для тех, кто блюдет закон, и воспринимаемый как Христос теми, кто этот закон перешагнул? Кроме того, какое отношение к Христу имеет речение: «Будете есть в эту ночь мясо агнца, изжаренное на огне, и ешьте его с опресноками и горькими травами» (Исх.12:8)? И должно быть истолковано речение: «Не ешьте его ни сырым, ни сваренным в воде, но — зажаренным в огне; ешьте голову с ногами и внутренностями; не оставляйте его до утра и не сокрушайте кости его; оставшееся же к утру сожгите» (Исх.12:9). Вполне естественно, что в своем Евангелии Иоанн воспользовался речением «не сокрушайте кости его» как восходящим к домостроительству о Спасителе, а именно: когда в законе предписывается, чтобы поедая агнца, они не сокрушали кости его. Он говорит следующим образом: «Пришли воины и перебили голени у одного и у другого, распятых вместе с Ним; подойдя же к Иисусу, увидели, что Он уже умер, и не перебили у Него голени. Но один из воинов копьем пронзил Его бок, и тотчас вышли вода и кровь. И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину, чтобы и вы уверовали. Ибо произошло это, дабы исполнилось Писание: “Кость Его не будет сокрушена”» (Ин.19:32–36).

10.17. Помимо этого в речи апостола есть бездна другого, что будет однажды рассмотрено; будет также исследовано относящееся к Пасхе и опреснокам, однако все это нуждается, как мы уже сказали, в предварительном многотомном сочинении. Ныне же мы даем это как бы в сокращении и в связи с предметом нашей речи, и пытаемся вкратце разрешить представленное, припоминая речение: «Он есть Агнец Бога, взявший на Себя грех мира» (Ин.1:29), ведь и по поводу Пасхи говорится: «Возьмете от агнцев или козлят» (Исх.12:5). Кажется, что случай евангелиста содержит в себе такие же затруднения, как и об-

⁴⁵То есть иудейской Пасхи, см. Лк.22:1.

⁴⁶Ср. Евр.8:5; 9:10; Кол.2:16.

наруженные в случае Павла. Однако должно сказать, что раз Слово стало плотью и раз Господь говорит: «Если не будете есть плоть Сына Человеческого и пить кровь Его, то не имеете в себе жизни вечной. Вкушающий плоть Мою и пьющий кровь Мою имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Плоть Моя есть истинная пища, а кровь Моя — истинное питье. Вкушающий плоть Мою и пьющий кровь Мою пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин.6:53–56), то, вероятно, это и есть плоть Агнца, взявшего на Себя грех мира, и это кровь, о которой наказано, что она должна быть на двух косяках и перекладине дверей домов, в которых они едят Пасху⁴⁷. И мясо этого Агнца должно вкушать в то время мира (ἐν τῷ χρόνῳ), которое есть ночь⁴⁸. Должно есть его жареным на огне, вместе с опресноками и горькими травами, ведь Слово Бога является не только плотью, почему и говорит Он: «Я — хлеб жизни» и «Хлеб этот — сошедший с небес, чтобы тот, кто съест его, не умер. Я — хлеб живой, сошедший с небес; если кто съест этот хлеб, будет жить вовек» (Ин.6:48–50). Нельзя, однако, не заметить, что в переносном значении «хлеб» есть наименование всякой пищи, как, к примеру, у Моисея во Второзаконии написано: «Сорок дней не ел хлеба и не пил воды» (Втор.9:9) вместо «не принимал ни сухой, ни жидкой пищи». Я привел это по причине слов, сказанных у Иоанна: «Хлеб, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я дам ради жизни мира» (Ин.6:51). Мы едим мясо Агнца с опресноками и горькими травами не потому ли, что встревожены печалью о Боге⁴⁹ и раскаиваемся в грехах наших (и это раскаивание дает нам спасение), или же потому, что ищем мученичества и питаемся открывающимися созерцаниями истины.

10.18. Мясо Агнца не должно есть сырым, как это делают рабы буквы, уподобляясь неразумным и диким существам и становясь дикими животными в сравнении с теми воистину разумными, кто хочет понять духовное в Слове. И тому, кто превращает сырое в Писании в удобоваримое, должно стремиться не делать написанное более водянистым, разбавленным и ослабленным, как поступают «льстящие слуху и от истины» отвращающие его⁵⁰ — те, кто ради большей распушенности и расслабленности общины (πολιτεία) принимают удобные им толкования.

Мы же, посредством пламенеющего духа⁵¹ и данных Богом огненных слов (которые получил и Иеремия, когда было сказано ему: «Вот, Я дал слова Мои, чтобы огонь был в устах твоих» (Иер.5:14)), сдела-

⁴⁷ См. Исх.12:7.

⁴⁸ См. Там же. 12:8.

⁴⁹ См. 2Кор.7:9.

⁵⁰ Ср. 2Тим.4:3.

⁵¹ Ср. Рим.12:11.

ем мясо Агнца жаренным, так чтобы усвоив его и имея в себе Христа говорящего⁵², могли сказать: «Сердце наше горело в пути, когда Он открыл нам Писание» (Лк.24:32). И поскольку это побудит нас к стремлению изжарить на огне мясо Агнца, должно привести исповедание Иеремии о тех страстях, что он испытал от слов Бога; он говорит: «И возник как бы огонь сожигающий, пылающий в костях моих, и, полностью ослабев, не мог я сдержаться» (Иер.20:9).

Поедание должно быть начато с головы, т. е. с наиважнейших и наиглавнейших догматов о небесном, закончено же — ногами, т. е. самыми отдаленными познаниями, рассматривающими природу последнего среди сущего: наиболее материального, или подземного, или злых духов, или нечистых демонов. Ведь учение об этом есть нечто иное, чем сами эти вещи, и, будучи хранимо в тайнах Писания, оно образно может быть названо ногами Агнца. Нельзя воздерживаться и от внутренностей, т. е. от скрытого и эзотерического, ибо ко всему Писанию должно подойти как к единому телу; не должно разбивать и разрушать те прочнейшие и крепчайшие связи, что образуют гармонию всего состава Писания. Однако именно так поступают те, кто, насколько могут, разрушают единство Духа, присутствующее во всем написанном.

И пусть вышесказанное пророчество⁵³ Агнца питает нас исключительно в ночи этой мрачной жизни, и пусть к утру не будет оставлено ничего из того, что после этой жизни будет единственно нужной для нашего существования пищей. Ведь в то время как проходит ночь и вслед за ней наступает день, мы, имея опресноки, никоим образом не относящиеся к старой и низшей закваске, будем есть хлеб, который принесет нам пользу, и будем есть до тех пор, покуда Он не даст нам после опресноков манны — пищи ангельской, а не человеческой. Поэтому каждый из нас пусть принесет в отчет доме Агнца, и пусть будет принято, что преступает закон тот, кто не делает этого, и, напротив, полностью соблюдает заповедь тот, кто, принося Агнца, сделает это с тщанием и не сокрушая кости Его.

Вот так, вкратце, согласно с апостольским пониманием и с тем, что сказано об Агнце в Евангелии, пусть будет показано, что закланный Христос есть Пасха. Ибо нельзя полагать, что историческое есть образ исторического, а телесное — телесного, но должно знать, что телесное есть образ духовного, а историческое — умопостигаемого. Взойти же к рассуждению о третьей Пасхе, которая свершится в собрании мириад ангелов во времена окончательного и счастливейшего исхода, не пред-

⁵²Ср. 2Кор.13:3.

⁵³См. выше, гл. 17, слова Иисуса из Ин.6:53–56. Быть может, вместо *προφητεία* («пророчество») следует читать *τροφή* — «пища» (замечание немецкого издателя).

ставляется нам теперь необходимым, ибо и так мы говорили больше и обстоятельнее, чем того требовало изложение.

10.19. Не должно быть оставлено и не исследовано, что «Пасха иудеев приближалась» тогда, когда Господь вместе с матерью, братьями и учениками был в Капернауме⁵⁴. Согласно Матфею, после того как дьявол отступил от Него и пришли ангелы и служили Ему, Иисус, услышав, что взят Иоанн, «удалился из Галилеи и, оставив Назарет, пришел и поселился в Капернауме» (Мф.4:11–13). Потом Он начал проповедывать, избрал четырех рыбаков апостолами, учил в синагогах по всей Галилее и, вылечив приведенных к Нему, поднялся на гору, где говорил о блаженствах и о том, что за ними последует⁵⁵. Закончив это поучение и сойдя с горы, Он вторично входит в Капернаум, откуда, взойдя на корабль, переправляется в окрестности Гергесы; когда же Его призвали покинуть их пределы⁵⁶, Он, «взойдя на корабль, переправился и пришел в родной город» (Мф.9:1); совершив там некоторые исцеления, Он «обошел все города и деревни, уча в их синагогах» (Мф.9:35). И многое другое происходит после этого, прежде чем Матфей отмечает время Пасхи⁵⁷. У остальных евангелистов тоже не сказано, что вслед за Его пребыванием в Капернауме приблизилась Пасха. И — вспоминая прежде сказанное нами о Капернауме — это может утвердить в их решении некоторых людей⁵⁸. Однако пребывание Иисуса в Капернауме потому приближено к Пасхе иудеев, что рядом с последней оно предстает несколько лучшим и более благим, особенно в силу того, что при иудейской Пасхе в храме обнаруживаются торговцы быками, овцами и голубями; вот почему еще более очевидно, что Пасха иудеев не есть Пасха Господа. И как дом Отца стал домом торговли⁵⁹ у тех, кто не освящает его, так и Пасха Господа стала человеческой и иудейской у тех, кто понимает ее более низко и телесно. Но будет более своевременным в другой раз рассмотреть то, что касается времени Пасхи, приходящейся на весеннее равноденствие, а также что-либо другое — если того потребует эта задача.

Гераклеон, однако же, говорит: *«Сам великий праздник был прообразом того, что испытал Спаситель, ведь агнец не только убивался, но и сдался, что указывало на отдохновение; поэтому заклание означало страдание Спасителя в мире, а поедание — отдохновение на свадьбе»*. Я привел его высказывание, чтобы, увидев насколько пре-

⁵⁴См. Ин.2:12.13.

⁵⁵См. Мф.4:17–25; 5:1–11.

⁵⁶См. Мф.8:33.

⁵⁷См. Мф.26:2.

⁵⁸То есть тех, кто, видя подобные несоответствия, «оставляет веру в Евангелия...» (см. начало гл. 10.3).

⁵⁹См. Ин.2:16.

небрежительно, неверно и без какой-либо подготовки обращается этот муж со столь важными предметами, мы тем более отвергли его.

И взошел Иисус в Иерусалим, и обнаружил в храме торгующих быками, овцами и голубьями и сидящих там менял. И, сделав плетъ из веревок, выгнал из храма⁶⁰ овец и быков, рассыпал мелочь менял и опрокинул их столы, а продающим голубей сказал: «Возьмите это отсюда, дома Отца Моего не делайте домом торговли». Тогда вспомнили ученики Его написанное: «Ревность по доме Твоем будет снедать Меня»⁶¹ (Ин.2:14–17).

10.20. Должно отметить, что обнаружение в храме торговцев быками, овцами и голубьями Иоанн обозначил как второе дело Иисуса⁶², но остальные евангелисты относят этот случай к концу домостроительства событий, связанных с Христом. Матфей пишет об этом так: «Когда Он вошел в Иерусалим, взволновался весь город, говоря: “Кто Он?”», а в толпе говорили, что это пророк Иисус из Назарета Галилейского. И Иисус вошел в храм и изгнал всех продающих и покупающих в храме, опрокинул столы менял и скамьи торговцев голубьями, и сказал им: “Написано: Дом Мой домом молитвы наречется, а вы сделали его вертепом разбойников”»⁶³ (Мф.21:10–13). А вот слова Марка: «Пришли в Иерусалим. И, войдя в храм, Он начал изгонять продающих и покупающих в храме и опрокинул столы менял и скамьи продающих голубей, и не позволял проносить какую-либо утварь через храм; и Он учил их, говоря: «Не написано ли: «Дом Мой домом молитвы наречется для всех народов»? А вы сделали из него разбойничью пещеру» (Мк.11:15–17). Лука же говорит: «И когда приблизился и увидел город, восплакал о нем, говоря: “О, если бы в день этот ты узнал, что принесет мир тебе; но теперь это сокрыто от глаз твоих. Ибо придут дни, когда окружают тебя и стеснят отовсюду. И повергнут наземь тебя и детей твоих, и не оставят камня на камне от тебя за то, что ты не узнал времени посещения твоего”. И, войдя в храм, начал выгонять продающих⁶⁴, говоря им: “Написано: Дом Мой будет домом молитвы, вы же сделали из него разбойничью пещеру”» (Лк.19:41–46).

20.21. Нужно еще заметить, что нечто близкое событиям, которые три евангелиста связывают с восхождением Господа в Иерусалим, при котором Он совершил все это в храме, Иоанн описал как случившееся значительно позже и при другом пришествии Иисуса в Иерусалим. Таким образом, нужно обдумать сказанное евангелистами и, во-пер-

⁶⁰Здесь по недосмотру переписчика пропущено следующее слово — «всех».

⁶¹См. Пс.68:10.

⁶²Первым было претворение воды в вино, см. Ин.2:6–11.

⁶³Ср. Ис.56:7; Иер.7:11.

⁶⁴В греческом тексте Евангелия от Луки упомянуты только продающие; в дальнейшем это будет иметь значение, см. гл. 31 «Толкований...» Оригена.

вых, Матфеем: «И когда приблизились к Иерусалиму, и Он пришел в Виффагию, к Масляничной горе, послал Иисус двух учеников, говоря им: “Идите в деревню, что напротив вас, и тотчас найдете ослицу привязанную и молодого осла с нею; отвязав, приведите их ко Мне. И если кто спросит вас “Что вы делаете?” ответите: “Господь имеет нужду в них”, и он тотчас отпустит их”. Это произошло, дабы исполнилось речение пророка: “Скажите дочери Сиона: вот Царь идет к тебе, кроткий, воссевший на ослице и молодом осле, сыне подъяремной”»⁶⁵. Ученики, отправившись и сделав, что велел им Иисус, привели ослицу и молодого осла и набросили на них одежды свои, и Он сел поверх их. А многочисленная толпа подстилала одежды свои на пути. <...⁶⁶>. И народ, шедший впереди Его и за Ним, восклицал: «Осанна Сыну Давидову! Благословен грядущий в имя Господа! Осанна в вышних!» (Мф.21:1–9). И вслед за этим он пишет: «И когда Он вошел в Иерусалим, взволновался весь город» — то, что мы уже представили выше.

Во-вторых, слова Марка: «И когда они приблизились к Иерусалиму, к Виффагии и Вифании у горы Масляничной, посылает Он двух учеников и говорит им: “Ступайте в деревню, что напротив вас, и, придя в нее, тотчас найдете привязанного молодого осла, на котором еще не сидел никто из людей; отвяжите его и приведите. И если кто-нибудь скажет вам “Зачем вы это делаете?”, ответите: “Господь имеет нужду в нем”, и он сразу отпустит его сюда”. Они отправились и нашли на улице молодого осла, снаружи привязанного к воротам, и отвязали его. Некоторые из стоявших там сказали: “Зачем отвязали вы его?”, на что они отвечали, как сказал им Иисус, и те отпустили их. Тогда они привели осла к Иисусу и накинули на него одежды свои. Другие же, нарвав травы с полей, устлали ими дорогу. И шедшие впереди и позади Его восклицали: “Осанна! Благословен грядущий во имя Господа! Благословенно грядущее царство отца нашего, Давида! Осанна в вышних!”. И вошел Он в храм Иерусалимский, осмотрел все и, поскольку время было уже позднее, ушел вместе с двенадцатью в Вифанию. На следующее утро, когда они вышли из Вифании, Он взалкал» (Мк.11:1–12). Затем, после домостроительства касательно иссохшей смоковницы, «пришли они в Иерусалим. И, войдя в храм, начал изгонять торгующих» и так далее.

У Луки же это представлено таким образом: «И было, что когда Он приблизился к Виффагии и Вифании, к горе, называемой Масляничная, послал двух учеников, говоря: “Ступайте в деревню, что напротив, где найдете привязанного молодого осла, на котором еще

⁶⁵Ср. Зах.9:9.

⁶⁶Здесь в рукописи выпала фраза: «а другие резали ветви с деревьев и постлали по дороге» (Мф.21:8).

не сидел никто из людей; отвязав, приведите его. И если кто спросит “Зачем отвязываете?”, скажите, что “Господь имеет нужду в нем”. Отправившись, ученики обнаружили все, как Он сказал им. И когда они отвязывали осла, хозяева его сказали им: “Зачем вы отвязываете осла?”, они же ответили, что Господь имеет нужду в нем. И привели его к Иисусу и, набросав на осла свои одежды, посадили на него Иисуса. И когда Он отправился в путь, они устилали дорогу своими одеждами. И когда Он уже приблизился к спуску с Масляничной горы, все множество учеников, радуясь, начало громким голосом восхвалять Бога за все те чудеса, которые они видели, говоря: “Благословен Царь во имя Господа! Мир в небесах и слава в вышних!”. Некоторые же из фарисеев, стоявших среди народа, сказали Ему: “Учитель, упрекни учеников Своих”. Отвечая им, Он сказал: “Говорю вам, что если они умолкнут, то камни закричат”. И как приблизился и увидел город, восплакал о нем» (Лк.19:29–41), и далее то, что мы уже представили.

10.22. Однако Иоанн, спустя столь многое после слов «И вошел Иисус в Иерусалим и обнаружил в храме торгующих быками и овцами», рассказывая о другом восхождении Господа в Иерусалим, говорит о том, что произошло после обеда, который состоялся в Вифании за шесть дней до Пасхи и на котором прислуживала Марфа и возлежал Лазарь⁶⁷, а именно: «На следующий день многочисленная толпа, пришедшая на праздник, услышав, что Иисус пришел в Иерусалим, взяла пальмовые ветви и вышла Ему навстречу, восклицая: “Осанна! Благословен во имя Господа Царь Израиля!”. Иисус же, найдя молодого осленка, воссел на него, как написано: “Не бойся, дочь Сиона! Вот, Царь твой грядет, сидя на молодом осле”» (Ин.12:12–15).

Думаю, что даже если бы я присоединил еще большее количество речений евангелистов, то и тогда поступил бы по необходимости, чтобы представить разногласие в сказанном ими. Ведь трое, рассказывая то, что большинством считается тождественным написанному у Иоанна, относят все это к одному пришествию Господа в Иерусалим, Иоанн же говорит о двух отличающихся по многим открывшимся в них делам и по различным местам присутствия восхождений Господа в Иерусалим. Поэтому я считаю, что те, кто не видят во всем этом ничего сверх истории, не могут доказать, что представленное разногласие есть согласие. Если же кто полагает, что мы отнюдь не здраво объяснили все это, пусть напишет разумное возражение нашему мнению.

10.23. Нечто движущее нас к упомянутому согласию (когда мы просим у Того, Кто дает каждому просящему и старающемуся ревностно искать, и когда мы стучим, дабы ключами гносиса нам были от-

⁶⁷См. Ин.12:1.

крыты тайны Писания⁶⁸), мы, по мере предоставленной нам силы, изложим следующим образом. Во-первых, рассмотрим речение Иоанна, начинающееся со слов «И взшел Иисус в Иерусалим» (Ин.2:13). Итак, Иерусалим — как у Матфея учит Сам Господь — есть «город великого Царя» (Мф.5:35), лежащий не в долине или какой-нибудь низменности, но выстроенный на высокой горе; «вокруг него горы» (Пс.124:2), и «состав его един»⁶⁹ (Пс.121:3), и «сюда восходят колена Господа, свидетельство Израилю» (Пс.121:4). Сам город называется Иерусалимом, и никто из тех, кто при земле (οὐδεὶς τῶν ἐπὶ γῆς), в него ни всходит, ни приходит, однако всякая душа, от природы возвышенная и владеющая остротой прозрения духовного, является гражданкой этого города. Но может и житель Иерусалима впасть в грех, ведь и наиболее даровитые могут согрешить, и если сразу же после греха не отвратятся от того, что смывает⁷⁰ их дар, то станут не только пришлецами, но и гражданами одного из других городов Иудеи.

Вслед за помощью тем, кто находится в Кане Галилейской, и схождением в Капернаум Иисус поднимается в Иерусалим, чтобы свершить здесь то, о чем написано. В храме, который Спаситель называет домом Отца, т. е. церковью или провозвестием церковного здорового слова, Он обнаруживает людей, делающих дом Отца домом торговли. И Он всегда обнаруживает в храме подобных людей! Ибо когда в названной церкви, которая есть дом «Бога живого, столп и основание истины» (1Тим.3:15), не было неких восседающих там менял, нуждавшихся в ударах Иисуса, сделавшего плеть из веревок, и в том, чтобы была рассыпана их мелочь и опрокинуты столы! Когда там не было людей, покупчески распоряжающихся теми самыми быками, которых должно было бы видеть при плуге, дабы возложив на него руки и не оглядываясь назад, и эти люди стали годными для царства Бога⁷¹! Когда не было здесь тех, кто овцам, доставляющим им материал к обустройству, предпочли несправедливое богатство? Но здесь всегда много таких, кто, презрев нечто чистое и несмешанное с какой бы то ни было горечью и неприятностью, ради несчастной корысти отдаются заботе, образно представленной в виде голубей. Поэтому когда Спаситель обнаруживает в храме, доме Отца, торговцев быками, овцами и голубями, а также сидящих там менял, Он изгоняет их, пользуясь плетью, сделанной из веревок, а вместе с ними и овец, и быков; и Он рассыпает их

⁶⁸Ср. Мф.7:7.

⁶⁹Н μετοχή αὐτῆς ἐπὶ τὸ αὐτὸ; в дошедших до нас фрагментах сочинения Оригена «На Псалмы» он пишет: «если бы сердце и душа верующих были едины и если бы они заботились о том же самом и для остальных членов, то были бы Иерусалимом, городом, «состав которого един» (TLG Ориген 12.1633.7).

⁷⁰Ἀπολούντας; другое чтение — ἀπολλόντας, т. е. «губит».

⁷¹Ср. Лк.9:62.

мелочь как нечто недостойное собирания, указывая этим на ее бесполезность; наконец, Он переворачивает столы в душах сребролюбцев и говорит торговцам голубями: «Унесите это отсюда», дабы они более не торговали в храме Бога.

10.24. Я полагаю, что этими словами Он сделал вдобавок и более глубокое указание, так чтобы помимо прочего мы могли считать происшедшее символом того, что служение в этом храме более не должно свершаться жрецами в виде чувственных жертвоприношений и что даже закон уже не соблюдается так, как того желали телесные иудеи. Ведь если Иисус разом изгоняет отсюда быков и овец и приказывает унести голубей, то уже не было необходимости по-иудейскому обычаю приносить их постоянно в жертву. И вполне естественно, что деньги, будучи отличительным знаком не божественных, а телесных установлений, были рассыпаны, ведь законоположение, кажущееся по своей мертвящей букве⁷² столь величественным, теперь, когда пришел Иисус и воспользовался против иудеев бичом, должно было быть разрушенным и рассыпанным, ибо отныне служение переходит к язычникам, уверовавшим через Христа в Бога⁷³, и царство Бога, будучи отнято у иудеев, дано народу, приносящему плоды его⁷⁴.

Душа, одаренная разумом и в силу врожденности разума превосходящая тело, может по природе своей быть храмом, в который из Капернаума, места низменного и менее достойного, восходит Иисус, и в котором до преобразований Иисуса обнаруживаются волнения тягостные, неразумные и земные, а также то, что считается хорошим, не будучи таковым, — в общем, все то, что Иисус, пользуясь словом, сплетенным из доказательных и обличительных догматов, изгоняет, дабы дом Отца Его более не был домом торговли, но, ради спасения этой и многих других душ, получил служение Богу, совершаемое по небесным и духовным законам. Бык является символом земного, поскольку он землепашец; овца — неразумного и звероподобного, как наиболее низкое по сравнению с многими неразумными животными; голубь — символ легкомысленных и непостоянных расчетов; наконец, мелочь — символ того, что считается хорошим.

10.25. Если же кто-нибудь оскорбится таким толкованием, поскольку упомянутые в Писании животные непорочны⁷⁵, то должно сказать, что когда Писание провозглашается как нечто соответствующее принятой истории, то оно, пожалуй, неубедительно. Ведь нельзя было утверждать, что в храм Бога существовал доступ другим животным, помимо непорочных, и для торговли — другим, помимо при-

⁷²Ср. 2Кор.3:6: «буква убивает, а дух животворит».

⁷³См. Деян.1:20; 15:19.

⁷⁴См. Мф.21:43.

⁷⁵Ср. кн.6 сочинения Оригена, гл.1 и сл.

носимых в жертву. Вот почему евангелист воспользовался тогдашним положением дел⁷⁶ и показал действия торговцев во времена иудейских праздников, когда эти животные вводились во внешнюю ограду храма. А тот, кому потребно более тщательное исследование, пусть рассмотрит, соответствовало ли прижизненному положению Иисуса, Которого считали сыном плотника⁷⁷, отважиться на такое деяние, а именно: выгнать множество торговцев, пришедших на праздник продавать народу овец в несметном количестве для приношения в жертву по домам отцов их⁷⁸, а также быков — богатым, принесшим такой обет, наконец, голубей, которых многие могли бы покупать для праздничного угощения? И менялы, видя мелочь рассыпанной и столы перевернутыми, разве не должны были обвинить Иисуса в бесчинстве? И кто из них, будучи бит плетью из веревок и выгнан простым, как они считали, человеком, взяв это в качестве предлога, не обвинил бы Иисуса и не учинил прямо на месте суд, имея к тому же множество союзников против Христа, тоже почитавших себя оскорбленными? Задумаемся, не явил ли Сын Бога не только надменности и дерзости, но и бесчинства, когда взял веревки и свил плеть для изгнания из храма? И тогда одно убежище для защиты остается тому, кто желает сохранить историю, а именно божественная сила Иисуса, Который может, когда пожелает, погасить пылающий гнев врагов, победить Своей божественной милостью бесчисленные толпы и рассеять замыслы, приводящие к смуте: «Ибо Господь рассеет волю язычников и уничтожит замыслы народа, воля же Господа пребудет вовек» (Пс.32:10). Так что и в данной истории — если только она имела место — обнаруживается сила, задействованная ничуть не в меньшей мере, чем в каком-нибудь из остальных весьма удивительных Его деяний — тех, что божественностью этой силы призывали видевших к вере. И может быть показано, что в данном случае эта сила превосходит ту, что имела место в Кане Галилейской, когда вода превратилась в вино, ведь там была изменена неодушевленная материя, здесь же были подчинены ведущие начала (τὰ ἡγεμονικά) стольких тысяч людей. И должно, конечно же, заметить, что о свадьбе говорится, что мать Иисуса была там, а Иисус и ученики Его были приглашены, и в Капернаум сошел [Он, а также мать Его и ученики, но касательно восхождения в Иерусалим⁷⁹ не упомянут никто, кроме Иисуса. Однако позднее и ученики обнаруживают свое присутствие здесь, если только это они вспомнили — «Ревность по

⁷⁶Ср. выше гл.5, где Ориген проводит ту же мысль: евангелисты *пользуются* историческими событиями, чтобы обозначить духовную истину. Таким образом, историческое описание есть средство, но не цель.

⁷⁷Ср. Мф.13:55.

⁷⁸См. Исх.12:3.

⁷⁹Лакуна в тексте; следуем варианту, предложенному издателем.

доме Твоем будет снедать Меня» (Ин.2:17). И, пожалуй, Иисус, восходящий в Иерусалим, был в каждом из учеников, потому что не сказано ведь «взошел Иисус в Иерусалим, а также ученики Его», и напротив: «Сошел в Капернаум, Сам и мать Его, братья и ученики» (Ин.2:12).

10.26. Теперь должно обдумать нечто сродное этому месту — изгнанию из храма тех, кто делает его домом торговли, — представленное у остальных евангелистов. И прежде всего у Матфея, который говорит, что когда Господь вошел в Иерусалим, взволновался весь город, спрашивая: «Кто Он?» (Мф.21:10). А перед этим он рассказывает об ослице и молодом осле, взятых по поручению Господа и найденных учениками, посланными Им из Виффагии в деревню напротив, где они отвязали прежде привязанную ослицу, имея наказ, в случае если кто спросит, отвечать, что именно «Господь имеет нужду в них», и тогда «он тотчас отпустит их» (Мф.21:3). И Матфей возвещает, что посредством этих событий исполняется пророчество, которое мы находим у Захарии: «Вот, Царь идет кроткий, воссевший на ослице и молодом осле, сыне подъяремной»⁸⁰. И когда ученики, отправившись и сделав, как велел им Иисус, «привели ослицу и молодого осла и положили на них одежды свои, и воссел сверху на них» Господь (очевидно — на ослицу и молодого осла), тогда «многочисленная толпа устлала одеж- дами путь, другие же рубили ветви с деревьев и клали их на дорогу», и толпа, шедшая впереди и позади, кричала: «Осанна Сыну Давидову! Благословен грядущий во имя Господа! Осанна в вышних!» (Мф.21:9). Только как бы из-за того, что «когда Он вошел в Иерусалим, взволновался весь город, спрашивая: “Кто Он?”, толпа, т. е. следовавшие впереди и позади, отвечала спрашивающим: “Это — Пророк Иисус из Назарета Галилейского”» (Мф.21:11). И далее: «Вошел Иисус в храм и изгнал всех продающих и покупающих в храме, и опрокинул столы менял и лавки торгующих голубями. И говорит им: “Написано: Дом Мой домом молитвы наречется, вы же делаете его вертепом разбойников”» (Мф.21:13). И мы спросим теперь тех, кто считает, что, написав Евангелие, Матфей не представил ничего, кроме истории: что же было то, что понудило двух учеников отправиться в деревню напротив Виффагии, дабы, найдя там ослицу и с ней молодого осла, отвязать их и привести к Нему? Что достойное записи было в том, что Он сел на ослицу и молодого осла и вступил в город? И что насчет слов, которые идут вслед за пророчеством Захарии, сказавшим: «Радуйся крепко, дочь Сиона! Возвести, дочь Иерусалима: вот, Царь твой идет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, воссевший на подъяремном молодом осле» (Зах.9:9)? Ведь если это пророчество, обнаруживаемое у евангелистов, провозвещает лишь нечто телесное, то пусть

⁸⁰См. примеч. 65.

те, кто настаивают на букве, сохраняют нам следующие за этим слова: «Он уничтожит колесницы Ефрема и коней Иерусалима, и лук вражеский будет низвергнут, и будет изобилие и мир с язычниками, и Он направит воды к морю, и установит русла рек земных» (Зах.9:10) и так далее. Должно, однако, знать, что Матфей дал это речение не так, как оно представлено у пророка. Ибо вместо «Радуйся крепко, дочь Сиона! Возвести, дочь Иерусалима» он написал: «Скажите дочери Сиона», тем самым сократив пророчество. Также он умолчал слова: «праведный и спасающий» и, сохранив «кроткий и воссевший», вместо «на подъяремном молодом осле» написал: «на ослице и молодом осле, сыне подъяремной».

10.27. И иудеи, исследуя связь пророчества с тем, что написано об Иисусе, отнюдь не ничтожно теснят нас, спрашивая, когда же Иисус погубил колесницы из Ефрема и коней из Иерусалима, а также низвергнул вражеский лук и сделал остальное? И это то, что касается пророчества. Если же они⁸¹, не находя в речи об ослице и молодом осле ничего достойного домостроительства Сына Бога, выставят в качестве причины длину пути, то, во-первых, ссылаясь на небольшое расстояние в пятнадцать стадиев, они нисколько не дадут разумного оправдания этому способу передвижения, и, во-вторых, пусть они скажут нам, зачем для столь краткого пути надобны два животных, ведь сказано: «И Он воссел на них»? Кроме того, не думаю, что речение «Если кто спросит вас, скажете, что Господь имеет нужду в них, и он тотчас отпустит» достойно величия божественности Сына Бога, так чтобы говорить, что столь великая природа признает, что нуждается в освобожденной от пут ослице, а с ней и в молодом осле, ибо все, в чем имеет нужду Сын Бога, должно быть великим и достойным Его благородства. Помимо этого толпа, стелящая на Его пути одежды (в то время как Иисус принимает это и не порицает их, что явствует из представленного в другом месте: «Если они умолкнут, то камни закричат» (Лк.19:40)), уж и не знаю, разве только обнаруживает некое слабоумие того, кто находит удовольствие в таких обстоятельствах, если при этом ничто иное ими не выказывается⁸². Ведь и обрубленные с деревьев ветви, устилаемые на пути идущих ослов, покажутся, пожалуй, скорее препятствием, досаждающим Ему, нежели обдуманной встречей.

Все то, что было предметом наших затруднений в случае с изгнанными им из храма⁸³, должно быть в еще большей мере оговорено теперь. Согласно Иоанну, Он изгоняет отсюда все рыночное, Матфей

⁸¹То есть сторонники «буквального» понимания; см. главу 10.26.

⁸²Имеется в виду евангелист, запечатлевший эти обстоятельства.

⁸³См. выше гл. 25.

же говорит, что «Он выгнал всех продающих и покупающих в храме» (Мф.21:12), и число покупающих, естественно, намного больше числа продающих. Установим также, свершилось ли изгнание всех продающих и покупающих в храме вопреки Его общепризнанному положению сына плотника, если только, как мы уже заметили, Он не подчинил всех божественной силой, сказав им, согласно остальным евангелистам, нечто более суровое, нежели то, что представлено у Иоанна. Ибо у Иоанна Иисус говорит им: «Не делайте дом Отца Моего домом торговли», у остальных же они уличаются в том, что сделали дом молитвы «разбойничьей пещерой». Ведь дом Отца не допускает того, чтобы быть вертепом разбойников, но, в такой мере запятнанный грешниками, становится домом торговли. И только дом молитвы (который вовсе не дом Отца), будучи оставлен без внимания, примет разбойников, становясь, однако, не домом их, а пещерой, т. е. отнюдь не произведением разумного зодческого искусства.

10.28. Мы убеждены, что бывает видение большее, чем наше, например, видение тех, кто благодаря данному им истинному уму говорят: «Мы же имеем ум Христа, дабы видеть данные нам от Бога дары» (1Кор.2:16.12). Ведь у нас ни ведущее начало не является чистым, ни глаза — такими, какими должны быть глаза прекрасной Невесты Христа, о которых Жених говорит: «Глаза твои — голуби» (Песн.1:15), намекая на мыслительную силу пневматиков, ибо Дух Святой как голубь сходит на Иисуса⁸⁴ и на Господа, находящегося в каждом⁸⁵. Однако даже в таком положении не будем медлить и, на ощупь исследуя слова Жизни, попытаемся получить их силу, текущую в того, кто принимается за дело с верой.

Итак, Иисус есть Слово Бога, которое входит в душу, называемую Иерусалимом, восседая на освобожденной двумя учениками от пут ослице, т. е., как я считаю, на безыскусственных писаниях Ветхого Завета, проясняемых двумя открывающими их учениками: первый, ради исцеления души, возводит⁸⁶ написанное и иносказательно толкует его применительно к ней; второй показывает в начертанном будущее благо и истину. Однако Он сидит и на молодом осле, т. е. на Новом Завете, ибо в обоих можно найти слово истины, очищающее нас и изгоняющее все расчеты по продажам и покупкам. И Он не один входит в душу — Иерусалим, но и не с немногими, ибо много должно быть в нас того, что идет впереди совершенствующего нас Слова Бога, и столько же другого, следующего за ним; и все это должно воспевать Его и славить, подкладывая Ему собственный наряд и одеяние, дабы то, что

⁸⁴См. Ин.1:32.

⁸⁵См. кн. 6 Оригена, гл. 6 и примеч. 41.

⁸⁶То есть совершает *анагогию*, восхождение к духовному смыслу.

несет Его, не касалось земли, поскольку на нем покоится сошедший с небес. Но чтобы еще выше от земли были несущие Его ветхие и новые слова Писания, должны быть обрублены ветви с деревьев, дабы эти слова ступали по разумно установленному. Толпа, идущая впереди и за Ним, может являть собой ангельское содействие: одни подготавливают Ему путь в наши души, благодаря чему эти души украшаются, другие идут вослед Его пребыванию в нас. Но об этом уже многое было сказано, так что ныне не нуждается в доказательствах.

10.29. Пожалуй, не было бы неразумным, если бы кто-нибудь уподобил ослице окружающие Слово голоса, ведомые Им в душу. Ведь это животное носит тяжести, а тяжелое и трудноподнимаемое часто обнаруживается в речениях, особенно в древних, что очевидно тому, кто занялся делами иудеев. И молодой осел носит тяжести, но здесь дело обстоит не так, как в случае с ослицей. Ведь хотя всякая трудность Писания обременительна для тех, кто не способен вместить величайшей легкости и устремленности ввысь Духа, все же Новый Завет является более легкой ношей, чем Ветхий. Я знаю, что некоторые увидели в связанной ослице уверовавших из числа обрезанных, поскольку последние были освобождены от многих пут теми, кто истинно и духовно наставлен в Слове; а в молодом осле — уверовавших язычников, которые до принятия ими учения Христа были распущенными и, вследствие своей необузданности и пристрастия к удовольствиям, неподвластными никакому ярму. И хотя они не имели в виду толпу, шедшую впереди и позади Него, не будет неубедительным причислить Моисея с пророками к идущим впереди, а святых апостолов — к шедшим позади Иисуса. Все они входят в город Иерусалим, и должно исследовать, насколько это связано со словом о множестве продающих и покупающих, изгнанных Сыном Бога. Пожалуй, здесь назван «вышний Иерусалим» (Гал.4:26), в который Господь взойдет, правя верующими из числа обрезанных и язычников, сопровождаемый или пророками и апостолами, или служащими Ему ангелами (ибо и они могут быть увидены как сопровождающие Его). И в этом городе до восшествия в него Иисуса было то, что названо «духами злобы в поднебесной» (Еф.6:12), т. е. хананей, хеттеи, аморреи и остальные враги народа, в общем чужаки; и, возможно, здесь неким образом исполнилось пророчество, которое гласит: «Земля ваша пустынна, города ваши сожжены, место ваше чужаки уничтожат перед лицом вашим» (Ис.1:7). И это они суть те, кто осквернил небесный дом Отца, святой Иерусалим, кто дом молитвы сделал «пещерой разбойников» — не [каких-нибудь] других [разбойников], но их самих. Они, имея неподлинное серебро, дают приступающим к ним оболочки и мелочь — ничтожные и презренные монеты. Они суть те, кто в борьбе с душами отнял у них

более почтенное, украл лучшее, чтобы взамен дать ничего не стоящее.

10.30. Между тем ушедшие ученики находят привязанную ослицу и отвязывают ее — не знавшую Иисуса из-за наложенного на нее покрывала закона⁸⁷. Вместе с ней они обнаруживают молодого осла, ведь до Иисуса оба они суть потерянное: я имею в виду обрезанных и язычников, которые позже уверовали. Но каким образом они тотчас отсылаются назад, после того как севший на них Иисус поднялся в Иерусалим, — говорить небезопасно, ибо есть в этом нечто мистическое, касающееся превращения святых в ангелов, которые в следующем за этим веке будут отосланы, подобно служебным духам, посылаемым для служения тем, кто будет наследовать вечную жизнь⁸⁸. Если же ослица и молодой осел, на которых садится Слово Бога, будут Ветхим и Новым Писанием, то уже нетрудно понять, почему они отсылаются Словом, явившимся на них, и после вхождения Его в Иерусалим не остаются среди тех, кто отбросил все помыслы о продажах и покупках.

Я думаю, случайно место, где находились привязанная ослица и молодой осел, — это деревня и к тому же безымянная. Ведь по сравнению со всем небесным порядком любая земля, где есть привязанная ослица и молодой осел, является деревней, и вполне достаточно называть ее так, без добавления другого имени. Из Виффагии — говорит Матфей — посылаются ученики, чтобы взять ослицу и молодого осла; место это было жреческим и истолковывается как «дом челюстей»⁸⁹. Итак, принимая во внимание наши возможности, именно это должно теперь сказать о написанном у Матфея, ибо полное и более тщательное, чем теперешнее, рассуждение будет дано в свое время — когда нам представится возможность говорить об этом.

Марк и Лука говорят, что по поручению Господа двое учеников нашли привязанного молодого осла, на котором еще не сидел ни один человек, и, отвязав, привели его к Господу. И Марк добавляет, что

⁸⁷Ср. 2Кор.3:14: «покрывало доныне остается неснятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом».

⁸⁸См. Евр.1:14.

⁸⁹См. *Священную Ономастику*, изд. П. де Лагардом: «Виффагия — дом челюстей». В «Схолиях к Луке» Ориген пишет: «Виффагия истолковывается как “дом челюстей”, будучи неким жреческим местом, и поскольку, как написано в законе, жрецам отдавали челюсти» (см. Втор.18:3). Кроме того, в «Толкованиях на Матфея» он пишет (XVI,17): «Виффагия, которая была жреческим местом, истолковывается как “дом челюстей”, что можно утверждать, взяв в качестве основания сказанное в “Книге Судей”, где Челюсти — “Источник призывающего”, из которого пил жаждавший Самсон (ср. Суд.15:15–19); или же, поскольку сказано “ударившему по щеке” (σιαγών — “челюсть”, “щека”) подставь другую (Мф.5,39), Виффагия была символом терпения спасаемых». Как отмечает немецкий издатель: «Не подтверждается, что Виффагия была жреческим местом, и, скорее всего, Ориген следует здесь традиции раввинов».

они «нашли на улице молодого осла, снаружи привязанного к воротам» (Мк. 11:4). Кто же стоит снаружи? — Те из язычников, которые были «чужды заветов» (Еф.2:12) и чужды провозвестия Бога, оставаясь на улице, а не под крышей или в жилище; которые были связаны собственными грехами, но освобождаются двояким знанием близких к Иисусу людей⁹⁰. Пути связанного молодого осла, т. е. грехи, совершенные вопреки здравому смыслу, уличаются Им, поскольку Он и есть врата жизни, по отношению к которым (я разумею врата) они были не внутри, а снаружи; ведь, пожалуй, внутри этих врат пути зла быть не могут. Я полагаю, что те, кто, согласно Марку, стояли у привязанного осла, были связавшие его, и, как пишет Лука: «Хозяева осла спросили у учеников: “Зачем развязываете его?”» (Лк.19:33). Эти хозяева (χῆροι) суть подчиняющие и связывающие грешника противозакония, и они не могут смотреть в лицо истинному Господу (τῷ κυρίῳ), освобождающему осла от их пут. Вот почему эти дурные хозяева ничего не могут ответить, когда ученики говорят им: «Господь имеет нужду в нем» и отводят к Иисусу освобожденного осла, набрасывая на него свой наряд, дабы, воссев на одежды учеников, Господь утвердился на нем.

10.31. И остальное, рассказанное иначе, чем у Матфея, не будет совсем уж неясным, например, каким образом «пришли в Иерусалим и, войдя в храм, Он начал изгонять продающих и покупающих в храме» (Мк.11:15); или же, «как приблизился, то, увидя город, восплакал о нем. И, войдя в храм, начал изгонять продающих» (Лк.19:41.45). Ибо в тех, кто имеет в самих себе храм, Он изгоняет всех продающих и покупающих в храме; в тех же, кто не твердо следует Слову Бога, Он кладет только начало изгнанию продающих и покупающих. Помимо этих есть и третьи, в которых Он начал изгонять только продающих, но не покупающих. У Иоанна же посредством свитой из веревок плети изгоняются все, причем вместе с овцами и быками. И должно точно установить, можно ли как-нибудь иначе, нежели путем аналогии, разрешить извивы и несогласия Писания, когда каждый из евангелистов описывает различные действия Слова, свершившего в душах различного характера не то же самое, но нечто подобное.

И кажущееся расхождение в описании входа Иисуса в Иерусалим, который у написавшего рассматриваемое Евангелие представлен иначе, чем у остальных трех, можно, как показывают их речения, предотвратить единственно указанным способом. Ведь Иоанн описывает некие похожие события, когда говорит, что многочисленная толпа, вышедшая для празднования, взяла пальмовые ветви (а не нарубленные с деревьев ветви или травы, нарванные с полей и устилаемые

⁹⁰То есть людей «истинно и духовно» наставленных в Слове, см. выше гл. 10.30.

на пути⁹¹) и, выйдя Ему навстречу, восклицала: «Благословен грядущий во имя Господа, Царь Израиля!» (Ин.12:13). Кроме того, он говорит, что Самим Иисусом был найден осленок (*ὄνυχιον*), на которого и сел Помазанник⁹², тем самым добавив нечто большее относительно образно названного осленка, получившего величайшее благодеяние «не от людей и не через людей, но через Иисуса Христа» (Гал.1:1). И еще Иоанн не дословно представил пророчество, но вместо него дал речение: «Не бойся, дочь Сиона: вот, Царь твой идет, сидящий на молодом осле», поставив «сидящий» вместо «воссевший» и «на молодом осле» вместо «на подъяремном и молодом осле»⁹³. А слова «Не бойся, дочь Сиона» вообще не были сказаны Захарией.

10.32. Кроме того, основываясь на этом пророческом речении, представленном у всех евангелистов, рассмотрим, не нужно ли дочери Сиона лишь крепко радоваться, тогда как превосходящей ее дочери Иерусалима должно не только крепко радоваться, но и провозгласить, что идет Царь ее, праведный и спасающий, кроткий, воссевший на подъяремном и молодом осле. В самом деле, всякий принявший Его уже не будет бояться тех из инакомыслящих, что вооружились правдоподобными рассуждениями и названы «колесницами Ефрема», которые уничтожает Господь; не побоится также лживого коня⁹⁴, не пригодного для спасения, т. е. безрассудной страсти, сроднившейся с чувственно-воспринимаемым, а также многих желающих жить в Иерусалиме и причинять вред здравому порядку. Стоит возрадоваться, что Он, воссевший на подъяремном и молодом осле, уничтожает всякий «вражеский лук», ибо огненные стрелы врага⁹⁵ уже не осияют того, кто принял Иисуса в свой внутренний храм. И будет «изобилие и мир» (Зах.9:10) с язычниками во время пребывания в Иерусалиме Спасителя, Который будет править водами, дабы сокрушить головы драконов водных⁹⁶ и дабы мы ступали по волнам морским, достигая русел всех рек земли.

Марк, написавший, что Господь сказал об осле: «на котором не сидел еще ни один человек» (Мк.11:2), намекает, как мне кажется, на тех позже уверовавших, что до пришествия к Ним Иисуса вообще никогда не подчиняли себя Слову. Пожалуй, не было ни одного человека, когда-либо сидевшего на молодом осле, однако кое-кто из зверей, или из чуждых Слову сил, сидели, ведь богатство, принадлежащее к против-

⁹¹Ср. Мф.21:8; Мк.11:8.

⁹²См. Ин.2:14.

⁹³В оригинале предложение сильно испорчено, мы приводим реконструкцию немецкого издателя.

⁹⁴Ср. Иер.5:8.

⁹⁵См. Еф.6:16.

⁹⁶См. Пс.73:13.

ным силам, несется, согласно пророку Исайе, на ослах и верблюдах, о чем сказано следующим образом: «В тесном и гнетущем месте, где лев и его детеныш, где порождения аспидов летучих, несут они⁹⁷ на ослах и верблюдах свое богатство» (Ис.30:6). И, опять же, следует спросить у заботящихся об обнаженности речений⁹⁸: если согласиться с ними, то не покажется ли бессмысленным написать: «На котором не сидел еще ни один человек»? Ибо кто, кроме человека, сидит на осле? Это — что касается нашего взгляда.

10.33. Рассмотрим, однако, и слова Гераклеона, который говорит, что *подъем в Иерусалим означает восхождение Господа из материального в душевное место, получившее образ Иерусалима*. И он полагает, что слова «обнаружил в святилище», а не «в храме»⁹⁹, *сказаны ради того, чтобы не имелось в виду наименование того единственного места, куда и в отсутствие Духа приходит помощь от Господа*. Ибо, как он объясняет, *святилище есть святая святых, куда входил один лишь первосвященник и где — я полагаю он это имеет в виду — находятся пневматики; а преддверие храма (τὰ δὲ τοῦ προαΐου), где находятся левиты, является символом душевных (ψυχικῶν), находящихся вне Плеромы¹⁰⁰ и обнаруживаемых во время спасения*. Кроме того, он принял, что обнаруживаемые в святилище торговцы быками, овцами и голубями, а также сидящие там менялы названы вместо тех, кто дают отнюдь не по благосклонности, но видят во входе гостей в святилище торговлю и прибыль, и доставляют жертвы для служения Богу ради собственной выгоды и сребролюбия. Плеть, которую Иисус сделал из веревок, а не взял у кого-либо, он объясняет на свой лад, говоря, что *эта плетъ есть образ силы и энергии Святого Духа, выдувающего худших, так что плетъ, веревка, ткань и все подобное суть образы силы и энергии Святого Духа*. Затем он от самого себя присоединяет то, о чем вообще не написано, что *де плетъ была привязана к палке, которая есть прообраз креста*. И этой палкой уничтожаются и истребляются и азартные торговцы, и всяческое зло. И я не знаю, как он, пустословя, говорит, что *плетъ изготавливается из двух этих вещей¹⁰¹*, и, рассматривая содеянное Иисусом, утверждает: *Ибо Он сделал ее не из кожи трупа, дабы церковь была*

⁹⁷ Речь идет о евреях, отправившихся в Египет для заключения дружественного союза.

⁹⁸ То есть у «историков», ратующих за буквальный смысл написанного.

⁹⁹ «Ἐῤῥεν ἐν τῷ ἱερῷ» καὶ οὐχὶ «τῷ ναῶ»: и ἱερῶν, и ναῶς могут быть одинаково переведены как «храм» или как «святилище». Как видно из дальнейшего (см. гл. 10.35), и Ориген не видит здесь существенного различия. Однако в данной главе, следуя контексту рассуждений Гераклеона, более целесообразно переводить ἱερῶν как «святилище», а ναῶς — как «храм».

¹⁰⁰ См. примеч. 30 к кн.10.2.

¹⁰¹ То есть силы и энергии Святого Духа.

устроена не как пещера разбойников и торговцев, но как дом Его Отца. Однако что касается божественности, то, основываясь на этих же речениях, должно высказаться против него. Ибо если Иисус говорит, что иерусалимский храм есть дом Его Отца и если этот храм создан во славу сотворившего небо и землю¹⁰², то почему же Гераклеон не скажет прямо, что Сын Бога является Сыном не кого иного, как сотворившего небо и землю¹⁰³?

10.34. И апостолы Помазанника (как мы обнаруживаем в их «Деяниях») получают от ангела наказ идти в этот дом Отца Иисуса, который есть и дом молитвы, чтобы встать там и говорить «народу все слова жизни этой» (Деян.5:20). Кроме того, сюда входят через Прекрасные Врата¹⁰⁴, дабы молиться в «доме молитвы», чего, пожалуй, не делали бы, если бы не считали Самого Бога принимающим поклонение людей, обожествляющих это святилище. Вот почему Петр и апостолы, более послушные Богу, чем людям, говорят: «Бог отцов наших воскресил Иисуса, Которого вы убили, повесив на дереве» (Деян.5:30), ибо они знали, что Иисус воскрешен из мертвых не кем другим, как Богом отцов, Которого и Сам Помазанник прославляет, называя Его Богом Авраама, Исаака и Иакова, Богом «живых, а не мертвых» (Мф.22:32).

И если бы дом этого Бога не был домом Бога Помазанника, то разве ученики вспомнили бы написанное в шестьдесят восьмом псалме: «Ревность по доме Твоем съела Меня»? Ведь именно так написано у пророка, а не «будет съедать Меня»¹⁰⁵. В особенности же Помазанник ревнует о доме Бога, находящемся в каждом из нас, не желая, чтобы он был домом торговли, или чтобы дом молитвы был пещерой разбойников. Ведь Он и в самом деле Сын ревнивого Бога¹⁰⁶ — если только мы более благоразумно вслушаемся в подобные слова Писания¹⁰⁷, заимствованные из человеческого обихода, ради показания, что Бог желает, чтобы в душе всех людей ничто чуждое не примешивалось к Его воле, особенно в душе тех, кто хочет принять относящееся к божественной вере. Кроме того, в шестьдесят восьмом псалме, содержащем речение «Ревность по доме Твоем съела Меня», спустя некоторое сказано: «Дали Мне в пищу желчь и в жажде Моей напоили Меня уксусом» (Пс.68:22). И о том, и о другом написано в Евангелиях¹⁰⁸, и должно

¹⁰²См. Откр.10:6.

¹⁰³Выпад против свойственного гностикам отношения к Богу Ветхого Завета; см. примеч. 71, кн.10.2.

¹⁰⁴Ср. Деян.3:2.

¹⁰⁵В Септуагинте, в соответствующем псалме, действительно пишется *κατέφαγεν*, но у Иоанна — *καταφάγετα*.

¹⁰⁶Ср. Исх.20:5.

¹⁰⁷Более благоразумно, чем те же гностики, видевшие в ревности, гневливости и т. п. человеческих аффектах Творца свидетельство его низшей природы.

¹⁰⁸См. Мф.27:34.48; Лк.23:36; Ин.19:28.

знать, что оба речения говорятся от лица Помазанника, не обнаруживая никакой перемены говорящего лица.

Гераклеон же весьма неосмотрительно полагает, что *речение* «*Ревность по доме Твоем будет снедать Меня*» *сказано от лица изгнанных и истребленных Спасителем сил*, не умея при этом сохранить связь пророчеств этого псалма так, чтобы они понимались сказанными от лица изгнанных и истребленных сил. Ведь, сообразно его подходу, и речение «Дали Мне в пищу желчь и в жажде Моей напоили Меня уксусом», записанное в том же псалме, говорится теми же силами. Однако вполне вероятно, что его смутили слова «будет снедать Меня» как не могущие быть сказанными Христом, ибо Гераклеон не видит обыкновенного человеческого пафоса в словах о Боге и о Помазаннике.

Отвечали иудеи и сказали Ему: «Какое знамение укажешь нам, что поступаешь так?». Отвечал Иисус и сказал: «Разружьте святилище это, и в три дня воздвигну его» (Ин. 2,18.19).

10.35. Мне кажется, что посредством этих иудеев показаны теперь соматики¹⁰⁹ и приверженцы чувственного — те самые, кто, видя изгнанных Иисусом делателей дома Отца «домом торговли», негодуют из-за деяний, свершаемых над теми, и требуют знамения, которое покажет, что Слово (Которое они не принимают) делает все это по праву. Спаситель же, связывая в единое слово речь о храме и о Своем теле на вопрос «Какое знамение укажешь нам, что поступаешь так?» отвечает: «Разружьте святилище (τὸν ναὸν) это, и в три дня воздвигну его». Ведь хотя Он мог указать тысячи других знамений, никак, однако, не отвечающих на вопрос «Почему так поступаешь?», вместо всех иных и не относящихся к храму знамений Он подобающе указал на то, что связано с храмом. В самом деле, согласно одному из пониманий, оба они — храм и тело Иисуса — представляются мне прообразом церкви, именуемой «святилищем», поскольку она выстраивается из живых камней, будучи духовным домом «для святого священства» (1Петр.2:5), и построена на «основании апостолов и пророков, имея краеугольным камнем Иисуса Христа» (Еф.2:20). И поскольку сказано «Вы есть тело Христа, а по отдельности — члены (1Кор.12:27), то если даже и покажется, что разрушается гармония камней святилища или же что рассыпаются, как об этом написано в двадцать первом псалме, все кости Помазанника¹¹⁰ из-за умыслов, вынашиваемых во время преследований и угнетений теми, кто в этих преследованиях воюет с

¹⁰⁹ Οἱ σαματικοί — «телесные», еще один разряд существ наряду с пневматиками и психиками, т. е. «духовными» и «душевыми».

¹¹⁰ Ср. Пс.21:15.

единством (τῆ ἐνότητι) святилища, то все же оно будет воздвигнуто, и воскреснет тело на третий день после дня, ставшего для него днем зла и днем скончания. Ибо третий день наступит в новом небе и новой земле¹¹¹, когда кости эти, т. е. весь дом Израиля¹¹², в великий День Господень будут воздвигнуты над побежденной смертью¹¹³. Так что воскресение Помазанника после страдания на кресте включает в себе таинство воскресения всего тела Христа. И как это чувственное тело Иисуса распято, погребено и после того воздвигнуто, точно так же и цельное тело святых Христа распято вместе с Ним и ныне уже не живет¹¹⁴. Ведь каждый из них, подобно Павлу, не хвалится ничем, разве только «крестом Господа нашего Иисуса Христа», которым и сам он для мира распят и мир для него¹¹⁵. Поэтому он не только распят вместе с Христом и распят для мира, но и погребен вместе с Христом, как утверждает Павел: «Мы погребены с Помазанником» (Рим.6:4). И, словно бы пребывая в некоем задатке воскресения, он говорит: «И воскреснем вместе с Ним» (Рим.6:5), ибо он ходит в некоей новизне жизни¹¹⁶, не воскреснув еще так, как это будет при чаемом блаженстве и совершенном воскресении. Таким образом, или он сейчас распят и затем погребается, или же он теперь погребается, будучи взят с креста, но, погребенный теперь, однажды воскреснет.

10.36. Великим и для многих из нас трудносозерцаемым является таинство воскресения, о котором говорится и во многих других местах Писания, и не в меньшей мере у Иезекииля, где оно возвещается в следующих словах: «И была на мне рука Господа, и Он вывел меня в Духе Господа и поставил посреди равнины, которая была полна человеческих костей. И Он обвел меня вокруг них со всех сторон, и вот весьма много их на поверхности равнины, и вот они весьма сухие. И Он сказал мне: “Сын человека, оживут ли кости эти?”, и я сказал: “Господи, Господи, Ты знаешь это”. И Он рек мне: “Пророчествуй костям этим, и скажи им: Кости сухие, слушайте слово Господа”» и, спустя некоторое: «И обратился Господь ко мне, говоря: “Сын человека, кости эти — весь дом Израиля. И они говорят: Иссохли кости наши, погибла надежда наша, мы умерли» (Иез.37:1–12). Каким же костям говорится: «Слушайте слово Господа», словно они чувственно воспринимают это слово, будучи в действительности домом Израиля или телом Христа, о котором Господь сказал: «Рассыпались все кости Мои» (Пс.21:15), при том что ни одна из этих телесных костей Его не была ни разби-

¹¹¹См. Откр.21:1.

¹¹²См. Иез.37:11.

¹¹³См.1Кор.15:55.

¹¹⁴Ср. Гал.2:20.

¹¹⁵Ср. Гал.6:14.

¹¹⁶См. Рим.6:4.

та, ни сокрушена¹¹⁷? И когда наступит воскресение истинного и более совершенного тела Христа, тогда те, кто ныне являются членами Помазанника, а в будущем — сухими костями, соединятся кость к кости¹¹⁸ и связь к связи, и ничто, лишенное связи, не будет участвовать в совершенном муже, «в мере полного возраста» тела «Помазанника» (Еф.4:13). И тогда многие члены будут одним телом, и хотя всех членов тела много, но тело одно¹¹⁹. И только Бог может выносить решение о ноге, руке, глазе, слухе и обонянии, составляющих таким-то образом голову, таким-то — ноги и остальные члены: немощные, слабые, безобразные и благообразные. Ибо Он составит тело и тогда в большей мере, чем теперь, предоставит слабейшему лучшее попечение, дабы никакого «не было разделения в теле, но чтобы ради друг друга все члены заботились об одном и том же» (1Кор.12:25), и если наслаждается какой-либо член, то пусть вместе с ним наслаждаются все члены, а если прославится, то пусть радуются все¹²⁰.

10.37. Все, что я сказал, не чуждо храму и изгнанным из него (о чем Спаситель говорит: «Ревность по доме Твоем будет съедать Меня»), а также иудеям, требовавшим указать им знамение, и ответу Господа, связавшего слово о святилище со словом о собственном теле: «Разрушьте святилище это, и в три дня воздвигну его». Ибо из этого святилища, поскольку оно есть тело Христа, должно быть изгнано неразумное и продажное, дабы оно больше не было домом торговли. И это же святилище должно быть разрушено злоумышляющими против Слова Бога, и, как мы уже говорили, воздвигнуто на третий день после разрушения; и тогда ученики вспомнят то, что Слово Бога говорило до разрушения святилища Бога, и поверят тому, что Оно не говорило, ибо вместе с гносисом станет совершенной и их вера, так что они поверят не только Писанию, но и слову, которое сказал Иисус¹²¹. И каждый из подобных людей, будучи очищаем Иисусом и оставляя неразумное и продажное, будет разрушен ревностью Слова, пребывающего в нем, чтобы быть воздвигнутым Иисусом, однако, согласно рассматриваемому речению, не в третий день, — ведь не написано: «Разрушьте святилище это, и в третий день воздвигну его», — а «в три дня». Ибо святилище воздвигается и в первый день после разрушения, и во второй, но свершается это воздвижение в полные три дня. Вот почему воскресение и было, и будет, если мы и в самом деле погребены с Помазанником и воскреснем вместе с Ним. Так что выражение «мы воскреснем» не отражает полного воскресения, ибо «в Помазаннике все

¹¹⁷Ср. Ин.19:36.

¹¹⁸См. Иез.37:7.

¹¹⁹См. 1Кор.12:12.

¹²⁰См. 1Кор.12:26.

¹²¹См. Ин.2:22.

будут оживотворены, но каждый в свою очередь: вначале Христос, затем — Христовы, в пришествие Его, а затем — конец» (1Кор.15:22–24). Ведь именно благодаря воскресению случилось пребывание в первый день в раю Бога¹²², и благодаря воскресению Он, явившись, говорит: «Не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не взшел к Отцу» (Ин.20:17), а полное воскресение свершилось тогда, когда Он пришел к Отцу. Но поскольку некоторые, находясь в замешательстве относительно Отца и Сына, приводят речение «Мы уличаемся как лжесвидетели Бога, потому что свидетельствовали о Боге, что Он воскресил Помазанника, Которого Он не воскрешал» (1Кор.15:15) и подобные этому, показывающие, что воскресивший отличен от воскрешенного, и также речение «Разрушьте святилище это, и в три дня воздвигну его», в котором, как они сочли, показывается, что Сын и Отец не отличаются числом (μη διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ), но оба едины не только сущностью, но и подлежащим (οὐ μόνον οὐσία ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ), и что «Отец» и «Сын» говорится в виду неких различных представлений, но не ипостасийно (κατὰ τινὰς ἐπινοίας διαφορῶν, οὐ κατὰ ὑπόστασιν), — то прежде всего должно предъявить им основные речения, доказывающие, что Сын есть некто другой сравнительно с Отцом, и что Сыну необходимо быть Сыном Отца, а Отцу — Отцом Сына. Вслед за этим не будет неуместным указать на признающего, что Он ничего не может делать, если не увидит Отца делающего и говорящего, что как делает Отец, так делает и Сын; наконец, укажем на мертвого (то есть мертвое тело), который был воздвигнут, за что Сын благодарит Отца¹²³, Который — и это прежде всего должно сказать — воздвигнул Помазанника из мертвых.

Однако Гераклеон утверждает, что *слова «в три» сказаны вместо «в третий»*, ведь хотя он и остановился на речении «в три», но не исследовал, как в три дня произойдет воскресение. Кроме того, он говорит, что *третий день — духовный, в который, считают, осуществится воскресение церкви*. И, сообразно этому, *первый день — земной (χοϊκήν), а второй — душевный (ψυχικήν), и в эти дни не свершится воскресение церкви*.

Таким образом, вполне естественно, что написанное в Евангелиях от Матфея и Марка о лжесвидетелях, которые в конце благовествования обвиняют Господа нашего Иисуса Христа¹²⁴, имеет отношение к высказыванию «Разрушьте святилище это, и Я в три дня воздвигну его». Ибо Он говорил о святилище тела Своего¹²⁵, они же, думая

¹²²См. Лк.23:43: «И сказал ему [т.е. разбойнику] Иисус: «< ... >сегодня же будешь со Мной в раю».

¹²³Имеется в виду воскрешение Лазаря, см. Ин.11:17.41.

¹²⁴См. Мф.26:61, Мк.14:58.

¹²⁵См. Ин.2:21.

что здесь говорится о святилище, выстроенном из камней, сказали, обвиняя: «Он говорил: “Могу разрушить святилище Бога и в три дня построить его”» (Мф.26:61), или, как у Марка: «Мы слышали, что Он говорил: “Я разрушу святилище это рукотворное и в три дня построю другое, нерукотворное”» (Мк.14:58); и, когда первосвященник, встав, сказал Ему: «Не ответишь ничего? Почему они свидетельствуют против Тебя?», Иисус молчал (Мф.26:62). Или, как говорит Лука¹²⁶, «И встав посередине, первосвященник спросил Иисуса, говоря: “Не ответишь ничего? Почему они свидетельствуют против Тебя?”. Он же молчал и не отвечал ничего» (Мк.14:60). И я считаю необходимо было привести все это как имеющее отношение к ныне рассматриваемому речению.

Тогда сказали иудеи: «Сорок шесть лет строилось святилище это, а Ты в три дня воздвигнешь его?» (Ин.2:20).

10.38. Если мы обратимся к истории, то непонятно, почему иудеи говорят, что сорок шесть лет строилось святилище. Ведь в третьей книге Царств написано: «Три года они готовили камни и деревья» (3Цар.5:32¹²⁷); «В четвертый же год царствования царя Соломона в Израиле, в месяц второй, повелел царь, и принесли большие, дорогие, необтесанные камни для основания дома. И обтесали их сыны Соломона и сыны Хирама, взяли и положили в основание дома Господа в четвертый год, в месяц второй; в одиннадцатый же год, в месяц Ваал¹²⁸, который был восьмым, был закончен дом во всем устройстве его и со всеми постройками» (3Цар.6:1–5). Таким образом, время постройки святилища — если даже мы включим в него период приготовления — не включает в себе полных одиннадцати лет. Тогда почему иудеи говорят: «Сорок шесть лет строилось святилище это»? Разве только кто-нибудь, упорствуя, из тщеславия попытается утвердить период в сорок шесть лет, начав с того времени, когда Давид, решившись на постройку святилища, говорит пророку Нафану: «Вот, я живу в доме кедровом, и ковчег Бога лежит посреди скинии» (2Цар.7:2). Ведь хотя ему, мужу кровей, было воспрепятствовано строить святилище¹²⁹, похоже, однако, он был занят сбором материала для него. Действительно, в первой книге «Паралипоменон» царь Давид говорит всему собранию: «Соломон, сын мой, которого избрал Господь, юн и нежен,

¹²⁶ Лука назван ошибочно: эти слова принадлежат Марку.

¹²⁷ Эта и следующие цитаты взяты из Септуагинты, и их нумерация и содержание отличаются от соответствующих мест Синодального перевода.

¹²⁸ Ваал — не только имя языческого божества, в обиходной речи это слово означало «господин». См. энциклопедический словарь «Христианство» (т. 1. М., 1993), а также «Виблейскую энциклопедию» (т. 1. М., 1991).

¹²⁹ См. 1Пар.22:8.

а дело это — великое, потому что не человеку строится, но Господу Богу. Всеми силами готовил я для дома Бога моего золото, серебро, медь и железо, деревья, сердолик и камни вставные, камни драгоценные и разноцветные, и всякие дорогие камни, а также много мрамора. Кроме того, в благоволении моем к дому Бога моего, есть у меня золото и серебро, которое я сберег, и вот, я дал для дома Господа моего, сверх того, что я приготовил для этого дома святых, три тысячи талантов золота из Сефира и семь тысяч талантов чистого серебра, дабы руки мастеров обложили ими помещения Бога (1Пар.29:1–5). Итак, Давид царствовал семь лет в Хевроне и тридцать три в Иерусалиме¹³⁰. Поэтому если кто-нибудь сможет доказать, что началом постройки святилища было собрание Давидом подходящего материала, которое пришлось на пятый год его царствования, то в своем упорстве он сможет говорить о сорока шести годах. Однако другой кто-нибудь скажет, что святилище, на которое указывает Иисус, построено не Соломоном, ибо святилище Соломона было разрушено во времена пленения¹³¹, это же построено при Ездre¹³², и мы не можем ясно доказать правдивость слова о сорока шести годах. Но и во времена Маккавеев была большая смута, коснувшаяся народа и святилища, так что я, опять же, не знаю, было ли тогда святилище восстановлено именно в сорок шесть лет¹³³.

Но Гераклеон, не зная истории, утверждает: *Соломон строил святилище сорок шесть лет, став образом Спасителя*, и относит число «шесть» к матери, т. е. к вылепленному (*εἰς τὴν ἄλην, τοῦτέστιν τὸ πλάσμα*), а то из сорока, что есть тетрада несплетенная, — говорит он, — к вдунутому и семени во вдунутом¹³⁴. Но, подумай, нельзя ли сорок понять как четыре элемента космоса, встраиваемые в святилища людей¹³⁵, а шесть — как шестой день, в который появился человек.

¹³⁰ См. 3Цар.2:11.

¹³¹ См. 2Пар.36:19.

¹³² См. 1Езд.6.

¹³³ Ср. 1Макк.1:20, 4:36–54.

¹³⁴ Гераклеон толкует данное речение в рамках гностического мифа (см. примеч. 31 к кн. 2 «Толкований...» Оригена). Вот что пишет Ириней: «Духовный человек, которого посеяла София [и которого она зачала, созерцая окружение *Спасителя*] <...> незаметно вышел вместе с *дыханием Демиурга*» (Против ересей, I,5,6 // Школа Валентина. СПб., 2002). Напомним, что этим дыханием Демиург одушевляет *материю*. Таким образом, подлинным создателем пневматика является не Демиург, но Спаситель. Что касается *тетрады*, то о ее роли в учении гностиков Ириней подробно пишет в I книге «Против ересей», в частности в главе 1: «Вот первая и родоначальная пифагорейская четверица, которую они называют корнем всего: Глубина и Молчание, Ум и Истина».

¹³⁵ Место испорчено, чтение предположительное.

Он же говорил о святилище тела Своего. Поэтому когда восстал из мертвых, вспомнили ученики Его, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус (Ин.2:21).

10.39. Если тело Иисуса названо святилищем Его, то стоит выяснить, должно ли принимать это более просто, или каждое упоминание о святилище должно постараться возвести к слову о теле Иисуса, будь то тело, которое Он получил от Девы, или церковь, называемая телом Его, как и мы названы у апостола членами тела Его¹³⁶. Действительно, кто-нибудь, избавляя себя от трудностей и не признавая, что каждое упоминание о святилище можно возвести к телу (каким бы оно ни было¹³⁷), будет искать убежища в более простом, говоря, что это двояко понимаемое тело названо святилищем из-за того, что как святилище имело наполнявшую его славу Бога, точно так же и первородный всяческой твари есть образ и слава Бога¹³⁸, и поэтому тело Его, или церковь, разумно называть святилищем, несущим образ Бога. Мы же, видя труднообъяснимость каждого упоминания о святилище в третьей книге Царств и что подобная задача значительно превышает границы нашей речи, оставляем это до других времен и для другого сочинения. Впрочем, мы убеждены, что именно в таких местах, особенно в силу того в них, что превышает человеческую природу и согласуется с божественной мудростью, раскрывается своеобразие богодухновенного Писания, показывающего нам сокрытую в тайне мудрость, которую никто из властителей века сего не познал¹³⁹. И понимая, что сами мы нуждаемся единственно в духе мудрости, дабы столь величественное осмыслить подобающе его святости, мы попытаемся как можно более кратко очертить наши размышления по поводу этих мест.

Тело есть церковь и, как учит нас Петр, дом Бога, выстроенный из живых камней, духовный дом для священства святого¹⁴⁰. Так что построивший святилище сын Давида есть прообраз Христа, ибо после войн, когда наступил глубочайший мир, он во славу Бога выстроил в земном Иерусалиме святилище, дабы служение более не свершалось в скинии¹⁴¹ и в зависимости от изменчивых обстоятельств. Попытаемся теперь возвести каждое упоминание о святилище к церкви. Если все враги будут в подножии ног Христа, и последний враг, смерть, будет низвергнут¹⁴², то совершенный мир наступит, пожалуй, тогда, когда

¹³⁶См. Еф.5:30.

¹³⁷Имеются в виду две вышеуказанные возможности.

¹³⁸См. Кол.1:15.

¹³⁹См. 1Кор.2:7.8.

¹⁴⁰См. 1Петр.2:5.

¹⁴¹То есть в шатре.

¹⁴²См. 1Кор.15:25.

Христос будет Соломоном, что истолковывается как «Мирный»¹⁴³, и исполнится пророчество о Нем: «Среди ненавидящих мир я был миролюбом» (Пс.119:6). Тогда каждый из живых камней сообразно достоинству теперешней жизни станет камнем святилища: один — камнем в основании, т.е. апостолом или пророком, несущим вышележащих¹⁴⁴, другой — тоже в основании и, несомый апостолами, и сам он несет вместе с ними более слабых. Один будет камнем внутренним, где находятся ковчег завета, херувимы и очистилище¹⁴⁵, другой — камнем ограждения, а третий — камнем жертвенника всесожжения, находящегося вне ограды левитов и священников. Служение и домостроительство относительно этого будет вручено святым силам, ангелам Бога, одни из которых суть господства, или престолы, или начала, или власти¹⁴⁶, другие же подчинены этим; их прообразы — три тысячи шестьсот главных надсмотрщиков, поставленных над работами Соломона, а также семьдесят тысяч носильщиков и восемьдесят тысяч каменорубов в горах¹⁴⁷, производивших работы и подготавливавших камни и деревья. Должно заметить, что число носильщиков сродственно геддомаде, а число каменорубов и тех, кто обрабатывал камни, чтобы они подходили для святилища, близко к огдоаде¹⁴⁸; число надсмотрщиков, которых было три тысячи шестьсот, связано с совершенным числом шесть, как если бы оно было умножено на само себя; а то, что приготовление собранных и обработанных для постройки камней заняло три года, показывает, на мой взгляд, полное время того промежутка в вечном, что сродственен триаде.

Однако это произойдет, когда установится мир, а именно после четырехсот тридцати лет домостроительства дел, свершенных по исходу из Египта¹⁴⁹, а также лет, истекших после завета Бога с Авраамом, которые включают в себя годы домостроительства в Египте. Таким образом, время от Авраама и до начала строительства святилища есть два субботних (σαββατικοῦς) числа: семьсот и семьдесят¹⁵⁰. И тогда Царь наш, Помазанник, повелит носильщикам принести камни для основания дома, но не первые попавшиеся, а великие, дорогие и необтесанные, дабы они были обтесаны, но не случайными рабочими, а сынами

¹⁴³См. кн.6:1.

¹⁴⁴См. Еф.2:20.

¹⁴⁵Το ἱλαστήριον — слово, использованное в Септуагинте для перевода еврейского «каппорет». О значении последнего см. статью «Ковчег Завета» в т.1 «Библейской энциклопедии». См. ЗЦар.6:18.26.

¹⁴⁶См. Кол.1:16.

¹⁴⁷См. ЗЦар.5:15.16.

¹⁴⁸То есть семерке и восьмерке соответственно.

¹⁴⁹См. ЗЦар.6:1; в Синодальном переводе — 480 лет.

¹⁵⁰В иудейской традиции суббота — седьмой день недели, «день отдохновения», см. Быт.2:2.

Соломона. Вот что нашли мы в третьей книге Царств. И тогда же Хирам, царь Тира, ввиду глубокого мира, содействует строительству святилища, присоединяя собственных сыновей к сынам Соломона¹⁵¹, дабы они вместе обтесали для святилища великие и дорогие камни, которые в четвертый год кладутся в основание дома Господа. Итак, в восьмом году заканчивается строительство дома, а именно в восьмой месяц восьмого года от основания¹⁵².

10.40. Для тех, кто считает, что во всем этом нет ничего кроме истории, не будет неуместным привести среди прочего некоторые труднорассматриваемые речения, ради того чтобы достойно духа Писания исследовать замысел Духа в них. Действительно ли сыны царей были заняты обтесыванием великих и дорогих камней, взявшись за работу, чуждую царскому благородству? И откуда взялось это число носильщиков, каменорубов и надсмотрщиков, а также время приготовления камней и тому подобные примечания? Изготавливаемый Богу святой дом должен был строиться без молота, топора и какого бы то ни было железного орудия, чтобы никакого шума не было слышно в святилище Бога¹⁵³. И я опять же недоумеваю в отношении рабов слова: возможно ли, что дом Бога был выстроен при участии восьмидесяти тысяч каменорубов и из грубо нарубленных камней¹⁵⁴, и при этом ни молота, ни топора, ни какого-либо железного орудия не было слышно в доме Его при построении? Однако живые камни обтесываются, пожалуй, бесшумно и бестревожно вне святилища, дабы уже готовые они пришли к подходящему для них месту в постройке. Лестница в доме Бога была не угловатой, но ровно закругленной, ибо написано: «И витая лестница вела в средний ярус, а из среднего в третий» (3Цар.6:8). Действительно, спиралеобразным должен был быть подъем в святилище Бога, ибо при таком восхождении спираль воспроизводит наивысший круг. А чтобы этот дом был устойчив, по всему его протяжению строится как можно больше креплений высотой в пять локтей¹⁵⁵, дабы восхождение от чувственных к так называемым божественным восприятиям было понято как свершающееся на высоте духовных помышлений. Место наиболее блаженных камней есть, вероятно, так называемый Давир, где находился завет Господа¹⁵⁶, который был, так сказать, распиской Бога, таблицами, написанными Его рукой. И весь дом был вызолочен, ведь сказано: «Весь дом он обложил золотом, весь до конца» (3Цар.6:22). Два херувима находились в Давире, и прямое значение

¹⁵¹ Ссылка на Септуагинту: 3Цар.6:3.

¹⁵² Ср. 3Цар.6:38.

¹⁵³ См. 3Цар. 6:7.

¹⁵⁴ Ссылка на Септуагинту (3Цар.6:7).

¹⁵⁵ Ср. 3Цар.6:10.

¹⁵⁶ См. 3Цар.6:19.

слова «Давир» не смогли объяснить переводчики с еврейского на эллинский¹⁵⁷. А некоторые в переносном смысле называли Давир святилищем, в действительности же он выше святилища. Золото, которым был обложен весь храм, есть символ ума во всех отношениях совершенного, точно постигнувшего духовное. Но поскольку не все вообще доступно и познаваемо, то перед внутренним двором сооружается завеса¹⁵⁸, ибо для многих из числа священников и левитов сокровеннейшее не было открытым.

10.41. Стоит выяснить, почему говорится, что наряду с Соломоном святилище строит и тот зодчий, за кем Соломон послал, а именно: «Хирам из Тира, из колена Неффалимова, сын вдовы, отец которого был тирянин. Он был мастером по меди, исполненным знания и способности ко всякой медной работе; и он пришел в царство Соломона, и выполнил все работы» (3Цар.7:13). Я полагаю, что Соломона можно, пожалуй, соотнести с первородным всяческой твари¹⁵⁹, а Хирама — с человеком, усвоенным этим первородным¹⁶⁰, т. е. с тем, кто по природе происходит из сообщества (συνουχῆς) людей (ведь «тирийцы» истолковывается как «объединившиеся» (συνέχοντες))¹⁶¹. Этот человек, исполнившись всяческого искусства, способности и знания, пришел, чтобы содействовать первородному всяческой твари и построить святилище.

Также в этом святилище устраиваются незаметные наклонные оконца¹⁶², чтобы сияние божественного света могло спасительно проникать сюда и чтобы (но должно ли мне говорить об этом по отдельности?) тело Христа, церковь, было найдено имеющим устройство духовного дома и святилища Бога. Как я уже говорил, мы нуждаемся в мудрости, сокрытой в тайне¹⁶³, которую вмещает лишь тот, кто может сказать: «Мы же имеем ум Христа» (1Кор.2:16), чтобы, следуя желанию построившего Писание, духовно воспринять каждую фразу написанного. Однако не сейчас и не в настоящем изложении все это будет открыто. Таким образом, сказанного будет достаточно для рассмотрения речения «Он же говорил о святилище тела Своего».

10.42. Кроме того, стоит рассмотреть, быть может, то, о чем по-

¹⁵⁷ Акила, Симмах и Феодот переводят его как χρηματιστήριον, т. е. «место совещаний», очевидно, с Богом.

¹⁵⁸ Опять цитируется Септуагинта (3Цар.6:36).

¹⁵⁹ См. Кол.1:15.

¹⁶⁰ В первом случае подразумевается Слово, во втором — человеческая природа, в которую оно воплотилось.

¹⁶¹ В «Толкованиях на Матфея» (XI, 16) Ориген пишет: «“Тир” у евреев переводится как “Сор” и истолковывается как “объединение” <...> ибо в том, что касается зла и страстей, у них большое единство».

¹⁶² Септуагинта (3Цар.6:4).

¹⁶³ См. гл.10.39.

вествуется как о событиях, связанных со святилищем, уже произошло однажды или же это произойдет с духовным домом? И в том, и в другом случае суждение кажется затруднительным, ибо если мы скажем, что в истории, связанной со святилищем, могло быть или было нечто действительное, то слушатели едва ли воспримут перемену в отношении столь великих благ: во-первых, из нежелания таковой, во-вторых, потому что изменение этих благ будет казаться нелепым. А если мы, желая сохранить неизменными однажды данные святым блага¹⁶⁴, не будем подлаживаться под историю, то покажемся в чем-то похожими на еретиков, поскольку не храним того согласия в изложении, что от начала и до конца пронизывает Писание. И все же, если мы не намерены по-старушечьи (γρᾰωδῶς) и по-иудейски думать, что провозвестия, написанные у пророков, и в особенности у Исаии, свершаются в земном Иерусалиме, и если говорится, что после пленения и разрушения святилища произошло некое славное восстановление народа и святилища, то тем более необходимо сказать, что мы и были святилищем и плененным народом, но все же возвратимся в Иудею и Иерусалим и станем Иерусалимом, построенным из драгоценных камней. И я не знаю, может ли в течение долгих повторяющихся периодов времени нечто подобное возникать вновь, но уже в худшем качестве?

Провозвестия, которые встречаются у Исаии, таковы: «Вот Я сделаю камень твой рубином, а основание твое — сапфиром, зубцы стен твоих — яшмой, врата твои — камнями из кристалла, а стену твою — камнями избранными; и все сыны твои будут научены Богом, и будут в великом мире дети твои, и будешь ты воздвигнут в праведности» (Ис.54:11–14). И чуть далее к самому Иерусалиму: «Слава Ливана придет к тебе; кипарис, сосна и кедр восславят святое место Мое. И придут к тебе дрожащие сыны тех, кто унижал и раздражал тебя, и наречешься городом Господа, Сионом святого Израиля. Из-за того, что был ты оставлен и ненавидим, и не было спешащего к тебе на помощь, Я дам тебе веселье вечное, радость из рода в род. И будешь кормиться молоком язычников, и съешь богатство царей, и узнаешь, что Я — Господь спасающий и избирающий тебя, Бог Израиля. Вместо меди дам тебе золото, вместо железа — серебро, вместо деревьев — медь, вместо камней — железо. И дам тебе мирных правителей и праведных надзирателей. Не будет слышно ни о какой несправедливости в земле твоей, и ни о каком сокрушении и бедствии в пределах твоих, и стены твои нарекутся спасением, а врата — резными (γλύμμα¹⁶⁵).

¹⁶⁴См. Иуд.3.

¹⁶⁵Ср. Септуагинта (Ис.60:18): «κλήθήσεται <...> αἱ πόλιαι σου Γλύμμα». Феодорит Кирский, комментируя это место, пишет: «Акила перевел γλύμμα как “пение”, Феодотион — “хвала”, а Симмах — “прославление”. Ибо духовные стены церкви делаются спасением для верующих, а врата наполняются песнями и прославлением»

И солнце уже не будет для тебя светом дневным, и восход луны не будет светить тебе ночью, но будет для тебя вечным светом Христос¹⁶⁶, а Бог — славой твоей. Не зайдет для тебя солнце, и луна не оставит тебя, ибо будет Господь вечным светом для тебя, и кончатся дни печали твоей» (Ис.60:13–20).

Ясно, что это — пророчество о будущем веке, обращенное к тем сынам Израиля, которые находятся в плену и к которым пришел посланный, говоря: «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 15:24). И если, будучи пленниками, они получают все это в собственном отечестве, и тогда же, благодаря Помазаннику, к ним придут пришельцы и найдут у них убежище (согласно сказанному: «Вот, благодаря Мне пришельцы придут к тебе и найдут у тебя убежище»¹⁶⁷), то очевидно, что они, плененные некогда близ этого святилища, вернуться сюда обратно и будут заново воздвигнуты как драгоценнейшие из камней¹⁶⁸, ибо есть в «Откровении» Иоанна провозвестие, что побеждающий будет столбом в доме Бога и не выйдет вон¹⁶⁹. Все это я сказал ради того, чтобы дать нам хотя бы краткий обзор обстоятельств, связанных со святилищем, домом Бога, церковью и Иерусалимом, «о чем нельзя теперь говорить по отдельности» (Евр.9:5). Но те, кто, обращаясь к пророкам, не отказываются от усилий искать у них духовный смысл, должны дать точное и тщательное исследование об этом, вплоть до мелочей. Вот что касается святилища тела Его.

10.43. Поскольку, «когда Он восстал из мертвых, ученики вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус», то, следуя этому речению, должно принять, что после воскресения Господа ученики поняли, что сказанное о святилище относится к страданиям Его и воскресению и что слова «в три дня воздвигну его» указывали на воскресение. И тогда они «поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус», однако не засвидетельствовано, что они и прежде верили в это, ибо подлинная вера — когда, крестившись, всей душой принимаешь предмет веры. После того как, использовав анагогию, мы говорили о воскресении всего тела Господа¹⁷⁰, таким же образом должно понять, что ученики, припомнив вследствие этих событий Писание (которое прежде, будучи в миру, они не исследовали с доскональностью, теперь же увидели воочию как то, в чем явлены образ и тень небесного¹⁷¹), поверили тому, чему прежде не верили, а

(Толкование на пророка Исайю // TLG 19,262).

¹⁶⁶Χριστός, но в Септуагинте — κύριος, т. е. Господь.

¹⁶⁷Септуагинта, Ис.54:15.

¹⁶⁸Ср. Откр.21:11.

¹⁶⁹См. Откр.3:12.

¹⁷⁰См. выше гл.10.35.

¹⁷¹Ср. Евр.8:5.

также Слову Иисуса, которое до воскресения не понимали так, как того желал говоривший. Ибо как можно утверждать, что некто полностью уверовал в Писание, хотя и не узрел в нем замысел Святого Духа, относительно которого Бог желает, чтобы он в большей мере был предметом веры, нежели замысел буквы? Поэтому должно сказать, что никто из плотских¹⁷² не верит в духовный смысл закона, изначально не явленный ему.

Говорят, однако, что не видевшие и уверовавшие более блаженны, чем видевшие и уверовавшие, неверно поняв при этом слова Господа к Фоме в самом конце Евангелия Иоанна: «Блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ин.20:29). Ибо не видевшие и уверовавшие не могут быть более блаженными, чем увидевшие и уверовавшие. В самом деле, согласно такому пониманию, те, кто после апостолов, более блаженны, чем сами апостолы, — глупее этого нет ничего. Однако, чтобы быть блаженным как апостолы, должно умом узреть предмет веры, став способным услышать: «Блаженны глаза ваши, что видят, и уши ваши, что слышат» (Мф.13:16), а также: «Многие пророки и праведники желали видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали» (Мф.13:17). Но достаточно получить и меньшее блаженство, которое гласит: «Блаженны не видевшие и уверовавшие». И разве глаза, которые Иисус прославляет из-за созерцаемого ими, не более блаженны тех, что не достигли такого зрелища? Вот и Симеон рад тому, что взял в руки спасение Божие, и, узрев Его, сказал: «Ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по слову Твоему, в мире, потому что видели глаза мои спасение Твое» (Лк.2:28–30). Вот почему мы должны, согласно Соломону, постараться раскрыть глаза, чтобы насытиться хлебом, ведь говорит он: «Раскрой глаза твои и насыться хлебом» (Прит.20:13). Пусть это будет сказано мной по поводу речения «поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус» ради того, чтобы из этих исследований о вере мы поняли, что совершенство веры будет дано нам при великом воскресении из мертвых всего тела Христа, Его святой церкви. Именно это сказано и о гносисе: «Теперь я знаю отчасти» (1Кор.13:12), да и о всяком благе, полагаю, уместно так говорить, вера же — одно из этих благ. Вот почему «теперь я верю отчасти», когда же наступит «совершенство» веры, тогда «то, что отчасти, прекратится» (1Кор.13:10), ибо вера через видение многим отлична от той веры, что, подобно нынешнему знанию, так сказать, «как в зеркале и гадательна»¹⁷³.

¹⁷²Τῶν κατὰ σάρκα περιπατούντων; см. 2Кор.10:2.

¹⁷³Ср. 1Кор.13:12: «Ибо теперь мы видим как в зеркале и гадательно, тогда же — лицом к лицу».

И когда Он был в Иерусалиме на празднике Пасхи, многие, видя чудеса, которые Он сотворил, уверовали в имя Его. Сам же Иисус не вверял Себя им, потому что знал всех и не имел нужды, чтобы кто свидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что было в человеке (Ин.2:23).

10.44. Возможно, кто-нибудь задастся вопросом: почему Иисус не вверял Себя тем, о ком засвидетельствовано как о верующих? По этому поводу должно сказать, что Иисус вверяет Себя не тем, кто верит в Него, но тем, кто верит в имя Его, ибо вера в Него отличается от веры в Его имя. В самом деле, тот, кто благодаря вере не будет судим, не судится из-за веры в Него, но не из-за веры в имя Его, ибо Господь говорит: «Верящий в Меня не будет судим» (Ин.3:18), а не «верящий в имя Мое не будит судим». Не сказано также: «Верящий в Меня уже осужден (ἴδιη χέχρηται)»; пожалуй, и верящий в имя Его не заслуживает быть уже осужденным, ибо верит, однако он ниже того, кто верит в Него. Вот почему Иисус не вверяет Себя тем, кто верит в имя Его. Поэтому и мы должны придерживаться в большей мере Его, а не имени Его, дабы, свершая именем Его чудеса, мы не услышали слов, сказанных тем, кто похвалялся только именем Его¹⁷⁴, но чтобы, подражая Павлу, дерзнули сказать: «Все осилю в укрепляющем меня Христе Иисусе» (Фил.4:13).

Должно быть замечено и то, что выше было сказано: «Близилась Пасха Иудейская» (Ин.2:13), здесь же не на иудейской Пасхе, но на Пасхе в Иерусалиме был Иисус. И когда там говорится об иудейской Пасхе, праздник не упоминается, здесь же написано, что Иисус был «на празднике». И когда был Он в Иерусалиме во время Пасхи и праздника, многие уверовали, хотя и в имя Его. Нужно только отметить, что многие верят не в Него, но «в имя Его». Те же, кто верят в Него, идут по тесной и узкой дороге, ведущей в жизнь и обретенной только немногими¹⁷⁵. Однако и те многие, что из числа верящих в имя Его, могут воссесть вместе с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном, ведь «многие с востока и запада придут и воссядут вместе с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном» (Мф.8:11), в доме Отца, где много обителей¹⁷⁶. К этому должно добавить, что если многие верят в имя Его, то Андрей и Петр, Нафанаил и Филипп верят не так, но повинуются или свидетельству Иоанна, сказавшего «Вот Агнец Божий» (Ин.1:36), или Помазаннику, найденному Андреем¹⁷⁷, или Иисусу, сказавшему Филиппу «иди за Мною» (Ин.1:43), или Филиппу, утверждающему, что «мы нашли Того, о Котором писал Моисей в

¹⁷⁴См. Мф.7:22.

¹⁷⁵См. Мф.7:14.

¹⁷⁶См. Ин.14:2.

¹⁷⁷См. Ин.1:41.

законе и пророки, Иисуса, сына Иосифова, из Назарета» (Ин.1:45). Те «же, увидя чудеса, которые Он сотворил, уверовали в имя Его». Из-за этих чудес они верят не в Него, но «в имя Его», и поэтому Иисус «не вверял Себя им», зная всех и не имея нужды, «чтобы кто свидетельствовал о человеке», в силу знания того, что находится в каждом из людей.

10.45. Будет кстати воспользоваться речением «не имел нужды, чтобы кто свидетельствовал о человеке», дабы показать, что Сын Бога может Сам судить о каждом человеке и нисколько не нуждается в чьем-либо свидетельстве. Однако слова «не имел нужды, чтобы кто свидетельствовал о человеке» должно противопоставить таким: «не имеет нужды, чтобы кто свидетельствовал о ком-нибудь (περί τινος)». Ведь если слово «человек» мы примем в отношении каждого, кто по образу Бога¹⁷⁸, или каждого разумного существа, то Он не будет иметь нужды, чтобы кто свидетельствовал о ком бы то ни было из разумных, поскольку Сам знает всех благодаря силе, данной Ему от Отца. Но если под словом «человек» мы будем понимать лишь смертное разумное существо, то кто-нибудь скажет, что Он имеет нужду в свидетельстве о том, что выше человека, и последнее Он не может знать так же, как человеческое. А другой кто-нибудь будет утверждать, что, уничивив Себя¹⁷⁹, Он не имеет нужды, чтобы кто свидетельствовал о человеке, однако имеет нужду в свидетельстве о лучших, чем человек, существах¹⁸⁰.

10.46. Однако нужно выяснить, увидев какие чудеса, многие уверовали в Него. Ведь не написано, что в Иерусалиме были совершены чудеса; разве только они были, но о них не написано. Но подумай, нельзя ли счесть за чудеса, что Он сделал плетъ из веревок, что выгнал всех из храма, а также овец и быков, что рассыпал мелочь менял и опрокинул их столы¹⁸¹. А против предположивших, что Он не нуждается в свидетельствах только в отношении людей, должно сказать, что евангелист дважды свидетельствовал о Нем: что Он знает всех и что не нуждается, чтобы кто свидетельствовал о человеке. Поэтому если Он знал всех, то знал не только людей, но и то, что выше человека, и вообще всех находящихся вне тел. Помимо этого Он знал, что было в человеке, поскольку Он выше всех тех, кто, пророчествуя, обличает, судит и делает явными тайны сердца¹⁸² с помощью Духа, подсказывающего им.

¹⁷⁸Ср. Быт.1:27.

¹⁷⁹То есть «приняв образ раба <...> став как человек» (Фил.2:7).

¹⁸⁰Ср. кн.2:23, где Ориген также проводит мысль, что «человек» есть обозначение всех тех существ, что «по образу и подобию Бога бытийствуют».

¹⁸¹Ср. гл.10.25, где проводится та же мысль.

¹⁸²См. 1Кор.14:24.

Речение «знал, что́ было в человеке» можно отнести к худшим или лучшим силам, действующим в людях. Ведь если кто «дает место дьяволу» (Еф.4:27), то входит в него сатана, как это случилось с Иудой, когда дьявол вложил ему в сердце, чтобы предать Иисуса. Вот почему после кусочка хлеба вошел в него сатана¹⁸³. Но если кто дает место Богу, то становится блаженным: «Блажен, кому помощь от Бога и в чьем сердце путь от Бога» (Пс.83:6). Так что Сын Бога, знающий всех, знает и что́ было в человеке. Но поскольку десятый том принял уже вполне достаточное очертание, здесь мы окончим эту книгу.

¹⁸³См. Ин.13:27.

Раздел VI

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

LILIA L. CASTLE, RICHARD L. PURTILL

IS THE *VIA NEGATIVE* A KIND OF SKEPTICISM?

Calypso: Hail, Odysseus, do you remember me?

Odysseus: Of course I remember you Calypso. Thank you for your years of hospitality on your island of Ogygia, even though I left you for my island home, Ithaka and for my wife, Penelope. What are you doing here in the Elysian Fields?

Calypso: Since Great Pan is dead, nymphs like myself no longer have a place on earth, and so some of us have come to the Elysian Fields to see again the heroes, like you, who dwell here. I hear that you have taken up philosophy here in the Fields.

Odysseus: Yes. I find that talking over old battles with my comrades at Troy grows boring. But philosophy is a sort of never-ending quest, and, since I can no longer explore the world, I explore new ideas.

Calypso: I have taken up philosophy also, Odysseus; a very respectable occupation for a retired nymph. What school of philosophy do you most agree with?

Odysseus: Well, you know that I was a great liar and trickster, when I was alive. So I am probably closest to the school of Skeptics, since I don't want to fall victim to credulity and be taken in by any philosophy.

Calypso: You remember that I offered you my love, and immortality when you were alive, Odysseus. So when I took up philosophy I was attracted to a philosophy that emphasizes both love and immortality. I am a follower of Plato.

Odysseus: Do you follow the doctrines of Plato himself, or are you what some philosophers call a «neo-Platonist»?

Calypso: What is the difference between Platonism and neo-Platonism?

Odysseus: Insofar as I can see, the neo-Platonists, instead of talking about the form of the Good, as Plato did, talk about a God who is One,

who is good and true and beautiful: sometimes they call him simply «the one» or sometimes they speak of him as «the God».

Calypso: That would certainly describe my position: I don't want some abstract idea at the base of my system; I want someone who is both loveable and embodies Love.

Odysseus: Then you are not very far from the new religion Christianity, which says that their one God is Love.

Calypso: Oh, yes, I find a lot of things the Christians say are very much like what we Platonists say, or neo-Platonists, if you insist.

Odysseus: The person who taught me about philosophy in the Elysian Fields, Socrates the Athenian, was very interested in the Christian religion. In fact, he has been so involved with it that some people call him «Saint Socrates», which is a way Christians have of honoring people who live up to their ideals.

Calypso: Aside from the idea of the one God, how would you characterize the ones you call neo-Platonists?

Odysseus: They see a hierarchy of worlds: each one depending on the one before. The material world is the lowest world, and depends on the world of ideas, which again depends on the one God. Where Platonists talk about forms or idea, the neo-Platonists tend to see these forms or ideas as actually ideas in the mind of God: just as one of my clever schemes, the Trojan Horse was first in my mind, then became reality.

Calypso: Yes, that sounds very much like something I could agree with.

Odysseus: I don't want to cause problems for you. But I can see a very profound problem in that way of regarding reality.

Calypso: Tell me what it is, Odysseus, and I will try to understand.

Odysseus: Well so far as I can see, you neo-Platonists say that the material world depends on the world of ideas and the world of ideas depends on God.

Calypso: Yes, that sounds right.

Odysseus: And would you say that knowledge of the world really depends on knowledge of the world of ideas, and knowledge of the world of ideas depends on God?

Calypso: Yes: Plato himself would say that: he pointed out that we had never had an experience of perfectly equal things, but we apply this idea of perfect equality to material things, because we have a pre-existing idea of it.

Odysseus: But now, here comes the problem. You neo-Platonists say that you have no real knowledge of God: that He is so simple and undifferentiated that no predicates in our language properly apply to him.

Calypso: Oh yes, we certainly say that. One philosopher who has gone

beyond the Elysian Fields is especially eloquent on that. Some say that he was one of the first disciples of a man named Paul when he spoke in Athens, others say that he came many centuries after, and only pretended to be that disciple. But he brought many ideas of what you call neo-Platonism into Christian thought.

Odysseus: Well, whether he was an original disciple of this man Paul or came later, he represents a certain Christian kind of neo-Platonism. So anyone who shares his views is, I think, open to the objection, which I am about to make.

Calypso: So tell me: what is this skeptical objection?

Odysseus: You'd agree that if this one God did not exist then the world of ideas would not exist and if the world of ideas did not exist, the material world would not exist.

Calypso: Yes, of course.

Odysseus: But in the same way that the material world depends on the world of ideas, and the world of ideas depends on the one God, then knowledge of the material world depends on knowledge of the world of ideas, and knowledge of the world of ideas depends on God.

Calypso: That seems right.

Odysseus: But now, since you agree that we cannot have any real knowledge of God, then we cannot have any real knowledge of the world of ideas, and so we cannot have any real knowledge of the material world. So your doctrine leads to a form of skepticism: since we do not have the knowledge on which all other knowledge depends on, we cannot have any knowledge at all.

Calypso: Ah, but Odysseus you have to distinguish two kinds of knowledge, knowledge derived from reasoning and knowledge derived from contemplation. We don't have knowledge derived from reasoning about the one God, but we do have contemplative knowledge of God.

Odysseus: Tell me more about this distinction.

Calypso: Knowledge derived from reason uses predicates and proceeds from premises to conclusions: it doesn't possess its object but strives toward it. Knowledge derived from contemplation is very different: it has to be given to us by God. It does not use predicates, and when it is about God this knowledge cannot be put into words or defined.

Odysseus: My skeptical tendency makes me wonder whether knowledge that cannot be put into words or defined really is knowledge.

Calypso: And yet Odysseus how many of the greatest things you have experienced cannot be put into words or defined: are any words adequate to a great love, a great sorrow, or the longing for something beyond that drives you to seek something beyond anything you have experienced?

Odysseus: But those are experiences that we have in this life.

Calypso: But that does not mean that they come from the things we can sense in this life: perhaps such experiences are indicators of something beyond what we can sense.

Odysseus: Not everyone has such experiences.

Calypso: Perhaps not, but do you respect those who don't? You have known love in your life, Odysseus. Don't you pity and despise people like Thersites who you beat for his insolence at Troy, who would claim that love is only a delusion?

Odysseus: Certainly a great love is an experience that one cannot deny once you have had it.

Calypso: That is characteristic of knowledge derived from contemplation, Odysseus: you may not be able to describe it, or convince someone who has not had it that it is not a delusion: but you are very sure that your knowledge is real.

Odysseus: But what I learned from Socrates about philosophy is that it consists of using our reason to reflect on experience, and come to a conclusion that is reasonable.

Calypso: Yes, but what experience? Only the kind of experience that comes to us by way of our five senses? And how can we be sure that we can trust our reasoning powers? Isn't it an immediate knowledge that they can be trusted an example of knowledge derived by contemplation?

Odysseus: Certainly the reliability of reason is not something that our senses can tell us. But I rather like the philosophy taught by Aristotle of Stagira. That taking our sense experience together with certain first principles of logic we can build up a reasonable picture of the world. If one isn't to be a skeptic, that seems to be the best philosophy.

Calypso: There is a lot of truth in Aristotle's philosophy, and we who follow Plato can learn from it. But if you admit direct knowledge of logical first principles, why not admit other knowledge by the same process, which I would maintain is knowledge by contemplation. Knowledge of the world of ideas and knowledge of God, for instance.

Odysseus: But isn't knowledge by contemplation supposed to be without predicates, and not definable or describable?

Calypso: Only if it is knowledge of God by contemplation and that is because God is infinite, and goes beyond all of our categories. Knowledge of the world of ideas can use predicates and be described, since in the world of ideas there is diversity. Degrees of being are also degrees of unity: in each subsequent sphere of being there is greater multiplicity, until we come to the material world, which is pure diversity. Some of the philosophers from the lands above the Black Sea have described this very well.

Odysseus: So not all knowledge derived from contemplation has the characteristics of being without predicates, and not definable.

Calypso: No, only when it is knowledge of God.

Odysseus: But now I see another problem with your philosophy, Calypso.

Calypso: What is it?

Odysseus: Philosophers are supposed to argue with each other: in fact, in many ways the essence of philosophy is argument. But how can someone who claims that she has knowledge derived from contemplation argue with someone who lacks this knowledge?

Calypso: Yes, in some ways it would be like arguing about love with a man like Thersites, or arguing about color with a blind man. But most men are not as blind to higher realities as Thersites. What a Platonist philosopher can do is to appeal to experiences that almost all men have, for example the experience of love, and show how these are indicators of a higher reality. And for those who lack or refuse to admit such experiences, you can use dialectic, like your friend Socrates, to reveal that other solutions to the problem that philosophy raises are not satisfactory.

Odysseus: I thought that by «dialectic» Socrates only meant rational argument, usually to show that a proposed definition or solution to a philosophical problem led to contradiction.

Calypso: I think even Socrates meant more than that by «dialectic», and I am sure that Plato did. Some solutions or definitions contradict themselves, but often solutions or definitions contradict our deepest experiences. For example, some modern skeptics try to deny the idea of consciousness, but we are more certain that we are conscious than we can be of any philosophical argument to the contrary.

Odysseus: So for you knowledge by contemplation is the same as what you think Plato meant by knowledge by dialectic?

Calypso: Not the same but related to it. Knowledge by contemplation goes all the way from knowledge by mystical experiences, which only a few people ever experience, to knowledge of things like love, which almost everyone experiences or can experience. One of the things which the philosophy derived from Plato is good at showing how the relation of archetype and image help us to understand all kinds of things: mystical union with God is the archetype, but the human experience of falling in love is the image of that archetype.

Odysseus: So, by contemplating the images we get some idea of the archetypes.

Calypso: Yes, that is one way to go: Aristotle says that Plato would often ask whether in a given philosophical discussion a major question was whether we are on our way to the first principles, or on our way from them. But real understanding of the images comes from knowing the archetypes.

Only the mystic really knows the nature of love, even in more ordinary cases of love.

Odysseus: Then is the way to become a philosopher to become a mystic?

Calypso: That is the best way, but we can start from the images and go to the archetypes. Don't you remember how Socrates would teach his disciples that philosophy is the best preparation for death? Now you are dead. Odysseus, you should be preparing our soul for the next step in the afterlife.

Odysseus: So, Calypso, you are still offering me immortality, although a different kind that mere unending life, which you offered me when we met during our lives on earth.

Calypso: Perhaps I am, Odysseus. And this time you cannot say that you have to get home to Ithaka.

Odysseus: You may be right, Calypso, and this time I may take your offer. But since we can no longer die, we have plenty of time to discuss everything thoroughly and come to the best decision. Tell me about your philosophy and I will tell you more about mine. We have all eternity.

NEO-PLATONISM AND EVIL

Odysseus: Hail Calypso! I've been thinking about our last conversation on neo-Platonism, and I'm rather inclined to see if I can follow you in your views about God and the world of ideas. However, I see a difficulty in following you on the neo-Platonic path.

Calypso: Yes, as always your ingenious brain comes up with difficulties. But so long as the difficulties are part of the search for truth, I have no objection to considering them with you. It is only if your difficulties are an attempt to dominate me and win a victory over me that they would be a bad thing. However, raising difficulties is not a bad thing if it is part of the search for truth rather than an attempt to «win» a victory in an argument.

Odysseus: Yes, Socrates impressed in me that philosophy is about the search for truth, not about winning arguments. Perhaps those of us who have passed beyond the Elysian Fields to the next stage of the afterlife, like Plato himself, don't need argument but can *see* the truth. But for us still in these Fields (which some call «Limbo»), we have to use our intellects on the search for truth, raising objections and trying to answer them.

Calypso: Merely raising difficulties without caring for the truth would be an evil thing, but I do not think that that is what you are trying to do, Odysseus. But even if it were, I could bring good out of that evil by using

your difficulties to further understand these things myself. What are your difficulties?

Odysseus: You told me in our last conversation that the basic reality is God, and that God created the world of ideas, and then the material world: the world of ideas depends on God, and the material world depends, in some sense, on the world of ideas.

Calypso: Yes, though followers of Plato differ about whether God created the material world directly or through some intermediary: in one of Plato's stories he is called the «Demiourg» which of course, just means «workman».

Odysseus: But now here is my difficulty: we certainly are aware that there is evil in the world (physical evil like suffering and death, and moral evil such as cruelty and deceit, my experiences at the siege of Troy gave me much experience of both kinds of evil) but perhaps nymphs like you do not have such experiences.

Calypso: Nymphs have their own sorrows and their own temptations. In the world we once lived in, nymphs are immortal, but we have to learn and grow, and circumstances such as falling in love with a mortal who will have to die gave us plenty of suffering. And nymphs may be tempted to use their power to do damage to mortals, as I wanted to keep you on my island and prevent you from getting home to Ithaca and your wife, Penelope.

Odysseus: Then nymphs too know moral evil and physical evil: sin and sorrow. Here is my difficulty: where does evil come from? Is it already present in the world of ideas or in God? If the idea of injustice, for example, is part of the world of ideas, how did it get there, since your kind of neo-Platonism says that the world of ideas are literally ideas in the mind of God. Just as my scheme of the Wooden Horse at Troy was first in my mind, then became a material object. But if evil is in the mind of God, what makes it evil? Some philosophers want to say that God is «beyond good and evil», but I understand that your kind of neo-Platonist wants to say the «good» is another name for God. How then does evil come into being?

Calypso: The answer to that is very simple on one level, though it needs understanding and defending. Evil does not exist; it has no reality.

Odysseus: But surely both sin and suffering exist. Take my Trojan experience; Hecuba's sorrow at the loss of her husband Priam, and the fall of her city was real: real suffering. The cruelty of the men who cast down Hector's son from the battlements of Troy was real: a real moral evil, a real sin.

Calypso: I said that this would need some explanation. First we start off with the idea that God created the worlds from nothing. Before creation there was only God and nothing. After creation there is only God and the actions of God. You notice that in many languages there are two words

for something «evil»: lack of money or poverty, lack of health or illness. By calling these things «poverty» or «illness» we tend to absolutize them, talking as if they exist. But they don't. Poverty is the lack of money or property and illness is the lack of health: they are really lacks of something, and not anything positive.

Odysseus: But surely after creation there are created things.

Calypso: But these created things exist only because of the actions of God; when they act, it is only because God gives them the power to act. In one sense everything is due to the actions of God.

Odysseus: Yes, but you can make a distinction between what God allows to happen and what God would prefer to happen. Humans have free will, and very often we use this free will to do things that God allows, but does not approve of. In fact, I would say that the source of moral evil, sin is just a misuse of free will.

Calypso: But still, everything depends on God: God is absolute, so even after the creation, you might say there is God and nothing. Even the appearance of evil (since evil doesn't really exist) can't exist without God's permission. Now look at evil, it has two parts: guilt and suffering. Sometimes they exist separately, but often they exist together. When we do moral evil we blame ourselves. But what is blaming what? You might say that the part of us that comes from God is blaming another part of us — what some people call the «beast in us». But what I want to say is that this is basically nothing.

Odysseus: That sounds paradoxical.

Calypso: Think of it in this way; we are like a cup in a rainstorm. If we leave the cup upright it will fill with water. If we turn the cup upside down, it cannot be filled with water. But for many of us we hold the cup on its side, so a little water gets in, but not as much as if the cup was more upright.

Odysseus: I see: by the «rainstorm» you mean all the graces, the good things that God wants to give to us. So good persons are ones who let God fill them with good things. Less good persons are ones who only take a part of what God offers them, and a completely evil person would reject all of what God offers them.

Calypso: Yes, so you see the evil person has *nothing*. But no one is really at that extreme: we all take some good things from God. It is a matter of how quickly we turn ourselves «upright» to receive the good things from God. The better people turn to God more quickly, the less good people turn to God more slowly, and the worst people do not turn to God at all, and so they have nothing.

Odysseus: How does this apply to what we ordinarily call sin and suffering?

Calypso: To take your own two examples: Hecuba was suffering because she lacked some things which she wanted: her husband's company and the life of her city. The men who killed Hector's son were trying to get some good things, perhaps safety from future revenge by Hector's son, or a satisfaction of their feelings of frustration after the long siege. But these partial goods were in conflict with greater goods: justice and mercy for example. The child had done them no harm, so it was unjust to punish him. Hector perhaps had done them some harm: killed their comrades in battle. But they should have had mercy on his child.

Odysseus: This sounds a little like what Socrates sometimes said: we choose things only because we see some good in them, but when we make wrong choices we choose a lesser good, not the greater good. But I used to ask him if this meant that if we choose anything other than the highest good, we were doing evil.

Calypso: Some neo-Platonians would say so: if you choose anything less than God, you are doing wrong. But I think that is too strong; there are many good things God wants to give us, and we can sometimes choose a good but not the highest good without doing wrong. It is when we choose a good that *conflicts* with the highest good that we do wrong. If we love our friends and this does not conflict with love of God, that is not doing wrong, but to choose vengeance for the sense of power it gives us — that does conflict with the higher good, and is wrong.

Odysseus: Yes, I see. Socrates was a little too inclined to equate virtue and knowledge: he thought that if we could see what is good we would always choose it. But there is another problem for your view: when we see what is good, how can we choose anything else?

Calypso: Many people see that certain things are good but take them in a wrong way. We see, for example, that God has to be adored and obeyed, so we try to make ourselves into little «god», wanting others to love and obey us. But we are not the center of the universe, God is. Satan's sin and the sin he tempted Adam and Eve with was «to become like God» not in the good sense of being loving and giving, but in the bad sense of wanting to be worshipped and obeyed. There are some people who want to give others good things, but only if the good things come from them and they want to be always thanked profusely for what they give. But many people try to be like God in wanting others to obey them; in their case they want only to take, never to give. They are like a black hole that absorbs everything and gives back nothing. There was a mortal who married one of my sisters: he always wanted gifts, but as soon as a gift was given he lost interest in it, and was looking for the next gift.

Odysseus: Yes, I have known many people like that. Achilles for example, had no real use for many of the gifts that people gave him, but

he wanted them as a sign of approval and when Agamemnon took away Braises from him he was so angry that he sulked in his tent for many days.

Calypso: Yes: you may call this tendency to take and never to give «greed», or you can also call it «pride». It arises from trying to make yourself the center of the universe. However, when we make God the center of the universe, we find that by doing this we can receive all the good things from God: one wise woman once said, «He who has God finds he lacks nothing».

Odysseus: But there is a sort of attractiveness to this attempt to be the center of the universe. Even those who don't quite dare to make themselves the center want to get as close as they can to someone who does dare to put themselves there. This accounts for the attractiveness of certain dictators. Agamemnon, for example, had his toadies, like Palamedes, if they couldn't be the King they would serve the King and be in his counsels.

Calypso: But trying to make yourself the center of the universe, or allying yourself with some other human who thinks he is, is an illusion: it ultimately leads to nothing. Free will is not just about making choices between alternatives, lamb instead of chicken, for example. Every choice ultimately leads either to God or to nothing. That is the real point of freedom to enable us to *choose* God—or to choose nothing. What are your thoughts on all this?

Odysseus: I have two objections—or at least difficulties. One is about reality and the other about morality—I think philosophers nowadays would call the first one a metaphysical objection and the second an ethical objection.

Calypso: Well, what is your metaphysical difficulty?

Odysseus: You seem to want to reduce everything to God or to nothing: two categories. But I want to say that there are three categories: God, created things, and nothing. Created things aren't God, but they aren't nothing either.

Calypso: But created things depend completely on God, not only for their creation, but also to keep them in existence.

Odysseus: Yes, I can agree to that; our existence and our actions depend wholly on God, but again there are two things here: God and what depends on God.

Calypso: Yes, it is rather the way your ideas depend on your mind: if you stop thinking a given idea, and forget it completely, the idea doesn't exist anymore.

Odysseus: But again, my ideas are not me.

Calypso: No, but there is a sense in which they are *part* of you, and in a similar sense, we are all part of God.

Odysseus: I'm not so sure about the analogy here: if we didn't have

any ideas in our mind, we could hardly be said to exist mentally, but God doesn't have to create: if there is no us, God would still exist.

Calypso: Yes, it would be like what your favorite philosopher, Aristotle, calls the difference between an essential property and a non-essential or «accidental» property. Having *some* ideas is an essential property of our minds, but creating things outside of himself is not an essential property of God, in my view. Some neo-Platonists would in fact say that «the One» *has* to create or «emanate», but I agree with the Christian neo-Platonists that creating is a non-essential property of God. Still, I wouldn't necessarily object to your three categories: God, created things, and nothing, so long as we emphasize that created things depend wholly on God, and are in one sense a «part» of God. What is your ethical difficulty?

Odysseus: This is a little harder to state. I can see that evil is often the absence of good, or the misdirection of good. But it seems to me that there are some states of mind, which are simply bad: delighting in cruelty, for example. One of the soldiers who threw Hector's son down to his death was laughing and seemed to be enjoying himself. Surely that kind of delight in cruelty can't be reduced to some kind of misdirection or absence of good.

Calypso: Remember I mentioned briefly that some people make a distinction between the God part of us and the beast part of us. Built into certain predatory beasts is the enjoyment of using their powers to prey on others. When a human being is so far from good, they become like these predatory beasts. But what is natural and innocent in a predatory beast is unnatural and abhorrent in a human being.

Odysseus: Oh yes, I can see that. But how about delight in lying or corrupting other people?

Calypso: Here I think we have to go back to the idea of people trying to make themselves the center of the universe; making themselves little «gods». What God says is always true, so the person who delights in lying is trying to say that whatever he chooses to say is true because he says it. Enjoyment of story telling is not too far from this — you should know; you were a great storyteller, Odysseus.

Odysseus: Yes, and a great liar sometimes. Yes, I can see that a delight in lying and deceiving is a misdirection of the same instincts that make us good storytellers.

Calypso: In the same way, when God tells us to do something, we ought to do it. Enjoying corrupting people is partly enjoyment of making them adopt *your* standards. When you mortals train men for fighting, don't you try to make them obey *your* commands?

Odysseus: Yes, and in that case I have some doubts about this kind of training. My Ithacans didn't regard me as God whose command had to

be obeyed without thinking, as Achilles' Myrmidons regarded him. Like proper Greeks they wanted to have a reason for doing something.

Calypso: I think someone like Achilles would say that in combat people must obey orders without hesitation, and that there is no time for debating the issues in combat. But I agree with your Ithacans. Unless you can see a reason for doing or not doing something, or have absolute trust in the person who commands you, you can easily go astray.

Odysseus: So in effect you are saying that in certain kinds of moral evil we fall below the human level and act like beasts, while in other kinds of moral evil we try to rise above the human level and act like gods. That fits in well with Aristotle's ideas: he makes use of the idea of «the good *for human beings*». Well, perhaps I can follow you into neo-Platonism after all.

Calypso: If following earthly beauty will eventually lead you to appreciate divine beauty, the Plato would be pleased with you.

Odysseus: The person who taught me about philosophy here in the Elysian Fields, Socrates the Athenian, used to talk about a woman named Diotima from whom he learned a great deal.

Calypso: Well, have I answered your difficulties?

Odysseus: Yes, or at least set me on the track to answering them. I owe at least as much to you as Socrates owed to Diotima, and I thank you for discussing this with me.

Calypso: And have I made you a neo-Platonist?

Odysseus: Well, perhaps not completely, but I have more understanding on the neo-Platonist ideas, and more respect for them.

Calypso: Perhaps that is all I can expect of one conversation with you. But as ultimate knowledge belongs to eternity one conversation still leaves us with a lot more time to discuss these topics and find Truth.

А. А. ЛЬВОВ

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ДЕМОНИЗМ ОСКАРА УАЙЛЬДА

Эссе

В этом эссе я коснусь вопроса о степени влияния античной мысли и античной культуры в целом на жизнь и творчество великого англо-ирландского поэта, писателя и мыслителя Оскара Фингала О'Флаэрти Уиллса Уайльда (1854–1900).

В наше время кажется очевидным, что многие идеи Древней Греции, образ жизни греков, сам дух греческой мысли не были чужды Оскару Уайльду, со студенческой скамьи впитавшему учения платоников

© А. А. Львов, 2009

и перипатетиков и воспринимавшего все окружающее исключительно через призму платоновской идеи прекрасного. Однако конкретный фактор, побудивший писателя викторианского века проникнуться духом эллинизма, происхождение этого фактора до сих пор не были с достаточной четкостью выявлены, в то время как именно они и представляют интерес при исследовании творчества Оскара Уайльда. В своем эссе я попытаюсь охарактеризовать их более объемно, показать, как греческий «демонизм» (*daimonism*) трансформировался в концепт гения, которому и подчинялся внутренний строй души этого художника, метко названного К. Г. Паустовским «человек-фокусник», расточавшим свой талант и отдававшим свои творения в подарок первому встречному.

То, с чем я столкнулся прежде всего, так это дефицит литературы и вообще исследований по теме. Можно достаточно уверенно утверждать, что специальных источников, касающихся ее, нет — по крайней мере на русском языке. Однако если нет определенной литературы по вопросу, а проблема, обозначенная выше, настолько интересна и важна, какова может быть методология исследования? Прежде всего, я исходил из произведений Платона и Уайльда, из лингвистического анализа ключевых для обоих авторов понятий и тех многочисленных, но косвенных данных, которые мне удалось получить при работе с литературой. Кроме того, я не игнорировал контекст развития ни мысли Платона, ни мысли Уайльда — вот почему особое внимание в моем исследовании уделено историческому аспекту движения эстетизма. Для максимальной объективности мною учитывались ключевые моменты, присутствующие в платоновских текстах и сочинениях Уайльда; с их помощью мне представляется возможным с наибольшей отчетливостью установить сходства и различия в их философских воззрениях. Таково краткое и весьма общее описание метода, который в сущности своей соединяет такие стороны анализа, как дескриптивная и компаративная; вообще же, в начале каждой части этого исследования есть agenda, своеобразный план действий, намеченный для удобства читателя и который, несомненно, облегчает исследовательскую задачу и упорядочивает само содержание эссе.

Сейчас же следует особо оговорить такой момент: ниже в тексте многократно упоминается Сократ, причем специально не уточняется, какой именно — герой платоновских диалогов или же реальное историческое лицо. Поясняю, во всех случаях, если специально это не оговорено в тексте или неясно из контекста, речь идет о платоновском Сократе, герое знаменитых диалогов. Такая оговорка, я надеюсь, позволит мне избежать упрека в приписывании Сократу платоновского учения об идеях. Конечно, при использовании такого источника, как

Платон, приходится говорить о Сократе, устами которого говорит сам Платон.

Еще хочу предупредить читателей о возможной неполноте дескриптивных мест моего исследования. Моей задачей было (повторюсь еще раз) обосновать происхождение концепта гения в эстетизме Уайльда из греческого демонизма; все иное, так или иначе затронутое по ходу изложения, служило не более чем средством к достижению этой цели. Вот почему я позволил себе не распространяться по некоторым попутным поводам, а просто упоминать их в тексте. В случае необходимости я считал возможным дать отсылку к источнику, на худой конец — к списку литературы.

Греческий *daimon* и *daimon* Сократа

Понятие даймона Сократа, как, впрочем, и даймона вообще, занимало уже античных авторов. Кроме платоновских диалогов (*Федр*, 242с; *Эвтидем*, 272е; *Тезет*, 151а; *Алкивиад первый*, 103а–b, а также *Апология Сократа*, 31d) о нем упоминается у Ксенофонта в «Воспоминаниях» (Mem. I, 1, 2–5), у Аристотеля в «Риторике» (*Rhet.* II, 23, 8), в сочинении Плутарха «О гении Сократа» (*De genio Socratis*, 11), в Цицероновой книге «О гадании» (*De divin.* I, 54–122) и у Апулея в книге «О боге Сократа» (*Liber de deo Socratis*). Откуда же происходит это понятие?

В греческом мире основополагающим было понятие *physis*'а. Для носителя русского языка точный перевод этого слова — «природа» — не дал бы полного понимания всей его осмысленности. В самом деле, как можно точно и односложно передать всю семантическую многогранность *physis*'а: это и флора, и фауна, «и вода, и воздух, земля и небо, а также боги и люди»¹. То есть все, что мы называем теперь только природой, для греков было еще и одухотворено, исполнено живой силы и движимо божественной силой. Потому-то Фалес и говорит: «Все полно богов». Кроме того, *physis* подразумевал под собой нахождение всего на своем месте, т. е. полный порядок (*kosmos*), соответствие предмета занимаемому им месту. В итоге получалось, что все в природе размерено, одухотворено и непротиворечиво.

Чтобы вплотную подойти к теме настоящего исследования, нужно в понятии *physis*'а рассмотреть именно эту одухотворенность; это облегчит в дальнейшем понимание проблемы в целом.

Живой античный досократический мир за редким исключением не мыслил абстрактно. Фалес говорит: «Все есть вода»; Анаксимен говорит: «Начало всего сущего — воздух»; Гераклит провозглашает основой всего огонь. На этом фоне, конечно, резко выделяется Анакси-

¹Сергеев К. История античной философии: Учеб. пособие. СПб., 2005.

мандр, полагавший первоначалом всего «беспредельное» (*apeiron*). Но все они не сомневались в совершенной конкретности первоначала, к тому же божественного. Я здесь не буду разбирать предпосылки выдвигания именно таких основ всего сущего — этого исследование не требует — скажу только, что в греческой философской мысли неизбежно присутствуют элементы мифологического мышления, даже если они носят чисто иллюстративный характер. Дальше я укажу на отголоски их у Платона.

Имеет место смысловая параллель этого элемента греческой культуры с подобным же в культуре Рима. Там каждому богу приписывался непреложный смысловой эпитет, фиксирующий «область ведения» этого бога. Примером могут служить имена Юпитера: *Jupiter Stator* — Останавливающий войска; *Jupiter Victor* — Победитель (Дарующий победу); *Jupiter Fulgur* — Посылающий молнии и т. д. Правильным обращением к богам перед каким угодно делом, будь это поле боя или сбор урожая, считалось «Бог ли, богиня ли...», и дальше излагалась просьба; очевидно, в этом сказывалась колоссальная путаница римлян в своем пантеоне. Обычной была надпись *genio loci* на камне перед домом или на специальной табличке — посвящение божеству этого дома, бани, театра, местности и тому подобного, поскольку считалось, что у каждого предмета и живого существа есть свой гений.

Теперь очевидно, насколько одухотворен был античный мир. Что касается человека как такового, а, скажем, не ремесленника или полководца, то личным божеством у греков выступал *daimon*², а аналогичную функцию в римской культуре выполнял *genius*³. Особо следует подчеркнуть отождествление *daimon'a* с совестью.

Здесь я подхожу непосредственно к Сократу. Будучи греком, Сократ осознавал свой *daimon* как нечто божественное, некую сверхъестественную силу, предостерегающую и оберегающую его. Вот один из примеров действия *daimon'a*, который приводит нам Платон (*Федр*, 242с): «Сократ: Лишь только собрался я, мой друг, переходить речку, мой гений подал мне обычное знамение, — а оно всегда удерживает меня от того, что я собираюсь сделать: мне будто послышался тотчас же какой-то голос, не разрешавший мне уйти, прежде чем я не искуплю некий проступок перед божеством».

²*Daimon* (греч.) — демон («даймон») — внутренний голос, иногда — совесть. Вообще в греческой мифологии — низшее божество, дух. Для Сократа — внутренний голос (божественная сила), предостерегавший его от различных поступков.

³*Genius* — латинский эквивалент *daimon'a*. В Риме — гений, дух-хранитель, сопутствовавший человеку от колыбели до могилы и различным образом влиявший на него в продолжение всей жизни. Гений желает продления веселой, но умеренной жизни охраняемого человека. Со смертью человека прекращалось существование и его гения.

Как видно из этого фрагмента, *daimon* («*гений*» в тексте диалога) является божественным посланником человеку (в «Пире», 202e, Диотима утверждает: «... гении представляют собой нечто среднее между бессмертным и смертным», а в «Апологии Сократа», 27d, Сократ прямо говорит: «А не считаем ли мы гениев либо богами, либо детьми богов?»), т. е. несущими всю полноту божественной мудрости, причем охраняя, предостерегая от нечестивых поступков, отстраняющих от по- и до-стижения блага (*arete*). Краеугольным в нравственной концепции Сократа становится этический момент, который также делает краеугольным и Платон, чье построение идеального государства подчинено в основе своей нравственным принципам. Эту мысль подтверждает способствование Сократом «постановки проблемы нравственности на эпистемологический фундамент, а именно: чтобы делать добро (благо), надо *знать*, что такое добро»⁴. Достижение блага, какое для Сократа неразрывно связано со знанием (*episteme*), жизнь по совести, т. е. в гармонии со своим *daimon*'ом, ощущение себя частью *physis*'а, или находящейся на своем должном месте частью природы, означает достижение счастья (*eudaimonia*)⁵. Таким образом, получается, что знание непосредственно способствует достижению счастья, иначе — гармонии с самим собой и природой в целом.

Теория красноречия Сократа (по диалогам Платона)

Среди прочего, сказанного выше, упоминалась божественная природа *daimon*'а. Я также говорил об одухотворенности греческого мира, наполненного демонами — местными божествами. Еще раз подчеркнув эти ключевые понятия, обосную теперь необходимость особого разбора теории красноречия, или риторики, Сократа.

Известно, что Сократ только беседовал со своими спутниками, он не оставил после себя ни единой рукописи. Только устное слово для него было носителем мудрости. Так, рассказывают, что Тимей спросил его: «О учитель, почему ты не запишешь свою мудрость на бумаге?». Сократ ответил: «О Тимей, сколь прочно все же твое доверие к шкурам мертвых зверей и сколь сильно твое недоверие к живым, вечным мыслям»⁶. Живое слово — это не только носитель мудрости, но и божественного смысла. Воспринимая природу как *physis*, нельзя было относиться к словам, таким же сущностям, как и человек,

⁴ Скурбежж Г., Гилье Н. История философии: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / Пер. с англ. В. И. Кузнецова; под ред. С. Б. Крымского. М., 2001.

⁵ *Eudaimonia* — буквально «хорошо» (*eu* и *daimon*).

⁶ Таранов П. С. 120 философов: В 2 т. Т. 1. Симферополь, 2002. С. 108.

и дерево, и бог, неосмотрительно, все, иначе это привело бы к разрушению *kosmos*'а, мировой гармонии и порядка. Более того, слово демагога, оратора играло огромную роль в жизни греческого полиса: словом поднимал афинян против Македонии Демосфен, словом добивался власти Перикл. Поэты Гесиод и Гомер были обожествлены не в последнюю очередь благодаря своим мудрым стихам, в которые они обращали слова. Отношение к речи как к средству максимально сильного воздействия на слушателя и собеседника, для наиболее адекватного выражения своих мыслей, присуще и Сократу. Недаром для Платона основополагающим является такой принцип, как необходимость соответствия речи своему предмету.

Другая сторона, с которой я хочу взглянуть на необходимость риторики (собственно говоря, *риторического искусства* — *rhetorike technē* по-гречески), — это понимание ее как способа борьбы с софистами их же средствами. Сколько ни свидетельствовал Сократ о своем косноязычии на суде (*Апология Сократа*), он был прав, говоря, что он оратор, и добавляя: только не на их (софистов. — А. Л.) манер. Да, конечно, его сила не в речевых оборотах и не в искусной фразе, но в истине, а истина становится истиной только и единственно в адекватном своем выражении. Едва ли мог косноязычный человек, состязаясь в красноречии со знаменитым ритором и логографом Лисием, обойти последнего, произнеся на одну и ту же тему две восхитительные речи подряд (*Федр*). Кроме того, Сократ несколько лукавит, говоря о своем косноязычии, поскольку и у него имеются характерные риторические приемы, как, например, предельная понятность дискурса, очевидный запрет на метабазис и др. Особенно ярко они проявлялись, конечно, в устной беседе, и это один из резонансов того, что философские работы Платона имеют форму диалога.

Теперь присмотримся пристальнее к самим принципам риторики Сократа (по Платону).

Один из главнейших приемов речи Сократа — это *ирония*. Подмеченная еще древними авторами и блестяще охарактеризованная в магистерской работе С. Киркегора, ирония выполняет в сократовском дискурсе сразу несколько функций: во-первых, это средство борьбы с однозначностью и безоговорочностью учения софистов — первых оппонентов Сократа, во-вторых, это способ заставить собеседника включиться в дискурс, заставить размышлять (в этом случае мы можем уже здесь увидеть подступы к так называемой майевтике), в-третьих, это своеобразная игра с собеседником, направленная на создание только дружеской, гармоничной («космической») атмосферы беседы. Такая полифункциональность иронии отнюдь не случайна: она исходит непосредственно из понятий *physis*'а и *daimon*'а (это видно из третьей

функции), а потому возможно признать ее наличие не только как создаваемой непосредственно Сократом, но и естественно необходимой; теперь ясно, почему иронию он не признавал за риторический прием — ведь под приемами софисты как главные риторы понимали механизмы воздействия на слушателя (заметьте, не собеседника!). Примером сократовской иронии может служить диалог «Гипший Большой», в котором Сократ, обращаясь за советом к «мудрецу Гипшию», обнаруживает не только его незнание предмета, в котором он слышет знатоком (это предмет Прекрасного «самого по себе»), но и его неспособность признаться в своем незнании. Тут я вплотную подхожу к еще одной важной особенности сократовского дискурса — к «незнанию».

«Незнание» — важнейший прием беседы, которую предлагает Сократ. Заключается этот прием в том, что Сократ играет роль не только не знатока, как это делали софисты, но профана. Для получения наибольшего эффекта от своего «незнания» Сократ надевает ироническую маску, с помощью которой пытается вывести истину по интересующему его вопросу у того, кто таковым знатоком слышет (это, как правило, какой-нибудь софист). Предлагая собеседнику опровержение любого из его положений, Сократ на основе общеизвестных принципов и определений вместе с собеседником подходит к пониманию того, что лежало в основе беседы. Такое сопутствование в мысли Сократ называет «майевтикой», т. е. искусством принятия родов, а метод ведения беседы — диалектическим.

Неверно было бы понимать сократовский *диалектический метод* (собственно, *dialektike technē* — греч. «искусство вести беседу») только как способ выяснения понятий⁷, поскольку понятия, обнаруженные в ходе беседы, не являются ее целью, но только средствами для достижения главной цели. Главная цель — не просто определение Прекрасного (я продолжаю следовать содержанию «Гипшия Большого»), но понимание идеи Прекрасного именно с этической точки зрения. С чем связана здесь этика? Со смещением оси философского поиска с *physis*'а на человека — о нем будет особо сказано ниже; кроме того, Сократ в отличие от софистов заботился об адекватном понимании всего сказанного в ходе беседы (= забота о плоде), о том, как все сказанное приживется в душе собеседника, как повлияет на него — здесь чисто этический подход. Вот почему диалектический метод Сократа совпадает с диалогическим⁸, т. е. с беседой.

Я уже упоминал о майевтике как о еще одной отличительной черте сократической беседы. Теперь подошло время остановиться на ней подробнее. *Майевтика* (от греч. *maieutike technē* — «повивальное ис-

⁷ Философский энциклопедический словарь. М., 2003. С. 134–135.

⁸ *Dia* (греч.) — «посредством», *logos* (греч.) — «речь».

кусство») представляет собой такой прием беседы, когда собеседник с помощью Сократа озвучивает собственные мысли, прежде уже появившиеся у него, но не воплотившиеся в слово, в речь, не выношенные (отсюда аналогия с матерью, вынашивающей дитя). Майевтика предпологается Сократом главным приемом его диалектического метода, он сам иронично замечает: «К тому же и со мной получается то же, что с повитухами: сам я в мудрости уже неплоден, и за что меня многие порицали, — что-де я все выпрашиваю у других, а сам никаких ответов никогда не даю, потому что сам никакой мудрости не ведаю — это правда. А причина вот в чем: бог (курсив мой. — А. Л.) понуждает меня принимать, роды же запрещает» (*Тезетет*, 150с)⁹. В тексте бог дан со сноской, а в примечаниях сказано: «О каком боге здесь идет речь, не совсем ясно. Этот бог не может быть гением (даймоном) Сократа, ибо гений только накладывал запрет, но никогда не побуждал к действию. Правда, Сократ говорит в “Апологии” о своем исследовании человека как о служении богу, имея в виду Аполлона Дельфийского». Несомненно одно: майевтика есть не что иное, как проявление божественного, и Сократ, как осуществляющий свою божественную миссию, находится в состоянии экстаза (от греч. *ekstasis* — «быть вне себя»).

Таким образом, все относящееся к риторике Сократа, к его диалектическому методу, пронизано сознанием божественно данного, явленного, одухотворенного («демонического»). Все в его беседах подвержено принципу космичности — ибо истина, по определению, не может быть хаотичной. Это, в свою очередь, обусловлено осознанием *physis*'а как естественной среды существования человека и его «плотных» (от слова «плоть») мыслей, а значит, подчинено «этическому отбору», поскольку к жизни Сократом допускается только полезное в воспитании души и нравственное в человеке.

В заключение этой части хочу повторить слова Д. Антисери и Дж. Реале из их книги «Западная философия от истоков до наших дней»: «Диалектика Сократа совпадает с диалогом (диалогос), который состоит из двух существенных моментов — “опровержения” и “майевтики”. Чтобы осуществить это, Сократ применяет маску “незнания” и наводящее страх оружие — иронию».

Эстетизм: предпосылки возникновения, характеристика в контексте времени

Эстетизм как своеобразное движение, открывшее новые горизонты творчества и культуры, генетически связан непосредственно с романтической традицией. Однако нельзя говорить об эстетизме только

⁹ Платон. Диалоги. М., 2008.

как национальном феномене (как в случае с дендизмом), поскольку создание принципов эстетизма не только межнациональное, но и растянувшееся во времени предприятие. Тем не менее у нас имеются все основания считать эстетизм явлением сугубо европейским.

В соответствии со сказанным рассматривать эстетическое движение в контексте XIX столетия я буду по следующему плану: во-первых, обозначу генезис эстетизма из романтизма, во-вторых, укажу создателей принципов эстетического движения и, наконец, выявлю характеристические свойства его как такового.

В начале XIX в., а точнее в 10–20-х его годах, в Европе зарождается такой культурный феномен, как романтизм. Идеологической силой этого движения следует признать школу йенских романтиков, таких как Новалис (псевдоним Фридриха фон Гарденберга), Гофман и другие, и сочувствовавших им (Фридрих Шиллер, Фридрих Гёльдерлин, Гёте), давших философское основание новому движению, озвучив два главных принципа романтизма: прежде всего романтический персонаж представляет собой необыкновенного человека в обыкновенных обстоятельствах (отсюда — сильная личность, встречающая на своем пути непробиваемую стену всеобщего непонимания), затем — обожествление природы. Самым ярким примером произведения, соединяющего в себе эти характерные черты, можно, пожалуй, считать роман «Гиперион, или Отшельник в Греции» Гёльдерлина (начат в 1792, закончен в 1799 г.). Однако романтизм развивался не только в Германии, а во всей Европе, в поступательном назревании общественных перемен. В Англии яркими представителями этого направления были Байрон, Китс и Шелли.

Лорд Джордж Гордон Байрон принадлежал к высшему слою английского общества, тем не менее рано отдался сочинительству, уже в юности выпустив две книги стихов — «Стихи к разным случаям» (*Poems on Various Occasions*) и «Часы досуга» (*Hours of Idleness*). Главной силой, подвигнувшей его к этому, была неразделенная любовь к прекрасной Мэри Энн Чаворт (1786–1832). Так он сам с ранней юности стал необычным героем, неразделенное же, но глубокое чувство уже становилось в культуре своего рода маркером, «визитной карточкой» героя-романтика. С этим согласуются будущая однозначная либеральная позиция Байрона в палате лордов, его выступления против тех или иных биллей, направленных на обогащение аристократии, например знаменитая речь по поводу принятия билля против ноттингемских ткачей-луддитов, а также последовавший за ней известный стихотворный памфлет «Ода авторам билля против разрушителей станков» (*An Ode to the Framers Bill*). Такая политическая экзальтированность не могла не превратить лорда Байрона в изгоя, несмотря на его аристо-

кратическое происхождение и успех, которым пользовались его художественные произведения.

Байрон известен также своими путешествиями по Востоку, пребыванием при дворе Алипаши в Албании, посещением Греции, находящейся под гнетом турок-осман. Результатом этих поездок становятся поэма «Паломничество Чайльд Гарольда» (*Child Harold's Pilgrimage*) и так называемые «восточные поэмы» — «Гяур» (*The Giaour*), «Абидосская невеста» (*The Bride of Abydos*), «Лара» (*Lara*), «Корсар» (*The Corsar*), «Осада Коринфа» (*The Siege of Corinthe*). Их объединяет герой-романтик, не находящий счастья на родине и пытающийся изменить мир. Очень важно обратить внимание на восточный колорит, которым насыщены все эти произведения. Ходили слухи, распускаемые недоброжелателями, что истинная цель восточных путешествий Байрона — испытать «истинные наслаждения», т. е. содомию, практиковавшуюся в османской Турции. Потом, уже женившись, Байрон будет оправдывать свои интимные отношения с сестрой, Августой Ли (1784–1851)¹⁰, тем, что подобные отношения были естественными в Древней Греции.

Байрон, движимый своей мечтой освобождения поработанного несправедливым правительством народа, активно участвовал сначала в движении карбонариев в Италии, затем командовал освободительными отрядами повстанцев в Миссолунги в Греции. Он умер на чужбине, похоронен на греческой земле, которой отдал последние годы своей жизни, оторванный от родины, не понятый обществом — больше того, народом. Байрон представляет собой фигуру, в общем равную по страстности фигуре Сократа; он готов умереть за свои принципы, романтические идеалы, но не предать их, не дать банальности и повседневности сковать себя, не поступиться даже частицей своей вдохновенной мечты.

Итак, байронизм, разновидность романтизма в Англии, имеет в своем основании сходные с древнегреческими этические идеи, побуждающие героя на собственной «шкуре» доказать справедливость и жизнеспособность самой смелой своей мечты.

Говоря о байронизме, нельзя не упомянуть дендизм, который развивается синхронно с ним и является чисто английским культурным феноменом. Свободная творческая личность, которая возводилась романтизмом в определенного рода культ, требовала яркого самовыражения для еще более эффектного противопоставления себя толпе. Для раскрытия индивидуальности наиболее полным образом необходим

¹⁰Этот сюжет нашел отражение в художественном фильме BBC 2003 г. «Байрон» (реж. Дж. Фарино, в главных ролях Джонни Ли Миллер, Ванесса Редгрейв, Наташа Литгл и др.).

был бунт, причем бунт тотальный — и в одежде, и в мировоззрении, и в поведении, и в творческой манере. Понятно, что при такой интенции на тотальное неприятие общих для всех «правил игры» жизнь воспринимается как *tabula rasa* именно в таком смысле, в каком использует чистый холст художник. Политически, экономически, культурно Англия оказалась именно той страной, которая могла породить денди, продукт современности, причем в его создании участвовало все общество, а не какой-то обособленный социальный слой. Яркий пример подобного денди — выходец из среднего класса Джордж Брайан Бораммелл (1778–1840).

Романтизм и дендизм соединяются во Франции благодаря формированию принципов эстетизма поэтами Шарлем Бодлером, Теофилом Готье и в целом французской творческой интеллигенцией — как революционное направление в литературе и искусстве. Модернистов той эпохи объединяет в известной степени отстраненное, созерцательное отношение к окружающему миру, они как будто теряют надежду изменить ее внешнюю сторону, поэтому интенция их творческого поиска направлена внутрь себя, квинтэссенцией чего становится появление таких художественных школ, как парнасцы (*Les impassibles*) во главе с Леконтом де Лиелем, и импрессионизм. Бодлер находил красоту в хандре, меланхолии, страдании человека, а Готье строил свою поэзию на знаменитом принципе «искусства для искусства». Еще раз подчеркну: на передний план выходит внимание к себе, своим чувствам, настоянию, наваянному созерцанием жизни вокруг, т. е. обращение не вовне, а в себя.

Шарль Бодлер, глубоко прочувствовавший и дендистскую культуру Англии, и мистический поиск великого американского поэта Эдгара По, воспринимал творческий акт поэта как исключительное по своей силе действие, сакральное и трансцендентное обыденности — отсюда и враждебное и непримиримое отношение к толпе, и эпатаж, выразившийся в названии сборника стихов — «Цветы зла» (1857), и создание им образа денди-эстета как идеального поэта, несущего на себе печать божественного откровения.

Какое же философское основание подводили Бодлер и Готье под эстетизм как образ жизни? Прежде всего, будучи продолжением традиций романтизма и дендизма, французский эстетизм имеет дело с оторванным от реального мира героем, не понятым и не принятым обществом. Однако герой этот — творец, творец в том смысле, что его отношение к действительности — созерцательное, схожее с романтическим, когда жизнь предстает как полотно для самовыражения, но главная борьба происходит теперь не на поле битвы, как это было у Байрона или Гюго, а в душе поэта, который, подчиняясь своему вдохновению,

всевластен в творчестве, но часто совершенно не приспособлен к обычной жизни (как было с Бодлером).

Таким образом, в основе эстетизма, выразившегося в вычурном слогом и новизне образов в искусстве, красных жилетах и гипертрофированных интимных деталях туалета, эпатаже в жизни, лежит не что иное, как углубление идей романтизма, поиск подлинного бытия уже не вовне своего существа, но непосредственно в нем самом. Созерцательное же отношение ко всему происходящему вокруг — переосмысление принципа созерцательности, заложенного еще Платоном и Аристотелем, и доведение его в известной степени до абсурда, что выражалось порой в абсолютном недеянии (*apatia*) и полной аполитичности.

Самым, пожалуй, известным провозвестником эстетизма стал Оскар Уайльд. Среди его предшественников можно назвать Бодлера, Готье, Верлена, французских модернистов, а также Джона Рёскина (Раскина, 1819–1900) и Уолтера Пэйтера (Патера, 1839–1894). Два последних были наставниками Уайльда в Оксфордском университете, оба они в значительной степени повлияли на понимание им прекрасного. Однако их мысли не развивались параллельно: в то время как Рёскин отстаивал проявление художественного идеала в искусстве Средневековья и прерафаэлизма, Пейтер провозглашал таковой в искусстве греков и итальянского Ренессанса. Подобное расхождение приоритетов стимулировало развитие философских и эстетических принципов Уайльда, который значительно переосмыслил французский эстетизм, творческое отношение к жизни, но не как у романтиков — в смысле поиска случая для раскрытия своих способностей, а постановкой на первое место именно творческих способностей художника, самого создающего реальность вокруг себя. Кроме того, если у денди прекрасное было средством выражения своего отношения к внешнему миру, для эстетов оно сродни идее прекрасного у Платона и является целью, которая достигается в творческом процессе. Творчество при этом понимается очень широко — от кисти и красок, мольберта и листа бумаги до одежды и образа жизни. А корень такого отношения — в «теоретическом», или созерцательном, отношении художника ко всему происходящему во внешнем мире. Вот на чем целиком и прочно стоит Уайльд. Таковы принципы, которые получили название эстетических, имевшие своим началом романтизм и сформировавшиеся в результате синтеза французской и английской модернистской мысли.

И Сократ, и Оскар Уайльд жили во времена наивысшего расцвета и скорого заката своих государств. Золотой век Афин, начавшийся при Перикле, достиг своего апогея именно в эпоху софистов и Сократа. А середина и конец XIX в. в Англии, названные Викторианской

эпохой, отмечены прерафаэлитским движением эстетизма и главным образом появлением такого феномена в культуре, как Оскар Уайльд. Неуклонное развитие не только эстетической, но и философской мысли вообще было обострено именно в это, по сути переломное, время, когда еще недавно считавшиеся незыблемыми основы культуры становились объектом не просто дискуссий, но едва ли не переоценки.

Похожий культурно-философский процесс будет иметь место и в Германии, но несколько позже, через двадцать лет, когда начнут осмыслять работы великого современника Уайльда и еще одного имморалиста — Фридриха Ницше.

Я показал, что и греческий *daimon*, и римский *genius* в сущности имеют одну и ту же природу, более того, одну и ту же «область деятельности». Сейчас, однако, мне предстоит выявить сходства и различия между этими понятиями с тем, чтобы, проследив различия, можно было сопоставить характер творчества Сократа и Уайльда.

Daimon и гений: принципиальные отличия

Выше уже указывалось, что *daimon* Сократа трактуется (сам Сократ так его трактовал) как посредник между богом и человеком, не только охраняющий своего обладателя, но и предостерегающий его от некоторых поступков, опрометчивых действий или направляющий его. Известен такой случай с Сократом. Однажды он шел со своими друзьями, но на перекрестке «вдруг остановился, углубился в себя, а затем, ссылаясь на указания *демония* (*daimon'a*), свернул на другую улицу, позвав с собой остальных. Однако некоторые из спутников не послушали его и, желая доказать лживость *демония*, пошли прежним путем. Внезапно дорогу им преградило стадо покрытых грязью свиней, одних свиньи опрокинули, других выпачкали грязью»¹¹. Что касается гения, то здесь следует подчеркнуть именно творческую его природу. Гений в отличие от *daimon'a* не останавливает (хотя и оберегает), но побуждает к деятельности — к творчеству. Вот почему для Европы, особенно романтической Европы, гениальность почти тождественна безрассудству, безумству и неистовству. Уместно здесь привести слова из эссе К. Д. Бальмонта «Поэзия Оскара Уайльда», в котором дан поразительный по силе очерк его личности и творческого пути: «Он был гениальным поэтом — значит, был безрассудным»¹². К. Д. Бальмонт встретил «безумного Оскара», «прошедшего через строй», «развенчанного гения, увенчанного славой», в Париже незадолго до его

¹¹ Таранов П. С. 120 философов. Т. 1. С. 113.

¹² См.: Бальмонт К. Поэзия Оскара Уайльда // Бальмонт К. Избранное: Стихотворения. Переводы. Статьи / Сост., вступит. ст. и коммент. Д. Г. Макогоненко. М., 1990.

смерти, узнав в толпе по выражению лица — «так мог бы смотреть... человек... который несет в себе свой мир, полный красоты, глубины и страдания без слов».

Еще одно существенное отличие гения от *daimon'a* состоит в том, что гений находится в родственной связи со своим обладателем. Я объясню это так: латинские слова *genius* (гений) и *generation* (происхождение), а еще дальше — *generosus* (благородный, отличной породы, нравственно благородный) — однокоренные слова. Эта их грамматическая общность как нельзя лучше показывает представление римлян о крепости родственных связей членов семьи на духовном уровне. Принимая это во внимание, а также тот факт, что мать Уайльда, леди Франческа (в девичестве Элджи), считала, что принадлежит к потомкам творца «Божественной комедии» Данте и полагала свою фамилию производной от Алигьери (хотя это маловероятно), можно все-таки допустить ее влияние на младшего сына, на его отношение к миру и восприятие себя в этом мире. Стоит указать также на близость раннего Уайльда к прерафаэлитам, которые осознавали себя наследниками искусства Ренессанса, отметить увлечение отца Оскара, сэра Уильяма Уайльда, ирландским фольклором, собиранием и изданием старинных ирландских преданий.

Нельзя оставить без внимания и третью особенность, существенно сближающую понятия *daimon'a* и гения. Заключается она в следующем: гений, как творческое начало человеческой души, как побуждающее начало, не имеет прямым своим источником *physis*, а находит его в противоположность *daimon'u* в личности своего обладателя. Это и понятно, ведь космическое восприятие природы как *physis'a* могло быть только у греков. У римлян, которые были создателями своих судеб, ощущали себя хозяевами мира и у которых человек уже начинает занимать центральное место в философском его осознании, такое отношение к природе сформироваться не могло. Латинский термин *natura*, при своем смысловом многообразии, не может адекватно передать всего содержания, которым греки наделяли слово *physis*. Оставляю это различие без комментариев, но в дальнейшем оно мне пригодится.

Отношение к творчеству и жизни

Выяснив, в каких отношениях друг к другу находятся *daimon* и гений, теперь я могу на основаниях сходного и различного в них сопоставить фигуры Сократа и Оскара Уайльда. Оговорюсь сразу, по каким критериям я буду проводить сопоставление, таковых два: во-первых, по характеру философских взглядов и, во-вторых, по характеру жизни и творчества.

Оскара Уайльда правомерно, на мой взгляд, назвать платоником; еще в дублинском колледже св. Троицы (Trinity College) он тщательно изучал греческую культуру и историю, познакомился с платоновским учением об идеях, а немногим позже в оксфордском колледже св. Магдалины (Magdalen College) стал ярким последователем и проповедником учения Платона о Красоте. Подпитывали эту приверженность греческим идеалам (в том числе и к культу однополрой любви) не только книги, но и преподаватели «степенного Оксфорда» — Джон Рёскин и Уолтер Пэйтер, а в еще большей степени — путешествие уже после первого семестра учебы в колледже св. Магдалины сначала в Италию, а затем в Грецию. Стремление к Красоте стало для Уайльда не просто позой, не просто даже культом, но именно способом существования, раскрытия себя как художника, чье искусство воплощается прежде всего в слове. Я думаю, что осознание Уайльдом превосходства прекрасного над нравственным хорошо проявляется в следующих двух случаях из его биографии. «Оскар собирался покинуть Оксфорд, и публичный выпускной экзамен стал для него возможностью лишний раз продемонстрировать едкое острословие вкупе с высокомерной иронией, которые позднее принесли ему как успех, так и несчастье. К столу экзаменационной комиссии для выставления итоговой оценки были приглашены профессор Аткинсон и Оскар Уайльд.

— Как вы оцениваете работу мистера Уайльда? — спросил декан.

— Мистер Уайльд периодически пропускает мои занятия, не давая никаких объяснений, — раздраженно ответил преподаватель.

— Разве позволительно так относиться к джентльмену? — заметил декан Уайльду.

Тот ответил с обезоруживающей улыбкой:

— Но, господин декан, мистер Аткинсон не джентльмен!»¹³.

Второй случай — речь Уайльда на суде, когда его спросили о том, что означает «the love that dare not speak its name» из стихотворения лорда Альфреда Дугласа «Две любви» (*Two Loves*): «Любовь, не смеющая назвать себя вслух, — речь идет, разумеется, о нашем веке, — это глубокое чувство мужчины, старшего годами, к младшему, чувство Давида к Ионафану, чувство, составляющее основу философии Платона, заключенное в сонетах Микеланджело и Шекспира. Это глубокое духовное чувство, столь же чистое, сколь совершенное. Оно порождает великие произведения искусства, такие, как творения Микеланджело и Шекспира <...>. Это прекрасное чувство, чувство возвышенное, благороднейшее. Это чувство интеллектуальное, и возникает тогда, когда старший наделен интеллектом, а младшему еще присущи радость и лучезарная надежда жизни. Мир этого не понимает, мир бесчестит и

¹³ *Ланглад Жак де*. Оскар Уайльд, или Правда масок. М., 2006.

пригвождает к позорному столбу все, что с этим связано»¹⁴. Представив теперь тот культ красоты, под влиянием которого Уайльд вырос в непревзойденного писателя, можно обозначить и различия между философскими позициями Сократа и Уайльда. Но прежде следует определить интенции их философского дискурса. Для этого я сначала остановлюсь на исторических контекстах, в которых развивались взгляды Уайльда и Платона.

Я уже упоминал, что и Сократ, и Уайльд жили в период наивысшего расцвета и скорого заката своих государств. В золотой век Афин имевшее место движение софистов перенесло внимание с природы на человека; прежняя досократическая натурфилософия была не способна объяснить человеку как его назначение, так и его местоположение в мире, крайне изменчивом и нестабильном (это был период Пелопонесской войны). Потому софисты и вводят спасительный на тот момент времени релятивизм, позволяющий греку сместить ось своего умозрения с *physis'a*, направив на определение себя в мире. Можно считать сакральным (в известной степени) тезис, выдвинутый Протагором, — «человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют». Именно этот тезис позволял формировать отношение к тому, что происходило вокруг — и с самими людьми, и с афинским полисом. заслугой Сократа и Платона было то, что они противостояли тотальному релятивизму, понимая, что при таком положении вещей никакое объективное, научное знание невозможно. Но, как замечает В. Йегер, «софисты — это феномен столь же необходимый, как Сократ и Платон, последние без первых невозможны»¹⁵. Именно софисты и Сократ/Платон вместе способствовали смещению оси философского поиска с *physis'a* и *kosmos'a* на человека.

Что же касается Уайльда, то его мыслительный опыт — я уже говорил об этом — приходится на период расцвета прерафаэлитского движения и постепенного угасания романтизма, того самого, к которому принадлежали Байрон, Шелли и Гюго. Прерафаэлиты декларировали преемственность искусства Джотто и Перуджино, мастеров итальянского Ренессанса, сочетая характерные черты этой традиции, например предельный лаконизм и символизм, с преклонением перед прекрасным. Романтизм выдвигал на первый план лирического героя, субъекта, рефлектирующего по поводу обыденности и своей несвоевременности. Уайльд, подобно софистам и Сократу, акцентирует свое внимание на личности творца, движимого в своих поисках только пре-

¹⁴ Там же.

¹⁵ Реале Дж., *Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 1. СПб., 2006. С. 80.

красным, только своими представлениями о произведении искусства и старающегося все вокруг подчинить своему творческому порыву. Это стремление «все обращать в золото», как царь Мидас, идейно совмещает в себе эстетические концепции и прерафаэлизма, и романтизма. Таким образом, если для Сократа принципиально важным было обоснование отказа от релятивизма, в условиях которого невозможно существование знания как такового, то для Уайльда основополагающим является положение художника, по определению, действующего и осознающего себя в мире субъективно — как необыкновенного героя в обычных обстоятельствах.

Для Сократа важна прежде всего этическая компонента философского рассуждения. Все его беседы так или иначе, прямо или косвенно, касаются проблемы хорошего и плохого, добра и зла. Даже построение идеального государства имеет в своем основании этический принцип справедливости, и внутри государственного устройства этому принципу все неукоснительно подчинено. Обращаясь к Уайльду, нельзя не отметить ярко выраженный имморализм многих его произведений. Создается такое впечатление, будто проблема нравственности для него и его героев остается за рамками дискурса! Лорд Генри Уоттон, один из самых колоритных уайльдовских персонажей, — выразительный носитель такого презрения к морали. Более того, во вступлении к «Портрету Дориана Грея» (*The Picture of Dorian Grey*) Уайльд провозглашает оглушительно смелое положение: «Не бывает моральных или аморальных книг. Бывают книги хорошо или плохо написанные. Вот и все» («There is no such thing as a moral or an immoral book. Books are well written or badly written. That is all»)¹⁶. Когда на суде 1895 г. Эдуард Карсон спрашивал, действительно ли таков его взгляд на искусство, Уайльд ответил примерно так же: «Если книга хорошо написана, то она создает ощущение красоты, а это — высшее чувство, на которое способен человек. А если книга написана плохо, то она не вызывает ничего, кроме чувства отвращения». Здесь, конечно, уместно упомянуть один из тезисов, прозвучавших в Нобелевской лекции Иосифа Бродского: «Эстетика выше этики». Но было бы несправедливо говорить об имморализме как таковом, не обозначая при этом его корни. Итак, откуда же берет свое начало превосходство эстетического над этическим?

На мой взгляд, уже сам метод, характер дискурса — *small talk* (светская беседа, застольный разговор), каковым выглядит философский дискурс Уайльда, неизбежно содержит в себе недостатки, присущие всякому светскому разговору. Это, во-первых, самолюбование

¹⁶Перевод приводится по изд.: Уайльд О. Перо, полотно и оправа: Письма, эссе. СПб., 2009.

говорящего и, во-вторых, поза и такой художественный подход, который предполагает скорее эпатаж, чем законы логики. Необходимо отметить, что «эстетический имморализм» Уайльда обосновывается несомненным превосходством поэта над природой, отношением ко всему как к материалу для творчества. Таким образом, встает проблема, сходная с проблемой Пигмалиона — создавая свою Галатею, он стремится изобразить самого себя, поскольку он — как творец — выше всех участников жизни, и ничто другое для него значимым быть не может. Поэтому конечная цель творчества определяется как самолюбование, созерцание во всем окружающем своего гения (или иначе: «искорки своего таланта»). Кстати сказать, формирование представлений о гении как особого рода вдохновении, побуждающем к новаторству в ремесле или (как в нынешнем случае) в искусстве, сформировалось в эпоху Возрождения, т. е. в эпоху возрождения античных традиций. Вполне вероятно, что к осознанию в себе такого мощного творческого потенциала Уайльд пришел в процессе общения со своим учителем У. Пэйтером.

Нельзя, впрочем, говорить о тотальности уайльдовского имморализма. На мой взгляд, он стоял на этических позициях, близких позициям эпикурейства и гедонизма — классического эллинизма, которым он искренне восхищался. В чем это выражалось? В разделении им таких тезисов, как: 1) «смерть не страшна» (Уайльд был большой жизнелюб); 2) «страдания временны и конечны» (пережитое Уайльдом горе в связи со смертью любимой сестры Изолы послужило поводом к созданию прекрасной эпитафии «Покойся» (*Requiescat*)); 3) «удовольствие есть высшее благо» (тут оговорюсь, что для Уайльда удовольствие — это отсутствие потребностей, которые нужно удовлетворять; и едва ли Уайльд принимал ту градацию потребностей, которую вводили и которой придерживались эпикурейцы); 4) «боги нас не пугают» (едва ли человек, относящийся к своей судьбе творчески, боится Бога). Последние два тезиса находят свое отражение не только в контексте произведений Уайльда, но и в контексте его жизни: действительно, наивысшее удовольствие для него представляли беседы с друзьями, а он сам, да и человек искусства, виделись ему теоморфными; здесь перед нами, на мой взгляд, параллель с идеальным сверхчеловеком Ницше.

Теперь перейдем непосредственно к рассмотрению отношения Сократа и Уайльда к жизни и творчеству. Мне сразу могут возразить — но ведь Сократ в отличие от Уайльда ничего никогда не писал; правомерно ли в таком случае предлагаемое сопоставление? Мой ответ на это замечание таков: тот факт, что Сократ ничего не писал, а его философский дискурс представлен исключительно устными беседами, уже

впоследствии записанными его учениками, дает нам основание заметить уже у Сократа интенцию на непосредственное живое общение, в котором ощущается присутствие собеседника, в котором каждый собеседник важен. Вот почему многие диалоги Платона, в большей степени «Федр», посвящены теории красноречия и направлены против теории красноречия софистов. Поскольку я ранее уже охарактеризовал принципы платоновской риторики, теперь на них можно не останавливаться. Продолжая мысль о важности именно бесед как наиболее адекватной формы существования философской мысли, я предлагаю следующий тезис: для Сократа жизнь и творчество философа неразрывно связаны. Другими словами, необходимо жить именно так, как ты провозглашаешь правильным; долг мыслителя состоит в том, чтобы на личном примере подтверждать истинность своих взглядов. Вот почему для Сократа неприемлемо было поддаться уговорам друзей и бежать из Афин от суда и гибели¹⁷. Кроме того, необходимо отметить авторское отношение Сократа к своим размышлениям, ибо в отличие от гомеровских героев, которым «явилась Афина и сказала», он уже сам становится творцом своих взглядов, а *daimon* только ограждает его от тех или иных выводов. Здесь уже корни сократовской майевтики.

Что касается Уайльда, то для него характерна не философская, а светская беседа — *small talk*, о которой уже упоминалось. Неверно, однако, понимать «характерна» как «существенна», поскольку это понимание не отображает всей глубины, доступной уайльдовскому разговору. Особенно хорошо это видно на примере его светских комедий, где наряду с фарсом (но никогда не пошлостью!) бриллиантами блистают шедевры *small talk*. Верно, тем не менее, и то, что главным способом существования мысли Уайльда является монолог; иллюстрациями этого моего тезиса могут служить лекции по английскому искусству, читанные им во время американского турне 1882–1883 г., монологи главных героев его произведений и его собственные афоризмы, будто бы выхваченные из ткани непрерывной беседы. С чем это может быть связано? На мой взгляд, прежде всего с «несвоевременностью» уайльдовского способа вести беседу. Собеседник очаровывается им и, плененный тончайшей игрой мысли «принца парадокса», даже не пытается дальше участвовать в беседе. Уайльду же интересен прежде всего интеллектуальный разговор, такой, который заинтересовал бы его самого — и в этом ему помогают неистощимая фантазия и поразительный артистизм, находящие свое отражение в философско-художественных диалогах «Критик как художник» (*The Critic as an Artist*)

¹⁷ Справедливости ради замечу, что это осознает и Уайльд, оказавшись перед очевидной угрозой тюрьмы в 1895 г., когда друзья будут советовать ему покинуть Англию.

и «Упадок лжи» (*The Decay of Lying*). На его артистизме я бы хотел заострить свое внимание, поскольку это еще одна черта Уайльда-философа, отличающая его от Сократа.

Речь идет об отношении к природе. Важно помнить, что гений в отличие от *daimon'a* — не столько хранитель, сколько созидатель. Уайльд не мог воспринимать природу такой, какая она есть, он «любил все искусственное. Оранжереи были ему милее лесов, духи — милее запаха осенней земли. Он недолюбливал природу. Она казалась ему грубой и утомительной. Он играл с жизнью, как с игрушкой»¹⁸. Самым ярким проявлением такого «творческого подхода» к природе стали знаменитые зеленые гвоздики, которые эстеты старательно перекрашивали, желая изменить их кричащий и, как они считали, вульгарный природный цвет. Сократ, конечно, такого отношения к природе был чужд. Пожалуй, стоит признать, что имморализм Уайльда обусловлен еще и чрезмерной экзальтированностью в творческом поиске. Однако Европа, вышедшая в большей мере из римской, нежели греческой культуры, не знала *physis'a*, а восприятие космического порядка, «всего на своем месте», отражалось исключительно в социальном неравенстве.

Уайльду, как поклоннику греческого идеала, претила такая интерпретация «порядка», однако его творческая натура не могла предложить ничего иного, кроме мечты о социалистической утопии, спрятаться в которой от социальной несправедливости было удобно и которую он столь искусно описал в работе «Душа человека при социализме» (*The Soul of Man Under Socialism*): «A map of the world that does not include Utopia is not worth even glancing at, for it leaves out the one country at which humanity is always landing. And when humanity lands there, it looks out, and, seeing a better country, sets sail. Progress is the realization of Utopias» («Что это, Утопия? Но если в мире она отсутствует, на такую карту мира не стоит и смотреть, потому что не увидим той земли, куда все время стремится Человечество. Однако, лишь ступив на этот берег, оно оглядывает горизонт и, завидев лучшие земли, устремляет свой парус в иные пределы. Прогресс есть претворение Утопий в жизнь»).

Отвлекаясь от социально-политических воззрений Уайльда, хочу обратиться к уже упомянутому выше диалогу «The Decay of Lying», в котором один из героев, Вивиан, высказывает основные тезисы, раскрывающие послышки к «эстетскому» отношению к природе. Они — в поклонении искусству: «Lying and poetry are arts — arts, as Plato saw, not unconnected with each other — and they require the most careful study, the most disinterested devotion» («Ложь и поэзия — искусства, как бы

¹⁸ Паустовский К. Оскар Уайльд // Паустовский К. Собр. соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1958. С. 596.

ло известно уже Платону, не зависимые друг от друга, и заслуживают наиболее тщательного и беспристрастного рассмотрения»). Или: «My own experience is that the more we study art, the less we care for nature. <...> Nature has good intentions, of course, but, as Aristotle once said, she cannot carry them out. <...> Fortunate for us, however that nature is so imperfect, as otherwise we should have no art at all. Art is our spirited protest, our gallant to teach nature her proper place» («Мой же опыт показывает, что чем более мы изучаем Искусство, тем менее нас заботит Природа. <...> Природа полна добрых намерений, но, как сказал Аристотель, она не в состоянии их исполнить. <...> Нам, однако, повезло со столь несовершенной Природой, потому что иначе у нас и вовсе не было бы искусства. Искусство являет собой наш воодушевленный протест, нашу отважную попытку поставить Природу на свое место»). Иначе говоря, Творец, он же поклонник прекрасного, — изящный лгун и софист, творящий вне природы и способный саму ее подчинить своим художественным замыслам. Напомню, что Уайльд в таком понимании искусства ни в коем случае не противоречит Платону, полагавшему искусство видом деятельности человека, трижды удаленным от истины (*Государство*, кн. 10, 599e–600e). Впрочем, такое творческое отношение распространяется и на область красноречия, когда любование словом ставится на первое место, а изящный парадокс уступает позиции логически верному умозаключению. Вот принципы уайльдовского *small talk*, заморозившего не только современников, но и не одно поколение потомков. Смеею предположить, что такого рода эпатаж становится непосредственным предтечей драмы абсурда, примером которой может служить «В ожидании Годо» С. Беккета.

Но только ли в афоризмах и парадоксах Уайльда заключена «игра мысли»? Разумеется, нет. Самое известное его произведение, «Портрет Дориана Грея», содержит такие *mind games* в каждом пассаже, а любая речь лорда Генри просто испещрена оригинальными суждениями, очевидно, принадлежащими самому автору. Кроме того, даже построение произведения парадоксально, ибо сюжет строится на том, как модель меняется местами с портретом. Необходимо, однако, учитывать один из главнейших тезисов романа, а именно: уничтожить, испортить, нанести непоправимый вред произведению искусства — если не худшее, то не меньшее преступление, чем нанесение вреда человеку или даже его убийство.

Теперь я в достаточной мере обозначил сходства и различия отношения Уайльда и Сократа к жизни и творчеству, которые суть не что иное, как производные от сходств и различий *daimon'a* и гения. Следующая и заключительная часть будет посвящена подведению итогов всего сказанного.

Философское и общекультурное значение творчества Оскара Уайльда (вместо заключения)

Оскар Уайльд — прежде всего великий поэт, мэтр эстетизма и мастер изящной словесности. Все это так, но перечисленные, порой умышленно навешиваемые ярлыки часто скрывают подлинную философскую ценность его произведений.

Во-первых, в Викторианскую эпоху были переосмыслены греческие идеалы, составляющие незыблемые основы европейской культуры. Переживание Уайльдом того, что предрасполагало греков к занятиям философией — материальный достаток, интеллектуальная любовь к младшему (в греческом понимании), диалектический метод философского дискурса — все это потом составило обвинительный список на судебном разбирательстве 1895 г. Публику, увлеченную грязными сплетнями, опутавшими ее недавнего любимца, не интересовала греческая созерцательность, ее переполняла жажда скандала и зрелищ. Таким образом, Уайльд раз и навсегда мог убедиться, что идеалы античности, которые он разделял и которым был верен всю жизнь, не своевременны, а потому и воспринимаются агрессивно. Замечательное подтверждение великого платоновского мифа о пещере! Подобно тому счастливцу, с которого «снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх — в сторону света», Уайльд, вдохновленный поиском Прекрасного — интеллектуального наслаждения, вышел из пещеры или, вернее сказать, викторианского болота, прошел нелегкий путь становления, формирования идеалов, и потом, пораженный божественной гармонией Прекрасного, вернулся к своим прежним товарищам по пещере. Он был подобен Прометею, несущему свет знания и красоты людям — и турне по США это подтверждало как нельзя лучше. Но Платон оказался прав, устами Сократа спрашивая Главкона: «А кто принялся бы освобождать узников, чтобы повести их ввысь, того разве они не убили бы, попадись он им в руки?». Уайльд хорошо понимал все последствия своих «эстетических проповедей» и осознанно шел и к позорному судилищу, и к великой «Балладе Редингской тюрьмы» (*The Ballad of Reading Gaol*). Но в своем неистовстве он был готов ничего не замечать, движимый гением, а не охраняемый *daimon'*ом¹⁹; тем горше его признание А. Жиду: «Величайшая драма моей жизни в том, что свой гений я вложил в мою жизнь, и только талант — в мои произведения».

Заключение в тюрьму, сначала в Холлоуэе, а затем в Рединге, стало толчком к духовной эволюции, отразившейся на отношении Уайльда

¹⁹В эссе К. Д. Бальмонта об Уайльде — очевидная реминисценция сократовского отношения к суду и казни: «Он хотел или оправдаться, или оправдаться по закону».

к бедноте, в обществе которой он вынужден был доживать свои дни во Франции, и к миру вообще. Суть этой эволюции — осознание значимости в духовной жизни человека сострадания, нравственного начала. «Много прекрасных людей — рыбаков, пастухов, крестьян и рабочих — ничего не знают об искусстве, и, несмотря на это, они — истинная соль земли», — вот характерное признание Уайльда последних лет жизни. Теперь исключительно забота о ближних занимает его мысли, как на том и настаивал Сократ. Итак, переосмысление прежних идеалов и всей своей жизни привело Уайльда от риторической позы софистов к сократовскому дискурсу и, что стоит подчеркнуть, это был путь эволюции самой античной философской мысли.

Во-вторых, имморализм Уайльда еще раз остро поставил перед культурой Европы проблему отношений художника и действительности. Творец, выведенный на передний план, показывал тем самым свое творческое превосходство перед замершей природой — скорее натурой, чем фюзисом. Дальше проблема гениальности будет предметом рассмотрения и в психоанализе (например, в трудах З. Фрейда, в частности, в работе «Достоевский и отцеубийство»), и в художественной литературе («Защита Лужина» В. В. Набокова). Но наиболее сильным примером взаимоотношений художественного гения и окружающего мира стал, несомненно, пример самого Оскара Уайльда, творившего свою жизнь как изысканное произведение искусства. Уместно здесь вспомнить знаменитый уайльдовский афоризм: «Преступника общество часто прощает, мечтателя — никогда». Но еще важнее здесь заметить сами последствия того, что художник занимает высшее положение сравнительно с миром: это оправдание имморализма, ниспровержение прежних нравственных и культурных устоев общества, вместо которых предлагаются собственные культура и мораль. Парадоксальную несвоевременность, но в то же время современность мысли Уайльда демонстрирует его современник Ф. Ницше в работе «По ту сторону добра и зла», когда показывает, что не существует раз навсегда установленных общекультурных норм. Каждый должен быть сам за себя, должен сам себя сделать; не к кому больше апеллировать, никого над нами нет — Бог умер, и убили Его мы — я и ты. Поразительным и неожиданным воплощением ницшеанского сверхчеловека и предстает Уайльд, столь сильная художественная личность, что окажется в состоянии заявить потом в «De Profundis»: «Я был символом искусства и культуры своего века. Я понял это на заре своей юности, а потом заставил и свой век понять это». Разумеется, мы имеем в виду более или менее синхронное развитие двух философских дискурсов — Ницше и Уайльда, касающихся, в сущности, одного предмета.

Наконец, Уайльд продемонстрировал приверженность мыслителя

своим идеям настолько убедительно (в том числе и благодаря слиянию жизни и творчества), что вызвал долгий резонанс в обществе — равно среди современников и потомков. Напомню о великих современниках и земляках Оскара — Бернарде Шоу и Уильяме Батлере Ййтсе. Эти «слишком ирландские ирландцы», оба хорошие знакомые Уайльда, оба Нобелевские лауреаты, всячески стремились помочь «бедному Оскару» избежать позорного судилища и находились почти в явной оппозиции к тем, кто, в согласии с английским характером, надменно и упорно, игнорировал горстку прямо объявлявших себя гениями людей. Сохранились письма Уайльда к Шоу и Ййтсу, датированные периодом 1893–1894 гг.: два письма к Шоу, одно — сопровождающее подарочное издание «Salome», другое — похвальные отзывы о пьесе «Дома вдовца»; письмо к Ййтсу по поводу включения им произведений Уайльда в «Антологию ирландской поэзии». Из их содержания очевидно стремление внешне холодного эстета, интенционированного только на поиски красоты, если не упрочить, то поддержать связь со своими собратьями по перу. Показательно обращение к Шоу: «... мы с Вами оба кельты, и мне хочется думать, что мы друзья». Это уже не просто любезности, какими одаривал Бодлера и Верлена престарелый Гюго, здесь кроется подлинная трагедия одиночества — того, которое переживают поэты, особенно перед толпой, осознавая, что у них нет иного выхода, как только «писать хорошо» (У. Х. Оден).

Упоминание Уайльдом «великой кельтской школы» во втором письме к Шоу, на мой взгляд, как нельзя лучше демонстрирует обращение художника-Творца к истокам любого творчества — фольклору, духу народного творчества, заметим, как-то по-особому ощутимому в Ирландии. В этом тоже можно видеть проявление *daimon*'а, но Уайльд был непоследователен в своем обращении к истокам, иначе он был бы мудрым, а мудрым он не был — он был неистовым и безрассудным. Вот и снова появляется предпосылка трансформации *daimon*'а в гения — неугасимую жажду творчества, раскрытия себя, когда художник рассматривает все вокруг — и людей, и обстоятельства, и условия жизни — как средство достижения этой цели.

Творческий путь Оскара Уайльда и как великого художника, и как выдающегося мыслителя, и как растратившего себя, с точки зрения обывателя, человека — уникальный прецедент явления творческой личности обществу, заставившего считаться с собой, а не наоборот. В его основе, можно думать, античное понимание и творчества, и мысли, и душевных сил человека. Это позволяет говорить о европейском эстетизме как о диалоге с античностью, воплотившемся в шедеврах новой, вышедшей непосредственно из романтической традиции художественной культуры. Таким образом, если вспомнить ироничную манеру Ос-

кара Уайльда мыслить, можно сформулировать тезис, который представляется мне очевидным: Оскар Уайльд, лелеявший эпикурейское отношение к жизни, — великий платоник Викторианской эпохи.

Литература

Бальмонт К. Избранное: Стихотворения. Переводы. Статьи / Сост., вступит. ст. и коммент. Д. Г. Макоговенко. М., 1990.

Вайнштейн О. Б. Денди. Мода. Литература. Стиль жизни. М., 2005.

Гилье Н., Скирбекж Г. История философии. М., 2001.

Ланглад Жак де. Оскар Уайльд, или Правда масок. М., 2006.

Платон. Диалоги / Под общей ред. А. Ф. Loseва. М., 2008 (сер. Антология мысли).

Реле Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 2006.

Таранов П. С. 120 философов: В 2 т. Симферополь, 2002.

Уайльд О. Перо, полотно и оправа: Письма, эссе. СПб., 2009.

Холланд М. Ирландский павлин и багровый маркиз. Подлинные материалы суда над Оскаром Уайльдом. М., 2006.

Wilde Oscar. The Collected Works. Wordsworth Editions Limited, 1997.

А. А. ФЕДОРОВ

ГЛАВА ИЗ РОМАНА «СТОРОНА НОЧИ»

Сонник

С. XIII–XIV

Собиралась ночь. На Керженце этим летом, жарким и знойным, словно в тропическом лесу, умирающем от великой суши, она была похожа на роскошную холеной полнотелостью пышную красавицу, истомившуюся в бане, скрипящую от чистоты и, словно рыжая крутобокая крынка парного молока, выставленную в холодильник лесной речки. Она была прекрасна своей избыточной довольностью и спокойствием, и звездное небо домашней черной с белыми крошками кошкой, спешащее на ее посиделки, пылающее остроконечными ушами черных дыр и квазаров, укладывалось к ногам, такое же довольное и домашнее — и Бастинский, который через два часа выйдет к реке покурить и проветриться, решит, что выпустивший полтора десятка миллиардов лет назад эту кошку из своего крохотного тесного рая сильно по ней скучает и когда-нибудь заберет обратно.

Весь день компания приезжих занималась своими делами. Бастинский бродил по дому, что-то измеряя, рассчитывая и сверяя при помощи какой-то сложной электронной оптики и ноутбука. Волкинин воссел в бывшем кабинете Лемана на третьем этаже (и в кабинете этом было только три параболические стены, а четвертой и потолка вместе с ней, как объяснил ему Бастинский, «не было, ну что тут поделаешь, старик»), разочарованно, как и тринадцать лет назад, полазил по совершенно пустым ящикам письменного стола, заглянул в совершенно пустую память компьютера и занялся тем, что стал куда-то звонить, что-то требовал уточнить и проверить, чертил у себя в блокноте какие-то сложные схемы. Шесть часов подряд Георгий просидел в Часовой зале за терминалом КУБа, пытаясь разобраться в системах защиты, которые он сам когда-то писал, а компьютер преображал, дополнял, совершенствовал, запутывал все эти долгие годы, подключаясь в автономном режиме к Большой Маме из «ИкуБИ», причем располагал для этого всеми кодами доступа, включая самые новейшие, обновленные службой информационной безопасности института всего семь дней назад; с каждым часом удивление Георгия от того, что он обнаруживал и в софте, и в железе КУБа, возрастало в геометрической прогрессии, и на исходе шестого он чуть от него не лопнул, как первая любовь от грязных трусов, от него и от количества выкуренных сигарет — в конце концов, не выдержал даже Дом, в потолке разверзлось отверстие, и включилась вытяжка, столь мощная, что у курильщика встали дыбом волосы, а явившийся на шум Бастинский, заявил, что ничего подобного он в потолке здесь не строил. На это неожиданное заявление Георгий только пожал плечами и сказал, что желает немедленно жрать, и хорошо бы еда была съедобна, а не извлечена, наподобие сибирских мамонтов, из вечной мерзлоты холодильника. И тут, как по волшебству, прогремел входной звонок (шипение фитиля и звук выстрела из бомбарды), Бастинский таинственно подмигнул и помчался открывать.

Вошла женщина — худенькая брюнетка лет двадцати восьми-тридцати в желтом, похожем на комбинезон химзащиты сарафане, и Волкинин, появившийся в прихожей (с пистолетом в руках, что почему-то никого не удивило), а за ним и Георгий согласно отметили, что пришелица притащила с собой здоровенную, как в этих местах говорят — «маленошную», или «бельевую», плетеную корзину, а на чуть-чуть слишком веснушчатом личике имеет место быть очень миленький, как у Моники Белуччи, носик, карие лисьи глаза и сочные пухлые губы, «точь в точь, как у Лары Крофт», подумал Волкинин, на что Георгий, мысли которого двигались в том же направлении, решил, что если у расхитительницы гробниц они были явно накачаны силиконом,

то у вновь прибывшей, очевидно, распухли от комариных укусов, а Бастинский вдруг обнаружил, что адмирал фон Драйф у него в штанах встал по стойке смирно.

Оказалось, что ее зовут Ольга Шаталова, что она из Большого Оленева, а так работает в Семенове, но сейчас гостит у своей родни в деревне — а «Федю я знаю» (Бастинский покраснел, а Георгий, увидев это, чуть не помер от смеха), и принесла им эта самая Ольга не что-нибудь, а два десятка пирогов с луком, по паре каждому лаптей¹, плоску с деревенской яичницей («остыть, чай, не успела, прямо из печи, у нас с Федюшей договор, как что, так и авто подают, ежели загодя предупредить»), да еще четверть топленого молока, немало к нему сочной и — любимую Волкининскую — ватрушку из моченой брусники. Узнав это, полковник расцвел, позабыл все секреты, галантно ухватил Оленьку за ее изгрызенную комарами, печью и полосканием в холодной воде ручку и промурлыкал, что, мадам, на мадам таких кулинарных достоинств он готов жениться и... Девица приятно зарделась и спросила, глядя ему в глаза: «А когда?». Тут Волкинин заткнулся, и вся компания отправилась в столовую кормиться.

Трапеза прошла очень приятно. Оленька, выпив за компанию полбутылки вина, разоткровенничалась (говорила она сяменовским выговором и залиvisto смеялась) и сообщила Волкинину и Георгию, у которых глаза лезли на лоб от услышанного, что знает про них всякую всячину, что облазила здесь все еще во время строительства, что с Бастинским трахается с малолетства, годов с четырнадцати («сама ему дала, не подумайте чего, а первый Сережа был, жених, так его в армию забрали, он там и сгинул»), и он ей как отец родной, а Волкинин шпион, а Георгий умный, а Лемана она почти никогда не видела, но уж больно он странный, а Полина была хорошая, помогла ей аборт сделать за бесплатно и до сих пор жалко ее до слез, и в округе Дома бояться, на Взвоз больше никто не ходит, и даже кабаны с Черных болот (а это три километра отсюда топать по бурелому) ушли... В этом месте Волкинин сказал «стоп», по-фээсбэшному вежливо попросил девушку сосредоточиться и устроил ей допрос по полной программе. Действительно, Оля посерьезнела и отвечала ему ясно и весьма определенно.

Да, Бастинский к ней иногда приезжает, но Дом обходит стороной и был там, дай Бог памяти, ну, лет пять что ли назад, на Троицу, что-то там делал по строительству недели полторы, но к себе не звал. А потом, пару дней спустя после его отъезда, она собирала здесь неподалеку у дороги чернику и видела, как в ворота Дома въехала машина. Так вот, думая, что вернулся Бастинский, Ольга пошла к Дому, про-

¹Так в Семенове зовется разновидность пирогов с картошкой. — *Сост.*

никла за ограду («в базе данных она есть, а охранная система на внешних воротах автоматическая», — пояснил Бастинский), но, увидев, что приехал не ее хахаль, — ретировалась.

Здесь извлекли на свет Божий известную фотографию, и Ольга, к величайшему неудовольствию всех присутствовавших, заявила, что именно эти двое здесь и были после отъезда Бастинского, как раз еще накануне у тетки Валентины из Хахал родился внук от зятя-программиста и назвали его Нео, в честь какого-то американца, отчего у тетки Валентины случился на нервной почве приступ подагры.

Георгий почувствовал, как у него начинают дрожать пальцы правой руки, что всегда свидетельствовало о приближающейся головной боли. Волкинин помрачнел, вытащил свою трубку, повертел ее так и сяк и потом намертво привязался к Бастинскому и его подруге, и согнал с них двоих сто потов, выясняя с точностью до часа, когда что происходило и не ошиблись ли они в датах. Наконец Бастинский не выдержал и полез к Волкинину драться, а Ольга, прикрикнув на своего кавалера, весьма холодно заявила допросчику, что если он желает предъявить ей какие-то обвинения, то пусть поторопится, а не ходит вокруг да около. Она же никак не может отвечать за последствия учиненного «вами всеми, а особенно этими двумя» (она ткнула пальцем в Георгия и Бастинского) безобразия и надругательства над людьми и природой. Да и не одна она так считает. Благородные господа может быть не знают — Федя эту мелочь, оказывается, поручил ей — но из десяти лесников и шести сторожей, которых она по его поручению нанимала из оленевских за это время для Дома, шестеро померли от неизвестной болезни, один спятил, а четверых след простыл, причем один, тети Нади сын, вернулся с Лесного сада, сел ужинать, надкусил пирог с лосятиной, вдруг поднялся, вышел за дверь «как и был в рубашке» и обнаружился потом спустя два месяца в Астрахани на разгрузке барж. Да и нынешние трое сидят здесь только потому, что платите вы им немало.

Тут Волкинин сказал, что как раз это ему хорошо известно. Его ведомство ведет подробную статистику происшествий в регионе Взвоз — Малое и Большое Оленево: неизвестная болезнь называется цирроз печени, и умерло от нее не шестеро, а только один, а остальные прекрасно здравствуют в наркологической клинике. Что до тети Надиного сына, то это не Андрюша ли Самсонов, вор-рецидивист, которого поймали в Астрахани, когда он пытался продать на рынке два украденных из сторожки ноутбука?

— Ну, ладно, не верите и не надо, — не унималась Оля. — А спятившие как же? Почему все они одно и то же рассказывают?

— Потому что пьют все одно и то же, вот почему.

На это Ольга заявила, что она, например, пьет одно только красное вино и отродясь этим не злоупотребляла, а «баушка Елена», что жила на Взвозе, пока здесь не понастроили всякого, вообще ничего в рот кроме молока да воды не берет. Но и они обе, «и я, и бабка старая», могут рассказать то же самое.

— Да что — то же самое, растак тебя и разэдак?! — рассердился наконец Волкинин.

Внезапно Георгий, пробудившись от гробового молчания, которое хранил с тех самых пор, как речь зашла о самовоскрешающихся мертвецах, заявил, что догадывается, о чем идет речь. Выдержав эффектную паузу, он раскрыл рот, потрепал себя неспешно за мочку правого уха и сообщил, доверительно, обращаясь к Бастинскому:

— О детях, правда, Федор?

После того, как случилось все, что должно было случиться, после того как собралась ночь со своею кошкой, и река остановилась и принялась укладываться спать, после того как к раскрытому окну Часовой залы прилетел филин и усталился на гостей своими ехидными дырявыми глазами — не оставалось больше ничего, как напиться чаю. Волкинин вышел в задремавший лес и вернулся обратно с целой пригоршней трав и листьев — и, покуда Волкинин собирал их, он услышал, как в ночи зацвел гиацинт.

Они сидели у распахнутого окна, пили душистый обжигающий чай, переглядывались с косматой птицей и видели, что такой ночи не может быть лучше.

— Такие ночи, — сказал Волкинин, зевая, — были только в моем детстве. Они были как моя бабушка — я от нее ничего кроме добра никогда не видел. Тебя земля на небе баюкает, говорила она. Мне хорошо в такие ночи. Еще раз, и только в Африке, в ЮАР, видел я, как небо становится ближе. . .

— Где? — переспросил Бастинский. — Что ты там делал?

— Известно что, — отвечал Волкинин. — Родину защищал.

— Ты что, негр?

— Дурак. Мое пребывание на этом континенте было связано с интересами РФ.

— Кто такая РФ?

— Я тебе сейчас в зубы дам, и ты сразу вспомнишь, на чьем теле паразитируешь.

— Да нет, — вмешался Георгий. — Это справедливо. Всегда есть люди, почитающие родину, и люди, родства не помнящие, и одни невозможны без других — и это называется симбиозом.

— Ты добудешь мне «Сторону ночи» из библиотеки? — спросил Волкинин.

Георгий покачал головой:

— Нет. В каталоге указаны все книги Лемана, что ты перечислил, включая «Сторону ночи». Я могу достать их все, исключая «Сторону ночи». В программе установлена блокада. Я пока что бессилён. Это логическая задача — нужно знать, как считать, т. е. вычислить прогрессию.

— Я не понимаю.

— И я тоже. Этот том числится под номером 12121 — но механизм не активируется, и данная цифровая группа безразлична к запросам. Я хочу сказать, что нужно догадаться, сколькоразрядная здесь система исчисления. А вот достать «Историю меня» и прочее — это я могу в течение получаса. Вот — допью чай.

Волкинин почесал за ухом, сделавшись на мгновение похожим на растолстевшего шелудивого сторожевого пса, и спросил, ни к кому не обращаясь, а может быть, как раз обращаясь к себе самому: «Ну, что мы об этом думаем?».

— Это ты о чем? — спросил, отдуваясь Бастинский. Он был занят тем, что намазывал земляничным вареньем огромный кусок ватрушки с брусникой.

— О том, что говорила Ольга.

— Какая Ольга? Не было никакой Ольги. . .

Тут Волкинин снова принялся лаять Бастинского посланцем из страны идиотов и заорал что-то об ответственности гражданина, а тем более ученого перед обществом, но это совершенно нам неинтересно. А оленевская Ольга, которую Волкинин, провожая до машины, стал называть ласково «Оленюшка», рассказала вот что. Спустя полгода после того, как в январе 1999 Дом закрыли и частично законсервировали, тогдашний сторож Артем Степанович, дядечка очень почтенный и совершенно не пьющий, обходя охраняемые им владения, заметил, что на третьем этаже внезапно зажегся свет. Здесь следует заметить, что сторож выполнял при Доме функции по большей части декоративные — ключами, которые находились у него, можно было отпереть только внешние ворота, калитку в ограде со стороны реки и замок на парадных дверях. При этом автоматическая система защиты, которой управлял все тот же КУБ, была настроена так, что открывала двери и безо всяких ключей персонам, занесенным в ее память, и ни за что не пропустила бы никого другого, хотя бы он притащил с собой саму ключницу Малушу. Так что сторож занимался тем, что дважды в день — утром и вечером — переходил через мост, ведущий из Лесного сада на левый берег, обходил по периметру четырехметровую ограду, проверял напряжение на защитных проводах, возвышающихся над ней еще на полметра, после чего возвращался восвояси.

Так вот, в конце мая 1999 года, во время вечернего дозора сторож, еще только переходя мост, увидел, как на третьем этаже Дома загорелся свет. («Как раз в бывшей Лининой комнате», — вставил Бастинский). Это показалось ему необычным. Если кто-то приезжал в Дом, то его об этом обязательно уведомляли. Тем не менее Артем Степанович сочтя, что бывает всякое, тем более что сигнал тревоги, выведенный от КУБа на ноутбук в сторожке, не сработал, спокойно закончил обход. Он попробовал позвонить Бастинскому в город, но тот был в отъезде. Сочтя, что нет никакой нужды беспокоить милицию, сторож отправился спать. В два часа ночи у него в сторожке раздался телефонный звонок. Взглянув на определитель номера, Артем Степанович обнаружил, что звонят из Дома. Он взял трубку и услышал, по его словам, «леденящий душу» женский голос, который велел ему немедленно отключить КУБ, снять охрану и открыть парадные двери. Когда он, преодолевая «душившие его страхи», ответил, что сделать этого не может, на том конце линии, помолчав, очень вежливо попросили его передать Ф. М. Бастинскому и Г. В. Клокову, что они об этом еще пожалеют и все еще только начинается. После чего связь прервалась.

На этом месте Олиного повествования Бастинский сказал, что прекрасно осведомлен об упомянутом эпизоде, лично беседовал со сторожем спустя две недели (причем от непьющего Артема Степановича жутко несло перегаром — «так он и запил после этих страхов», объяснила рассказчица) и пришел к выводу, что все это ерунда. «Какая там, к лешему, ерунда!» — возмутилась Ольга и стала рассказывать дальше, то и дело доверительно хватая Волкинина за руку. Выяснилось, что неизвестная особа стала звонить несчастному сторожу каждую ночь, угрожая и пугая разными муками, требуя отключить компьютер и вызвать Бастинского или Георгия. Бастинский, прибыв в конце концов на зов, никого в доме не обнаружил и, сочтя Артема Степановича сумасшедшим, велел Ольге подыскать другого человека, а его перевести в лесники.

Через полгода тридцатого декабря Артем Степанович зашел к ней и сообщил, что к вечеру занесет елку, потому как сейчас на лыжах добежит до Дома проверить, как там да что (его тогдашний сторож попросил о подмене), и на обратном пути вырубит Ольге елочку, мол, Новый год без живой елки в доме — все равно, что водка без котенка. Сраженная такой логикой, Ольга села у окна и стала ждать возвращения Артема Степановича. . . Говоря коротко, нашли его спустя три дня почему-то в устье Санохты (пять километров от Дома), как раз там, где Бастинский воздвиг свои знаменитые часовни-близнецы, порядком обмороженного, но живого, в здравом уме и при обещанной

елке. Окончательно придя в себя в семеновской больнице, он поведал, как в километре от Дома увидел рядом с лыжной мальчика и девочку, сидящих на самом что ни на есть настоящем мягком диване; причем мальчик был в черном костюме и галстуке, а девочка — в легком сиреневом платье. Увидев его, дети встали с дивана и пошли навстречу, как он утверждал, ступая по снегу, не оставляя следов и не проваливаясь. Девочка очень вежливо попросила его отдать им ключи от Дома, а мальчик сказал, что это необходимо, чтобы освободить маму. После чего у Артема Степановича следовал провал в памяти.

С той поры детей видели разные люди еще раз тридцать. По округе поползли нехорошие слухи. Дом стали называть «чертовой берлогой» и обходить не то что за версту, а за самые настоящие десять километров. На двух лесников и сторожа смотрели как на приспешников Сатаны. Вызывали батюшку из Семёнова — крестить проклятое место. Но батюшка так накушался в Оленеве, что вывихнул лодыжку, и это, естественно, сочли за происки Лукавого.

Пять лет назад, т. е. накануне оползня возле Дома, «баушка Елена», возвращаясь со Старого кладбища, от которого до Оленева рукой подать, решила прогуляться до устья Санохты, посмотреть на часовни и свернула на тропку, что вела вдоль речушки. Там ее и встретил мальчик. На этот раз он был один. И сказал ей буквально следующее: «Вели своей внучке пустить нас в Дом, а не то сама умрешь и ей не жить». И исчез. С «баушкой» сделалась сладкая истерика, потому как если она и сомневалась доселе в сатанинских происках, то здесь ей были представлены самые веские доказательства. К вечеру весь, наверное, Семёновский район был в курсе того, что на Старом кладбище Большого Оленева поселился бес, явившийся на этот раз в облике херувимоподобного белокурого ребенка с метровыми ногтями и черно-красными, как десертное вино «Черный доктор», зенками. Спустя пять дней бабушка Елена скончалась. На девяносто седьмом году жизни, следует добавить.

Вот тогда Ольга напугалась в первый раз. За день до оползня она пришла к Дому. КУБ пустил ее во двор, но двери в сами хоромы так и остались закрыты. И тут она явственно услышала легкие шаги, на веранде сквозь тонированные стекла мелькнул женский силуэт и в дверь — изнутри Дома — судорожно застучали! Немедленно включился сигнал тревоги — он (Ольга знала об этом от Бастинского) звучал, как трель колокольчика, вокруг полыхнуло жарким светом, и ворота, через которые Ольга попала за ограду, стали медленно закрываться. Она бросилась бежать и не могла остановиться до самого Оленева.

И теперь четыре дня назад, когда, около пяти часов вечера она собирала чернику рядом с Черными болотами вместе с Паховыми (с

некоторых пор в лес она одна ходить боялась), к ней пришла девочка в сиреновом платье, взяла похолодевшую Ольгу за руку и спросила, не сможет ли она, когда в Дом приедут гости, попросить у них почитать одну книжку. Называется она «Сторона ночи», а вот автора она не помнит. И после этого пришелица неестественно быстро, так что ее кроме Ольги никто не успел больше заметить, исчезла в Черных болотах.

«Ну, так вот что, — заявила женщина в заключение, закуривая предложенную Георгием сигарету. — Я хочу знать ответы на четыре вопроса. По мере важности: нужно ли мне бояться? что это за дети? что это за книга? что здесь происходит?». И она уставилась своими лисьими глазами на Георгия.

А потом, когда Ольга ушла, они долго сидели перед распахнутым настежь окном Часовой залы, вдыхали ночные запахи, переглядывались с косматой птицей, усевшейся на ель прямо напротив, и пили душистый чай.

— Ты, Волкинин, зря думаешь, что «Сторона ночи» тебе что-то объяснит, — сказал Бастинский.

— Я желаю в этом убедиться.

— Маньяк. Я знаю чего я хочу — я хочу знать мое желание, говорят буддисты и Б. Г., — мечтательно произнес Бастинский.

— Билл Гейтс? — спросил Георгий.

— Да нет, черт побери! Гребенщиков.

— Он умер.

— Все умрут.

— Но не все умерли.

— Что же, живые любят говорить о покойниках.

— Но покойники молчат про живых.

— Не скажи. Пример тому — ты и Волкинин. Я могу поклясться на вот этом альбоме Гауди, что вы оба умерли в девяносто восьмом, — и Бастинский захохотал, расплескивая чай себе и Волкинину на штаны.

— Ты, братец, вконец спятил. Надо срочно ехать обратно в твой любимый Баден-Баден, на грязи — полечить голову и радикулит.

— Это вам обоим пора подумать о грязи. Дело хорошее. К земле привыкнете. Впрочем, вам и привыкать нечего, — и Бастинский снова разразился смехом.

Георгий и Волкинин переглянулись и одновременно пожали плечами.

— Он что пьет? — подозрительно спросил Волкинин. — Он там не чай пьет.

— Отвяжись. Я иду спать, — Бастинский вскочил и, быстро обжав вокруг стола, снова уселся на свой стул.

— Ничего не понимаю, — обреченно сказал Волкинин. — Он о чем говорил?

— А ты и не старайся, — ответил Георгий. — Я еще вчера понял, что если попытаться объяснить хоть как-то все те странности, что произошли со мной за последние три дня, то мне останется только лечь и умереть — просто нечего будет больше делать.

— Послушайте, ребята, — заговорил Бастинский — он был бледен и спокоен. — Я все еще пытаюсь выяснить — что здесь происходит.

— Георгий, объясни, над чем работал Леман, — вдруг потребовал Волкинин. — Нет, конечно, я изучал вопрос... И не то чтобы я, как обычно, ни черта не понял. Я знаю много слов, но я не понимаю смысла...

— Слова... — пробормотал Бастинский, пробуждаясь от охватившей его тьмы и наливая себе душистого чаю, который они заваривали прямо в большой небесно-синей эмалированной кружке. — Слово умерло. Слова мертвы. Мы теряем интерес к ним, но и они теряют интерес к нам. У слова есть две стороны — сторона дня и сторона ночи, слово круглое, как земной шар — днем оно ясно и сильно, ночью оно исчезает — шар поворачивается, и тьма смывает его силу, — оно становится только цепочкой корявых значков, и нет таких сил, чтобы обнаружить скрытое в нем и почувствованное через него.

— Волкинин, — сказал Георгий, внимательно выслушав Бастинского, — если я расскажу тебе легенду о том, что представляет, по слухам, «Сторона ночи» — тебе будет только хуже. Леман занимался теорией искусственного интеллекта и весьма в этом преуспел, как вы все и знаете. Но главным делом своей жизни он считал создание базовой онтологии персоморфистики. Никаких работ по этому направлению не осталось — за исключением тех мифологических трактатов, что, если повезет, мы сейчас изыщем из Хранилища. Все делалось кулуарно — насколько можно вершить, как говорили масоны, «без расщевления», работы таких ресурсозатрат.

У Лемана была «сборка» — научное микросообщество, небольшая группа представителей разных отраслей науки, организуемая для решения определенной цели. Для того чтобы достичь цели, как известно, следует решить ряд задач. Это дело прикладное. А вот для того, чтобы *назначить* цель — следует правильно поставить проблему, т. е. задать мирозданию и себе такой определенный и универсальный вопрос, который договариваемся считать подлинным и в сфере которого существует цель исследования и ее задачи. Это называется «апоретикой» — искусством правильно ставить вопросы. Прежде чем сделать «сборку», Леман как раз и сформулировал такую суперпроблему.

Это был высший пилотаж философско-научной мысли. То, что уда-

лось ему, — удавалось за всю историю человечества единицам. И, как это обычно бывает, современники заметили и оценили лишь следствия начальной точки отсчета — это за нее, за исходную идею нужно было дать Нобелевскую премию, а не за эту жалкую игрушку, ради которой леманову «сборку» наградили в специальной, доселе невиданной номинации, «искусственный интеллект».

— Да, я понимаю о чем ты. . .

— Нет, не понимаешь. Я говорю о подвиге разума: оставить свою эпоху и заданный ею стиль мышления и заглянуть вперед — но не для того, чтобы узнать, что будет в будущем, а для того, чтобы подготовить само это будущее, открыть в неразработанности времени такое место, куда устремится эта самая «своя эпоха». Такие люди уже не принадлежат современности — они говорят на другом языке, и их не понимают. Не принадлежат они и будущему — его нет, и нет еще тех, кто их поймет. Они выпадают из времени — их участь создание времени, с той оговоркой, что человек не господин бытия, он лишь пастух его. . . Они, опрокидывая себя в ничто, которое мы зовем будущее, определяют нам путь, по которому, плутая, мы движемся вперед. Это не наука и имеет лишь опосредственное отношение к тому, что понимается под научным познанием. Это — метафизика, речь идет о создании онтологии будущего, и это почти всегда акт философско-мистический, связанный с озарением и способностью видеть целое-как-целое. Такое случалось с Платоном, Оригеном, Августином, Николаем Кузанским, Кантом, Хайдеггером и — вполне вероятно — с Леманом. А что, собственно, я вам это говорю? Об этом писали много раз. . . Вот хотя бы тот французский тип, обгадивший М. Д. в своем романе про сексуально-псевдонаучные приключения. Он называл это «метафизические мутации». Ничего вы, невежи, не знаете. . .

— Подожди. Что дальше? Леману дали нобелевку за создание искусственного интеллекта. А о чем толкуешь ты?

— За создание «смеси», синтетической самоорганизующейся ментальной системы с антропоморфной биобазой. Они называли это полатыни «mixtum»-смесь. Я тогда еще пошутил — и это растиражировали говнюки-журналиги — сказав, что это не «mixtum», а «satura», куча, и она в своем квазижизнеразуме пожрет рано или поздно своих родителей. Леман навалил кучу. . . Но ты прав, я говорил не об этой детской игрушке. . .

— Ничего себе игрушка! — враз завопили Волкинин и Бастинский.

— Игрушка стоимостью в миллиарды, — пояснил Волкинин. — Игрушка, запрет на производство которой контролируется гораздо более жестко, чем любой вид оружия массового поражения!

— Я чуть с ума тогда не сошел, — признался с облегчением Ба-

стинский. — Это вам был не прянично-гамбургеровый спилберговский Голливуд, что-нибудь там про искусственный разум. Извращенцы! Это же был кошмар — Фауст и Алиса, племянник Георгия и дочка Полины и Валентина! Милые детишки! Самоорганизующиеся ментальные системы, етитный дух! А я так полюбил ее. . .

— Ба! — вдруг вскричал Волкинин. — Так ведь этот дом, который Бастинский строил якобы для Лины. . . Он же был оплачен Леманом. . . Эта библиотека. . . Вот оно что, — произнес он спокойно. — Значит его построили для Алисы.

— Поражает оперативность мысли в наших службах безопасности. Даже до студента ФФК² и до того. . .

— Да, — неохотно сказал Бастинский. — Дом этот строился для Алисы, Фауста и их семьи. . . По лемановой теории решающим шагом в процессе становления и сохранения «смеси» была организация особого дизайна пространства-времени. . . Но Фауст не выжил, ты же помнишь. . .

— Короткое замыкание.

— Дурак, — фыркнул Георгий. — Это же биобазы. Он умер от тоски.

— О ком?

— О матери.

— Господи Иисусе! Давайте пока оставим эту дикую историю. Я тогда как раз курировал эту программу, ни черта не знал и не понимал, и меня чуть не уволили из органов. Так что ты там плел про открытие Лемана, Георгий?

— Зря не уволили, — сказал Георгий. — Это не нас, а тебя нужно было пристрелить. Кто это, скажите на милость, нажравшись дешевой водки, сказал, что самое сокровенное его желание — явиться ко мне домой с плоскогубцами, пилой и отверткой и вскрыть Фауста на предмет выяснения лояльности ко всему человеческому?

Бастинский захохотал.

— Ой, не могу! Что, было дело, Волкинин? Мастер Пепка ты наш недоделанный. Этой энергии сомнения нужно найти правильное применение. Когда Китай на нас поперет — благо ждать недолго осталось, вот только в Сибири еще на пару градусов потеплеет — тебя нужно будет на границе поставить. У них там у всех импотенция повальная начнется от смеха.

— Что ты там говорил про открытие Лемана? — спросил Волкинин Георгия.

— Да, так вот. Леман сформулировал идею, еще в своей первой шумевшей книге о мистике и историческом Разуме, пределе развития

²Факультет физической культуры.

и сохранения техногенной цивилизации, за которым последует ее распад. Вывел это он изящно — и за это стоит глубоко уважать его уникальный интеллект. В книге было две части. Первая — метафизика, очень тяжелая, где философская терминология была густо замешена узкоспециальными математическими понятиями. Вторая — собственно математическая.

Леман очень убедительно утверждал, что техногенный социокосмос начнет распадаться и превращаться в нечто абсолютно не прогнозируемое новое сразу же после неизбежного преодоления в процессе информотехноэволюции ряда фундаментальных для этого исторического Разума ограничений. Таковыми он считал, во-первых, нарушение известных базовых констант вроде скорости света, постоянной Планка и тому подобное. Во-вторых, нарушение базовых запретов, как то: открытие антигравитационного эффекта, многовариантность темпорального потока, трансмутация вещества, совмещение физического и духовного планов реальности, или, если совсем примитивно, правил существования и непреодолимости границ между материальным и идеальным. И, наконец, создание искусственного интеллекта. Как только будет нарушено хотя бы одно из фундаментальных ограничений — можно будет объявлять дату похорон техногенной цивилизации.

Затем, во второй части трактата, следовала математическая теория процесса. В общем, она не столь уж математически новационна и сводится всего лишь к установлению предела хаоса для исторического как атрибута бытия. И позвольте ее опустить — таких профанов, как вы оба, надо еще поискать. Это же уму непостижимо. . . Тут некоторые говорят, что у меня в голове помойка, а сами не могут отличить интеграл от дифференциала.

— Ну, это ты загнул, — оскорбился Бастинский. — Я, чай, получил архитектурно-инженерное образование, а там без математики нельзя.

— Ладно, речь о другом. Леман в качестве примеров разрабатывал два крайних случая — создание ИИ и крушение границы между материальным и идеальным. Первое, естественно, его интересовало больше всего. И самое невероятное, он оказался прав — немедленно последовала бессознательная реакция суперорганизма под названием «техногенный исторический Разум», воплотившаяся в виде политического запрета на создание «смеси». Помните последовательность событий? Книга Лемана про исторический Разум — объявление о создании «смеси» — всеобщее ликование в узком кругу тех, кто способен отличить интеграл от дифференциала и Хайдеггера от Куайна — Нобелевская премия по спецноминации, мол, сбылась вековая мечта современного человечества — трехлетняя пауза — исчезновение Лемана — запрет на производство «смеси». Помните, кем был инициирован запрет?

— Всеми.

— Вот именно. А так не бывает.

— Еще как бывает, — заметил Бастинский. — Помнишь Андрея Боголюбского, который хотел построить абсолютную монархию в XII веке в отдельно взятом княжестве? Его тоже убивали все — родственники, попы, секьюрити, банкиры, суздальские и ростовские бизнесмены, домашние шестерки. И здесь был тот же случай.

— Так я про это же и говорю! Это была реакция чего-то такого, что больше, чем человек или союз людей. Защитная реакция исторического Разума как самостоятельно существующей реальности на нарушение пределов поля исторической вероятности: и князь Андрей, и Леман, и М. Д. волей своего жизнеразума были инициаторами таких событий, которые не могли произойти в этих эпохах, но все-таки произошли. И исторический Разум их убил. Ну, с Леманом дело обстояло несколько сложнее. После того как он создал «смесь» и нарушил первый из установленных им фундаментальных запретов, после того как последовала ответная реакция исторического Разума — Леман решил его прикончить.

— Кого? — спросил Волкинин.

— Он и уши навострил. . . За это не арестуешь, полковник.

— Подожди, — сказал Волкинин. — С этого момента поподробнее. Что такое «смеси» мы, вестимо, знаем. Давай про разум.

— Да ради Аллаха. Основной идеи была гипотеза, что существует объект под названием «исторический Разум» — самоорганизующаяся метаструктура, порожденная, предположительно, человеком, в организме которой существует человеческая история. Эта вещь, мол, есть одно из воплощений коренных атрибутов бытия и находится в одном ряду со временем, пространством, движением, развитием, проектностью и называется «историческое». Этот исторический Разум состоит из трех взаимозависимых горизонтов: исторического пространства-времени, что есть мир материального естественного и артефактного; метафизического времени-пространства, что есть мир мысли, а точнее разнообразных традиций мысли, и персонального пространства-времени, что есть микроистория индивидуального жизнеразума, т. е. смещение исторического и метафизического в судьбе-бытии отдельного человека. До этого момента, как вы понимаете или не понимаете, дела обстоят весьма неплохо — мало ли что можно выдумать.

Далее начинается нечто невероятное, чем-то смахивающее на киберпанк и все прочее сукинсыństwo, а вернее, совсем противоположное по сути. Леман исходил из гипотезы, что время, в котором существует человек, не имеет ничего общего с подлинным временем мира,

более того, оно, этот темпоральный закуток, возникающий в физическом ради человеческого, враждебен временным потокам мироздания, разрушителен как для самого себя — и это называется смертью — так и для мира. Это несправедливость и от нее следует избавиться — т.е. уничтожить специфически «человеческое», нарушающее гармонию миропорядка. Как рассуждал Леман? В первом горизонте исторического Разума — историческом пространстве-времени — время есть необратимый водопад, навсегда, невозвратно стремящийся в энтропийную пропасть и не допускающий никакой возможности возвращения назад. Во втором горизонте — метафизическом — время есть река, в которой, конечно, есть течение и крокодилы, но по ней возможно плыть в любую сторону, время там изохронно, можно вернуться вслед мысли по струне традиции и достичь Хайдеггера, Канта, Николая Кузанского, Платона — и затем отправиться обратно. Третий горизонт — персональный — соединяет в себе свойства первого и второго. Тогда время там — бурлящий поток, несущийся сквозь омут немерянной глубины. И стоит только научиться черпать оттуда, как чаша эта никогда не иссякнет. . .

— Подожди, ты это серьезно?

— Причем здесь я? Слушай дальше. Так вот, якобы Леман изобрел машину времени — я не знаю, как мог бы работать такой агрегат, но могу сказать, как он не мог бы работать — и речь шла уже не о том, чтобы перемещаться по потокам взад-вперед, но вырабатывать свое время, черпать его из бездны, что стоит на границе исторического и метафизического. Далее следует нарушение причинно-следственных связей — впрочем, все другие уже нарушены, так почему бы и нет? Причиной и возможностью такого положения дел и одновременно следствием и действительностью становится исчезновение границы между историческим пространством-временем и метафизическим временем-пространством в сфере персонального мира, микроистории индивидуального человеческого существа. Тогда сознание, традиции, индивидуальная мысль становятся не только вещественными, но и материальными — возможно, это то, что обнаружат на «дне» неисчерпаемости материи те, кто еще собирается исчерпать ее до самого конца. Причем выходит так, что теперь исторический Разум воплощается в индивидуальном разуме отдельного человека, и начинается «история меня». И поскольку таких выдающихся успехов в борьбе со временем удалось достигнуть только товарищу Леману, следует сделать абсолютно логичный вывод, что этого мира, исторического Разума, нас, как таковых, не существует, а есть только персональный космос Лемана, в недрах которого есть мы. И, прошу тебя, Волкинин, не говори, что ты опять ничего не понял.

— Отчего же, — буркнул Волкинин. — Кое-что я уловил. . . Бастинский, что ты все молчишь? Это раздражает.

— Я не молчу, — сказал Бастинский. — Однажды, по молодости лет, мне заказали дом. Эдакий средневековый малогабаритный замок для одного аджарского князя. И этот долбаный князь вручил мне собственноручного изготовления проект и сказал: «Мэ-э-э. Ныкаких ат-кланэний». Ну, никаких, так никаких — денег давали много, я из архитектора преобразился в прораба и построил это сооружение. Все в нем было хорошо — четыре этажа, гараж на пять машин, три башни с пулеметными гнездами, бомбоубежище, тюрьма, подземный ход — единственная беда, князь забыл про лестницы. . .

— Это ты к чему?

— А это я к тому, что мы с Леманом довольно часто общались и были приятелями. Он много что рассказывал. А то, что ты здесь выдавал за леманов проект, — это лабуда твоего собственного персонального изготовления. Я-то тогда думал, что князь-то просто забыл про лестницы, и построил их. Оказалось, что дом строился для умершей дочери князя, которая стала ангелом и прислала письмо отцу, что будет навещать его, если он построит ей хорошенький малогабаритный дворец. Ну, а как известно, ангелам лестницы не нужны. Помню, меня чуть не убили. Ты, Георгий, все врешь и выдумал этот сюжет прямо сейчас, чтобы потешить Волкинина.

— Ничего подобного. Это называется реконструкция: я не выдумываю, а воссоздаю структуру мысли на основании известного. Ты же можешь достроить дом, который начал строить кто-то другой! И, пожалуйста, не нужно соваться туда, где ты ничего не понимаешь — я собаку съел на моделировании когнитивных комплексов и. . .

— Ерунда.

— Чего ты от меня хочешь? За что купил, за то и продаю.

— Хорошо, если ты так в легкую можешь достраивать чужую мысль, тогда объясни, откуда взялись Лина, Валентин, Алиса, почему ты явился себе, при чем здесь Фельман и М. Д., что это за истории про злобных детей, шатающихся по лесу?

— Я же тебе еще вчера сказал, что есть вещи, объяснение которых не имеет не то что возможности, но и смысла. . . Потом, я отвечаю только за себя и за Лину, больше никого я не видел. Если вообще принять весь этот бред за чистую монету, то в свете того, что мне написал М. Д., — Леман обратился к нему за помощью. Преображение исторического Разума в «историю меня», вероятно, связано с каким-то генетическим преобразованием. А что до этих всех визитов призраков — у меня только одно объяснение: что-то случилось в нашем прошлом.

— Ну, слава Богу. Наконец-то все встало на свои места. Спасибо, что все так хорошо и понятно объяснил, высокозодый ты наш.

— Спасибо на хлеб не намажешь.

— Намажешь, еще как намажешь. Из этого всего, — продолжал издеваться Бастинский, — следует один вывод. Что наша героическая наука в лице товарища Го-го только что и могла, как запутать все к чертовой матери и нагнать такого тумана, что обдолбанному ежику и во сне не снилось. И мы теперь будем тут плутать, покуда всякие там умники не пригонят еще тумана, и мы там все, аки в дерьме, не захлебнемся. Что такое исторический Разум, спросили мы Георгия, и узнали, что это зверь, в желудке которого мы все обитаем и перевариваемся. И он срет нами и на нас. И за такое ясное и понятное изложение проблемы, а особенно за то, что там случилось в нашем прошлом — огромное вам от нас всех спасибо.

— Нужно выпить, — сказал Волкинин. — Немедленно нужно выпить.

— Сейчас, подожди еще немного. Скажите-ка мне, ребята, а почему, по вашему, запретили «смеси»?

— Ну, как же. . . Ты же помнишь формулировку из статута ООН — «античеловеческие эксперименты», «насилие над личностью» и т. д. При чем тут это? Я вообще никогда не понимал всей этой шумихи. По моему мнению, эти гомункулусы абсолютно никчемные существа — ни тебе суперсилы, ни увеличения продолжительности жизни. Они даже болели, как мы. Правильно сделали что запретили — это были отходы. . . Вот искусственный интеллект — это другое дело. . .

— Бред, Волкинин. Все не так. Все гораздо сложнее. То, что ты называешь ИИ, — всего лишь очень сложный информационно-машинный комплекс вспомогательного плана. «Смеси» были совсем другие. Никакие «античеловеческие эксперименты» никого бы не остановили. Когда я говорю, что что-то случилось в нашем прошлом, я имею в виду такое дело: мы до сих пор не поняли, зачем Леман создал «смеси». Это же, на первый взгляд, были обычные люди — дети, смешные, забавные и утомительные. . .

— Ничего обычного в них не было, — заметил Бастинский. — Они были умны не по-детски и не по-человечьи. Это были, бесспорно, детеныши, но ничего человеческого в них не было — или это было слишком человеческое.

— Ладно вам врать-то. Нормальные были дети, — заявил Волкинин. — Вот только сказки, что они придумывали, были какие-то уж совсем странные. Но ведь дети всегда воруют черте что, правда?!

— Ба! — удивился Бастинский. — Кто бы говорил. А ты откуда знаешь про сказки? Они тебе ничего на моей памяти никогда не расска-

зывали, поскольку ты к ним ближе, чем на десять метров, старался не подходить.

Волкинин замялся. Неожиданно, воровато оглянувшись, он сунул руку в карман и задумчиво уставился в потолок. Вдруг по столу побежал здоровый, как кошка, черный таракан. Он несся как угорелый. Бастинский с криком «Мочи горбатых!» выскочил из-за стола, схватил тапку и со всей мочи шлепнул по несчастному насекомому. Таракана не стало. Георгий расхохотался.

— Терпеть не могу этих тварей. — Довольно сказал Бастинский, отирая тапку о ковер. — И ведь что я за эти пятнадцать лет с ними ни делал! А они тут как тут. Хотелось бы знать, что они здесь могут жрать при таких размерах. Может, их отстреливать попробовать, Волкинин, как ты полагаешь?

— Ты что, сволочь, сделал? — спросил Волкинин с тихой злобой.

— Когда? Если ты имеешь в виду твою несостоявшуюся жену, то я с ней спал еще до того, как у вас...

— Это был «жучок».

— А? Какой, на хрен, «жучок». Это был жирный, как свинья, откормленный тараканище. Еще пару недель, и с его участием можно было снимать фильм ужасов «Тараканы-маньяки».

— Урод! Я говорю, что это было подслушивающее устройство.

— Что? Э тот...

— Да, мать твою. Одно из последних. Ты со своей тараканофобией изничтожил их почти на сто тысяч евро. Никому они не мешали! Ползали себе... Только Бастинский, Фауст и Алиса планомерно наносили вред госсобственности.

— Дети тоже мочили тараканов? — заинтересовался Георгий.

— Да, и еще как.

— Так ты что же, Го-го, знал, что этот поганый чекист нас прослушивает и ничего мне не сказал? — злился Бастинский.

— Ты, Федя, извини, — несколько смущенно сказал Волкинин. — Так было нужно. Этого требовали интересы...

— Оставь родину в покое. Родине нужно было знать, как я трахаю Маринку в библиотеке и что она при этом вопит?

— Нет. Слежка велась исключительно за детьми и Леманом.

— Ладно, — согласился Бастинский. — Черт с тобой. Тебя не переделаешь. Никого уже не переделаешь. А ты, Го-го, чего ржешь, как дрессированный конь? Жуткие были детишки, да? — неожиданно серьезно спросил Федор. — Интересно, что бы из них получилось, если бы они выросли?

— Они *могли* вырасти, — сказал Георгий. — Более того, мы до сих пор не знаем, что же стало на самом деле и с женской, и с мужской

особью. Алиса была вывезена за границу по договоренности на самом высшем уровне. Причем нас всех — и твое, Волкинин, ведомство тоже, устранили от принятия этого решения, и правительственная комиссия руководствовалась какими-то инструкциями Лемана, которые он якобы отправил непосредственно президенту. Фауст погиб в результате сильнейшего эмоционального стресса, связанного с аффективным возмущением от неизвестно как возникшего воспоминания о никогда не существовавшей матери. Случилось это уже после трагических событий в Венгрии. При этом его тело, которое должно было храниться в «ИкуБИ», непонятным образом исчезло при транспортировке из Дома прямо из герметично закрытого контейнера. Испарилось. Но дело не в этом. Для типа ума, присущего «смесям», состояние между детством и зрелостью дифференцируется по абсолютно другим признакам. Они, Федя, не были ни детьми, ни людьми... Зачем они вообще были — вот это вопрос. В нашем прошлом, где мы с вами все были друзьями и любили одних и тех же женщин, произошло нечто такое, что мы с Бастинским назвали недослучившимся, и это такое значительное и важное, что тянет нас назад, и заставляет происходить то, что происходить не может.

— Ладно, допустим. Что ты там говорил про «смеси»?

— А мне представляется, что они как раз и были задуманы и сделаны Леманом как эти самые машины по выработке персонального времени.

— Здравствуй... Новый год. Ты же сам сказал, что это невозможный бред и быть этого не может.

— Очень даже может быть... В невозможности невозможного бывают исключения. Ибо сказано, что «всему, что из небытия переходит в бытие, причина есть творчество».

— Только вот этого не нужно. Я даже не хочу знать, кто это сказал³. Я...

— Помолчи-ка, — властно оборвал его Волкинин. — Время позднее, нужно собираться. Завтра предстоит разбираться со всей этой чертовщиной...

— Волкинин, — сказал Бастинский, — будь так любезен, признайся. И ты, Жора, признайся. И я признаюсь. Ни один из нас на самом-то деле не желает разбираться в этой чертовщине...

— Заткнись, дай сказать. Твоя подруга, Бастинский, перед тем как покинуть нас, обрував недоумками и слюнтяями, очень верно сформулировала четыре вопроса, на которые очень хочется получить ответ...

³Ну, как скажешь. — *Сост.*

— А поскольку невозможно ответить сразу на все, — встрял в перепалку Георгий, — то следует выбрать один, наиболее простой вопрос. И это будет вопрос о книге.

— Именно так, — согласился Волкинин. — Но, поскольку ты, Георгий, так хорошо рассказал нам про «апоретику», то позволь мне сказать еще вот что. . . Сегодня я навел некоторые справки и пришел к некоторым выводам. Так вот, во-первых, ради какого дьявола, скажите мне, под Хранилищем заложена взрывчатка, а в дверях установлена сверхсложная система защиты? И не нужно мне говорить про раритеты в библиотеке и прочую ерунду. К тому же, когда возникла необходимость, вы вдвоем преспокойным образом нарушили защиту и — что-то мне подсказывает — вполне способны сделать это еще раз, но почему-то не хотите.

— А я, — добавил он вполголоса, извлекая из кармана трубку и привычными движениями заставляя ее вращаться вокруг пальцев левой руки, — почему-то не хочу заставлять вас это делать.

Бастинский скорчил уже знакомую кислую гримасу и сообщил, что, по правде сказать, он интересовался у Лемана о причинах существования взрывного устройства, но тот от ответа уклонился, а Георгий, усмехнувшись, сказал, что полковник, как это ни прискорбно, абсолютно прав. Дом, продолжал он, по-прежнему усмехаясь, есть порождение бастинской теории дизайна, основанной на вполне ясном математическом аппарате, ему, Георгию, прекрасно известном. Имея в распоряжении эти данные и разобравшись за шесть часов каторжного труда в созданной КУБом системе защиты, он, теоретически, сможет разблокировать Хранилище без всякого взрыва. Но. . .

— Вот именно, — подхватил Волкинин, — но. И заключается оно в том, что, как мне удалось сегодня выяснить, — я все-таки составил общую схему защитного механизма — он в первую очередь предназначен не для того, что бы сделать проникновение в Хранилище извне абсолютно недоступным, а как раз для того, чтобы сделать полностью невозможным проникновение из Хранилища вовне.

И полковник протянул Георгию лист бумаги с тщательно изображенным на нем чертежом. Георгий в ответ сделал отстраняюще-безнадежный жест рукой, мол, верю, знаю, и так все ясно, что ничего не ясно, бумагу перехватил Бастинский, судорожно вцепился в нее, начал было разглядывать, а потом отбросил в сторону и уставился на Волкинина.

— Ну, и что это, черт бы вас всех взял, значит?!

Волкинин извлек изо рта трубку, которую так и не раскурил и, приятно улыбнувшись, сказал:

— Я не знаю. Страшно, да?

— До небытия, — сердито ответил Бастинский.

— И было сказано, — важно вымолвил Георгий, — что бытие только тогда и начинает быть, когда ему грозит небытие.

Бастинский выругался.

— Я догадываюсь, — с отвращением проворчал он, — какому именно гаду принадлежит это злобное заявление. Это ведь тетка, да? Мазохист и параноик, отягощенный сексуальной недостаточностью. Задница русской литературы. По нему получается, что состояние агонии и есть подлинная жизнь. Мол, чем сильнее лупят тебя камнем по башке, тем острее ты чувствуешь полноту, прелесть и неповторимость жизни. Выходит, что палач — это тот, кто отвергает пред тобой врата истины. Да я бы этому...

— Хорошо, — сказал Волкинин. — На этом закончим. Пора отсюда сматываться. Завтра вернемся со спецгруппой. Как мне удалось понять — не я один ничего не понимаю, но и вы оба тоже.

— Сократ ты наш. . .

— Нет, он прав, — сказал Бастинский. — Ты, Го-го, своими разговорами напомнил мне, как в году 98-м два молодых английских математика доказали теорему Ферма.

— Ну, было дело.

— Так вот, они затратили на это страниц 700 текста, состоящего из одних формул, и практически создали новую отрасль в общей алгебре, ради того, чтобы провести это доказательство. Я бы сказал с высоты своего невежества, что они создали вообще новую математику, потребную исключительно для того, чтобы доказывать теорему Ферма. И в этом есть величайшая лажа всей современной математики — стоит только захотеть, умеючи можно доказать что угодно и как угодно. Помните, был один дурачок, который утверждал, восседая в засаде из общей алгебры и чего-то еще, что Иван Грозный и Мамай одно и то же лицо? И ты, Го-го, занимаешься той же ерундой. Из чего, скажи мне, следует, что реальный мир, как ты говоришь, «исторического пространства-времени»...

— Это Леман говорит.

— ...должен подчиняться теории, сочиненной двумя высокозадыми недоумками? Да ему нет до вас никакого дела.

— Так! — рявкнул Волкинин и спорщики замолчали, уставившись на него. — Я что? Я ведь прошу немного — достаньте мне из этой чертовой кладовой книжки Лемана, и я уеду отсюда. А вы здесь можете хоть до второго пришествия решать идиотские проблемы идиотским образом.

— А я предупреждал тебя, что от всех этих сказок со «Стороны ночи» тебе не прибавится ни понимания, ни оптимизма. . .

— Нет, подожди, — вдруг решительно сказал Георгий.

Он поднялся со своего места и, засунув руки в карманы, заходил по столовой.

— Утро вечера, конечно, мудренее, — сосредоточенно заговорил он, — но и на стороне ночи есть своя правда. Я сегодня, пока сидел за компьютером, тоже много что сделал. . . И хочу подвести итоги. Будем мыслить так. Поскольку мы не понимаем не только сути происходящего, но и не можем даже внятно описать происходящие события или хотя бы установить сам их факт (одни эти детские призраки в лесу чего стоят, даром, что кровь не сосут из грибников и ягодников), остается, на мой взгляд, одно. . . Ты, Бастинский, помнишь, что я тебе вчера или уже позавчера говорил про гипотезу?

— Это о Хайдеггере? — встрепенулся Бастинский. — Ты знаешь — да, как это ни странно. Забилось в башку и торчит там, как спица, я серьезно: то, что уже лежит в основании другого и всегда посредством этого другого уже явлено, даже если наблюдатель не сразу и не всегда это замечает. . .

— Вот именно. То, что является само собой, не добывается нами в порядке опыта или поиска, но попросту дается, само себя показывает. . . Поэтому у меня такое предложение. Давайте примем правила игры, которую нам кто-то упорно стремится навязать.

— Так, ну? — поторопил его Волкинин, наконец-то, берясь за спички и раскуривая трубку.

— В этом всем бардаке, что происходит с нами в последние четыре, пять уже, виноват, дней, есть четыре элемента, четыре константы, причем структура отношений между ними отличается абсолютной неясностью. Но элементы эти очевидны. Есть дом, построенный Бастинским в соответствии с его знаменитым «дизайном чая», который, судя по всему, занимается тем, что преобразует сам себя. В этом доме есть некое место, куда доступ закрыт, да и сами мы, как оказалось, не очень-то и стремимся туда попасть — опять-таки по причинам, нам абсолютно не ясным, о которых мы только лишь смутно догадываемся. В этом месте есть книга, которую, напротив, мы не прочь были бы заполучить, и эта книга уже показала нам раз — и она дразнит своим присутствием отсутствия. А еще есть дети, женщины и мужчины, и об их статусе существования мы вовсе ничего не можем сказать, кроме того, — принимая правила игры — что они *как-то* существуют. . . Итак, давайте попробуем подчиниться этим событиям — чтобы не спать, я не вижу другого выхода — и тогда, возможно, эти элементы установятся в какую-то структуру и в этом всем проявится какой-то смысл.

Георгий замолчал. В распахнутое окно Часовой залы залетел осто-

рожный ночной ветер — легкое, невесомое, необычайно жестокое касание, в котором уже не чувствовалось никаких лесных ароматов, а оставался только мертвенный холод. Ночь добралась до третьего, самого своего страшного часа.

— Что ты предлагаешь? — жестко спросил Волкинин, коротко пыхнув трубкой.

Георгий уселся за стол и внимательно оглядел своих товарищей.

— Поступим так. Сейчас я извлеку из Хранилища то, что можно оттуда извлечь — книги Лемана, кроме, естественно, «Стороны ночи», которая недоступна. Потом мы разойдемся по комнатам и посмотрим, что будет дальше. А я уверен — что-то обязательно *будет*, потому что мы принимаем условия этой игры, а точнее — саму игру, с условиями, которые для нас неизвестны. Дом сделает свое дело.

С. XIV

Бастинский лег на кушетку — откуда она взялась здесь, под Y-образной лестницей, сотворенной им тринадцать лет назад, он не знал. Наемник ворочался, устраиваясь поудобнее на жестком ложе, а оно потрескивало и тихо стонало — вдруг он уткнулся носом в высокую деревянную спинку, на которой его рукой было процарапано: ««сно-толкование и есть не что иное, как сопоставление подобного», Артемидор, II, 25». Некоторое время он размышлял над этой странной фразой, а еще более над тем, когда и зачем она здесь появилась, но все внезапно закончилось, он задремал и ему сначала приснилось, как зауральскую часть Российской Федерации захватили китайцы, а европейскую — «Радио Свободы», и министром по идеологии западно-русских провинций назначен Марат Гельман, и Бастинский, вместе с Волкининым, готовит на него покушение, а Волкинин говорит ему по-китайски: «Не расстраивайся. Он не человек. Это только форма жизни из созвездия Альдебарана». Здесь он проснулся.

Уставившись в потолок, который назывался «Дождь» и был выполнен таким образом, что создавалась световая иллюзия ливня — сотни крупных капель, летящих откуда-то снизу, со стороны пола, — Бастинский с некоторым усилием принялся размышлять о том, насколько бесполово и неопределенно его сегодняшнее состояние в делах и мыслях. Переживание походило на зубную боль, которая не давала покоя, призывала немедленно избавиться от себя самой и в то же время лишала всякой способности к действию, заставляя волю сосредотачиваться только на ней одной. Бастинский любил воспоминания; они — как мышь, пробирающаяся сквозь пустые мешки в поисках зерна: одинока и небезопасна. Он трижды хлопнул в ладоши. Капли на потолке пришли в движение, и комната наполнилась мерным, усыпляющим звуком

затяжного дождя, опрокидывающегося на листья деревьев, мостовую, лужи, лицо, руки, ступени лестниц... Лестницы были самыми любимым его вещами. Однажды он построил дом, состоящий из одних ступеней — в нем не было ничего, кроме самого дома, что не было бы лестницами: окна, двери, стены, перекрытия, опорные колонны, полы, потолки, фундамент, даже собачья будка состояла из ступеней, их было девяносто девять, и чем-то напоминала помесь ленты Мебиуса с ракушкой. Заказчик, немецкий профессор из Мюнстера, специализирующийся на русской философии, сначала страшно разозлился и грозил судом, а потом отошел, посмеялся («здесь будут жить мои ноги и лапы моего пса») и заявил, что продаст этот особняк японцам. Домик купил престарелый К. Хага, пришел от него в восторг, и перевез в Японию, в Нару. А когда этот странный человек, посвятивший жизнь изучению чайной церемонии, узнал, что Федор Бастинский и Зенон Андрильский — одно и то же лицо, то прислал приглашение посетить его страну. Бастинский первый раз попал в Нара. Ямато — так звался долгое время этот край, впитавший в себя, как губка, всю поэзию, величие, страхи и спесь японцев; и Бастинский, утраившись громадины Большого Будды, живо напомнившей ему покрытую золотянской насосную станцию по перекачке газа, «а на самом деле, — решил он сейчас, — похожей еще больше на ослепительную доменную печь», поднявшись вечером на гору Такамадо, откуда всю провинцию одним махом можно было сгрести к себе в карман, увидел, как солнце заходит за гору Икома, и ему вдруг явились неисчислимые и невидимые божества-ками — и он под испуганное хлопотание Хаги едва не полетел вслед за ними, в последний момент уцепившись за перила смотровой площадки. Когда на следующее утро Имаи Ёсимаса, знаменитый биофизик, хорошо знавший Лемана и Георгия и потомственный поклонник *тядо*⁴, спросил его, что случилось с русским гостем, «я попытался объяснить ему, как они красивы. Он удивился и поинтересовался, о ком я говорю. “Конечно, о ками”, — сказал я. Он с внезапным любопытством посмотрел на меня и спросил: “Ну, и как бы вы назвали их красоту?”. И у меня вырвалось слово — “несовершенной”». На следующее утро Хага и Ёсимаса повезли его в ущелье Осугидани, «должно быть, изготовленное по специальному проекту в мастерской кого-то из местных божеств. Оно состояло из идеально вертикальных утесов и множества водопадов, водопадиков и ручейков, и движение воды было похоже на суетливый полет пчел». К концу проведенного там дня Бастинский чувствовал себя так, будто бы оказался в недрах ползатопленного разъеденного ржавчиной остова океанского сухогруза,

⁴ «Путь чая» — так называются философия и медитативная практика японской чайной церемонии. — *Сост.*

перевозящего уголь, куда непрерывно изо всех щелей просачивалась вода. Там на них напали какие-то маленькие незрачные червячки, столь же многочисленные, как и восхитившие Бастинского невидимые *ками*. Они оказались местной разновидностью пиявок и выделяли некое специфическое зелье, резко ухудшающее свертываемость крови. «Их нельзя было отрывать, как это делал Хага, но только прижигать огнем». И Бастинский усмехнулся, вспомнив, как на хладнокровное явление Ёсимасы, заманившего их в эту ловушку, что пиявки освобождают от лишней крови, Хага вскричал, что у него таковой не имеется. На следующий день Ёсимаса, оставив своего приятеля залечивать раны, повез Бастинского посмотреть на хребет Судзука. Его главная вершина, Годзайсе, была, безусловно, сделана в той же мастерской, что и Осугидани, и выглядела столь идеально беспорядочным, нарочито невероятным и катастрофическим нагромождением камней, что Бастинский на секунду заподозрил подвох и усомнился в ее естественности. Когда он сказал об этом своему спутнику — тот рассмеялся и ответил, что, в свою очередь, увидев лестницу Зенона Андрильского, долго не мог поверить, что, во-первых, у нее есть строитель, а во-вторых, этот строитель не японец. Десять лет назад Бастинский, выполняя дипломный проект, построил, назвавшись по какой-то куртуазной прихоти Зеноном Андрильским, на Откосе родного города, как раз на месте рухнувших трамплинов, лестницу. В ней было шестнадцать тысяч ступеней; она начиналась ниоткуда, вела в никуда и существовала сама по себе, ни на что не опираясь. Ни одна ступень не была похожей на другую; все они были разной формы и сделаны из самых разных материалов. Она делилась на четыре части. Первая, похожая на фаллос в состоянии эрекции, плавным зигзагом вела вверх. Вторая располагалась над первой и напоминала нежную без единого волоска женскую раковину. В точке их соприкосновения автор создал нечто в виде гиперболического параболоида, где как-то само собой возник дорогой сакральный кабак. Третья крутой параболой облегалась все это снизу, вознося к небесам свои бесконечные хвосты. . . Четвертая — эллиптическая — пронзала конструкцию в горизонтальной проекции ровно по центру и была способна к спонтанным, совершенно непредсказуемым трансформациям: эллипс вдруг начинал бухнуть, оболочка его трескалась, он превращался в вывернутую наизнанку гиперболу (Марина, в силу филологического образа жизни, именовала ее *литотой*), части которой начинали сходитьсь между собой, стягиваться вовнутрь до тех пор, пока эти две бесконечные ветви не расходились прочь и не становились от оси абсцисс, образуемой фаллосом, на законном расстоянии действительной оси, тогда как кабак, очевидно, пребывал в этот момент на вершине оси мнимой. . . Понятно, что от всей этой геометрии

кружилась голова. Кроме того, со стороны реки это грандиозное сооружение выглядело так, словно оно висит в воздухе, метрах в десяти от земли, безо всяких опор. «Единственная лестница в мире, поднимающаяся по которой, хочется, чтобы она не заканчивалась», — сказал о ней Леман. Лестница вызвала в городе настоящий переполох — ее сразу же потребовали снести. Местные власти, давшие согласие на это строительство, пришли в ужас и собирались привлечь молодого архитектора к ответу. Однако, когда выяснилось, что в городе появилось наконец, впервые за восемьсот лет (ну, не считая Минина и Пожарского), нечто такое, чего нет абсолютно нигде, и сюда повалили толпы туристов — в основном японцев и немцев — только для того, чтобы взглянуть на это возбуждающе-таинственное сооружение неизвестного автора, чиновники призадумались. Ко всем тогдашним Бастинским бедам вокруг лестницы сгушалась мистико-эротическая атмосфера, выдержанная отчасти в дзен-буддистских тонах, отчасти имеющая оттенок загадочной молодежной субкультуры. В соответствии с этим появились паломники двух видов. Первые приезжали сюда, чтобы пройти четыре этапа лестницы шестнадцать раз по шестнадцать раз и таким образом способствовать достижению просветления. Вторые — чтобы забраться в кабак, нажраться там пива под названием «Лестничное», которое, по договоренности с муниципальным предприятием «Лестница Зенона», варили монахи близлежащего Печерского монастыря, а потом спрыгнуть вниз с самого высокого и крутого участка сооружения. После того как разбились шесть человек (все без исключения супружеские пары), Бастинского пытались привлечь к ответственности как руководителя тоталитарной секты маньяков-самоубийц, но в итоге ограничились тем, что повесили под печально знаменитым местом лестницы страховочную сетку. Популярность сооружения еще больше увеличилась. С каждого желающего подняться на лестницу стали брать один евро. Бастинский начал богатеть.

На следующий год Ёсимаса, пользовавшийся на родине большим влиянием, сделал ему предложение построить в районе хребта Судзука небольшую пагоду. «Я ему говорю тогда, — рассказывал Бастинский Георгию, — что я ничего в пагодах не смыслю. А он мне в ответ: “Зато вы знаете, что есть *ваби* и как придать ему форму”. Ну, думаю, попал — сейчас я ему тут такое настрою, что меня предадут местной анафеме и отправят за мной работа-убийцу с глазами покемона. И тут Ёсимаса вдруг заявляет, что лестница, из-за которой вся эта возня и началась, ему не понравилась и вообще раздражает. “Я, — говорит, — бывал в вашем городе. Покуда на Откосе вместо лестницы были два уродливых трамплина, там было гораздо лучше”. “Так какого лешего вы меня сюда пригласили, да еще заставляете строить вам

пагоду?» — возмущаюсь я. «Оттого, — говорит этот самурай наизнанку, — что в вас живет инстинктивное и прекрасное в своем невежестве чувство гармонии». . . ». Тут он понял, что перегибает и признался, что меня ему еще давно рекомендовал Леман, который сказал, что я непревзойденно остро чувствую иерофанию во всяком сущем. А когда японец съездил на Керженец и ему показали две мои часовни, «я, говорит, понял, что ваш чистый (то ли случайно, то ли нарочно, он сказал не *сэй*, что означает чистота, ясность, очевидность, а нечто гораздо более прямолинейное, что я понял как “простой” и “примитивный”) ум таит в себе тонкую глубинность». «Почему Леман вдруг решился на такое заявление — я не понимаю. Те часовни я начал строить только спустя пару месяцев после его смерти. Я отлично помню, как это случилось. Мы пошли в лес — я, Лина и Марина. Они — собирать ягоды, я — охотиться. На следующее лето я вернулся туда и задумал выстроить на месте грандиозного пожарища, как раз там, где Санохта впадает в Керженец, “Близнецов” — две тонкие, как свечи или стрелы, 18-метровые часовенки. Каждая для одного человека. Одна, богородичская — на правом берегу. Другая, софийная — на левом. Близнецами они не были — в сходстве следует видеть различие. В одной было трехкратное эхо, и слова молитв звучали глухо и раскатисто, как будто говорил не один человек, а множество. В другой слова звучали звонко, ясно и холодно. Богородичская на рассвете озарялась мягким розовым сиянием и, хотя там всегда был полумрак, получилось так, что после ночного бдения часовня казалась залитой ярчайшим сфокусированным светом. В софийной, напротив — с рассветом становилось темнее, а ночью от лика Софии исходило мягкое фосфоресцирующее свечение. Это было круто». Бастинский построил на Судзука четырехъярусную изящную, тонкую, как танцовщица, пагоду, которая колыбалась под порывами ветра («при том, что мало в мире можно найти строений более устойчивых, чем эта красотка»), и, действительно, казалось, что она танцует небесный танец вместе с невидимыми божествами-*ками*.

Потом последовали здание «Дойче-банка» в Питере и небольшой театр в Копенгагене. Он стал популярен. Заказы сыпались, как снег на голову. Бастинский любил деньги, а поскольку воровать не умел, работал все больше и больше. Была в его жизни одна беда — он любил общаться. Он любил, когда вокруг куча людей, а шума еще больше, много разговоров, любил звон рюмок и длительные пьяные застолья. Он любил погулять — оттянуться с друзьями на полную катушку, так чтобы трещало в голове и за ушами. А друзей, кроме мрачного, погруженного в недра чего-то там Георгия и сексуально озабоченного судьбами державы Волкинина, не было. Да и с теми не поговоришь — все страшно заняты, торопятся успеть на тот свет, сукины дети. Ёси-

маса был хороший мужик. Но ему уже за шестьдесят. Кроме того, когда захочется посидеть за бутылкой вина, в Японию не побежишь. А потом — он со мной последние пять лет только сухо здоровается и злобно щурится. Видели, как японцы злобно щурятся? Страшное зрелище. Все из-за этого чертового дворца. Японский городской! Мама закончила институт востоковедения и заставила меня с возраста семи лет учить японский язык. Первая книга, которую я прочитал по-японски, были «Записки о дзенском чае». Это был кошмар, превратившийся в навязчивую идею. Сколько себя помню — я все время строил то сад камней, то хижину-*соан*, то бишь, чайный домик. Сначала из бумаги, потом из бетона, однажды из цветов. . .

Классно получилось тогда в Венгрии — не идиотская . . . которую выдают за исконно японский сад — булыжники и лужи на ровном или холмистом поле, а сплетенный травами и листьями первозданный мир хаосмоса, в котором следует блуждать и мечтать о вечно меняющемся недостижимом, непредназначенном пути. Только немного на русский манер. И Ёсимаса добился того, что мне заказали дворец для чайной церемонии близ Сакаи. Чего они ждали? Я не японец и даже не русский — я человек, который живет и умрет в этом мире. Кто же знал, что *дзен* мы понимаем так по-разному? Из чего, из какого именно корня мадхъямаки следует, что *шунья*, т. е. такая пустота, которую любимая Леманом и Георгием евромистика именovala *ничто*, мало того, что вездесуща, одинакова, обширна, бесформенна, чиста и отрицающая, но еще и неподвижна? Нет, она есть вечная экспрессия, вечная динамика, вечное и быстреее перетечение форм в формы, не хаос, но, попросту, живое, не способное быть в покое иначе, как только неживым. И если дом, который я построил по заказу Лемана для Лины и лемановых «смесей», выпил из меня душу и превратил ее в какое-то отвратительное болото, то Дворец чая лишил меня тени и сил. Я выстроил его в форме двадцативосьмиметрового гриба с широкой воронкообразной крышей (Го-го убежден, что он похож на волнушку), стоящим на таком же основании, расположенном в восьмиметровом углублении — и в это углубление со шляпы гриба вихреобразно ниспадали по тончайшим световодным нитям 64 тончайшие струи воды. На вершину постройки вела лестница, запертая в «ножке» так, что, когда поднимаешься по ней, возникает иллюзия, что идешь вниз, ну, а когда спускаешься, то, соответственно, что лезешь вверх. Кроме того, каждая ступень светилась определенным оттенком зеленого и издавала мягкий, чуть приглушенный звук. Все элементы чайного сада и его хижины я расположил на поверхности шляпы кругами. Так что участники церемонии сидели в самом центре воронки. И пока плелся путь чая, пока длилась церемония, центр воронки медленно и практически

незаметно начинал подниматься, в итоге вознося участников еще на восьмиметровую высоту. Так Бастинский стал знаменит. «Вы превратили *ваби* в технический инструмент. Вы же знаете, что по-китайски *ваби* — это *да-сэй*, место покоя, обитель в неподвижности с печальными мыслями, потерянными желаниями и нежеланием двигаться вперед. Федор, в мире и без того хватает движения, время течет сквозь нас, и мы его вечные жертвы. В *тядо*, пути чая, нет диалектики, это история покоя, собирающего мир на краю пропасти», — это он мне письмо по электронке прислал в прошлом году. Никак не успокоится. Дерьмо! Ёсимаса, конечно, японец из японцев и вообще клевый мужик, но мне еще *только* сорок лет, и я не могу думать так же, как он, и мне *уже* сорок лет, и это отвращает от желания объяснить японцу, что такое *дзен*.

Георгий, выслушав однажды пьяные излияния Бастинского на этот счет и сам будучи порядком навеселе, сказал: «Это все они. Эти три бабы, что морочили нам голову. Ты их всех любил по очереди и решил, что раз у тебя в . . . встроен вечный двигатель, то и весь мир так устроен. А когда они смотались от нас — ты впал в уныние и теперь занимаешься тем, что поишь японцев жидким чаем из русских волнушек. Да еще и этот . . . Мефистофель порядком обгадил всех нас». С Леманом у Бастинского отношения были более чем странные. Когда они познакомились, Бастинскому и Георгию перевалило за 18, Леману близилось к 30. Свел их Леманов дядька — академик Голсон, к которому два юных студента ходили на лекции по теории универсального дизайна в Институт прикладной физики. Кое-что там завораживало — у Бастинского остались воспоминания вроде того, что «после всей этой трехамундии про полевую и струнную организацию сущего, понятную едва ли на четверть, после этих раскатистых жестов вельветового дяди Гэ, нужно было пойти куда-то и срочно что-то делать». И если бы не Георгий, дословно помнивший, что и кто (но не когда именно и где) говорил сто лет назад, периодически освежавший память Бастинского, он бы никогда не вспомнил, как Леманов родственник, глядя на потолок, хайдеггеровским голосом произнес, завершая итоговую лекцию: «Не в том *дело*, что на некоторые проблемы современная наука как совокупность отраслей (библейское — ха! — кстати, слово) не может дать ответа, и это называется непознанным, но в том, что есть такие проблемы, сама постановка которых (не говоря уже о преобразении их в дело) приводит к кризису системы того или иного научного знания и считается незаконной — и это значит, что они принимаются в данный конкретный момент времени как непознаваемое». Бог знает почему, но это довольно обычное высказывание произвело тогда на них колоссальное впечатление. И они, напившись по этому поводу

пива, пообещали друг другу заниматься только такими проблемами.

А потом Леман как-то мягко и незаметно, несмотря на разницу в возрасте, вписался в их компанию, пригласил работать в «ИкуБИ» и вообще доставил им множество неприятностей. Когда Леман организовал свой институт, им было лет по двадцать пять. . . Го-го ударился в математику, а я занялся дизайном. Леман толкал меня то в шею, то под зад, и в итоге получилось то, что получилось. Моя книжечка «Дизайн чая» очень понравилась этому, можно сказать, террористу и выпивохе, что он и донес до меня во время оргии в Дьяковских банях. «Хочу тебе сказать, Федюша, — молвил он, втыкая свой член вовнутрь в стельку пьяной Иры Ольшаниной, что распласталась на краю бассейна, — твоя идея про дзен-экспрессию целого-как-целого мне нравится. Я ее у тебя забираю. Это будет матрица, что ляжет как вот это женское в основу дизайна моего проекта». Ирка залетела. Мальчик родился идиотом и умер через три месяца. Леман только посмеялся над этой историей. Волкинин тогда и начал копать под него. Мало того, что человек, которого он охранял с незапамятных времен, когда-то свел в могилу его жену, так теперь еще чуть не погубил одну пустоголовую девушку, чьи длинные ляжки и шикарные сиськи в один прекрасный день свели с ума нашего тогда еще майора госбезопасности! И так бы и сжил Волкинин Лемана со света, если бы тот не исчез. По-моему Волку сейчас интересна не столько мифическая «Сторона ночи», сколько возможность отыскать леманов прах и стереть саму память о нем. . . Полковник, собаку съевший (и кошку тоже) на ворах и проходимцах и который понимает в происходящем гораздо больше, чем кажется, сказал мне, что у Лемана был только один, действительно гениальный дар — отбирать. Отбирать людей из массы человечины, отбирать идеи из месива и варева, отбирать деньги у тех, кто их имеет, — отбирать и присваивать. Хрен его, конечно, знает, но мне кажется, что я прав. Другое дело, что история, которую он затеял, так еще и не закончилась. И что у нее там будет за конец — совсем не ясно. . . Я тринадцать лет ждал, когда и как этот змей проявится. Вот, милости просим. Марьяша звала его «фокусником» — начались фокусы. Правда, меня она звала «дебиллом» и «любителем балаганов»: оттого, что я всему леманскому придавал столько значения. Я-то что. Вот Волкинин. . . Он его коллекционировал. . . Фотографию прислал, урод. . . Да еще с М. Д. Святой был человек. . . Георгий вообще стал тем, что он есть, только после пропажи, случившейся, как говорит один наш знакомец, «с событием присутствия» Лемана. Да, эксперимент Го-го, что он провел уже в новом «ИкуБИ», меня потряс — до сих пор чувствую холод в сердце. Не всякому дано увидеть свою изнанку. . . Она была потрясающая. . . Я сделал ее портрет. Жаль, что этот опыт с умом и интеллектом не

удалось повторить... Это дело времени. Ох, что-то из этого выйдет жуткое...

Вдруг он задремал, и в его сон откуда-то забрела женщина; посидела там у окна с видом на осенний лес, посмотрела прямо в глаза, вздохнула и исчезла. Очнувшись, он некоторое время чувствовал на себе ее черный взгляд. Он узнал ее. Ему страстно захотелось последовать за ней, но...

Наконец он уснул.

Бастинскому снилось, что он превратился в изящную перьевую ручку, которая может делать множество всяких дел — не только писать, но и запоминать все, что написано ею, служить фонарем и грелкой, ножом и ножницами, измерять температуру и давление своего хозяина, определять погоду, гадать по Таро и Книге Перемен, быть компасом, словарем, телефоном, ключом от машины, ложкой, шприцем и таблеткой, а если ее положить на стол, то она за каких-нибудь четверть часа превратит его в стул и, оставшись там на ночь, сделает из него книгу стихов. И кто-то невидимый ему взял его в руки, и Бастинский вдруг понял, что это рука Георгия, и принялся писать на ослепительно белом листе чего-то вязкого, небумажного, и каждая буква давалась с трудом и тянулась за другой, и Бастинский вяз в этом месиве знаков и понимал и не понимал, что... нет, «это не время проходило с нами — это была жизнь, состоящая из всяких дел, нужных или нет. Мне была нужна ты; а жизнь, что была склянкой с разноцветной водой, нужна была только для того, чтобы в ней была ты. И даже когда тебя не было — ты все равно была здесь. Сейчас я вспомню все, что происходило с нами за эти десять лет, как нам иногда было хорошо и как часто — плохо. Потому что я любил тебя. Я не хочу говорить за тебя — мне надоело. Десять лет — это не много и не мало, это десять лет. И я не могу найти слов — как сказать — это была жизнь, прожитая без тебя. Наша история — это умирание, это всегда осень, это всегда расставание и чужие нам, но близкие тебе люди, которые и значат для тебя жизнь. Это всегда страх, ужас, тоска или... Я не знаю. Но можно ли остаться другим, десять лет расставаясь со своей возлюбленной? А еще — слишком много нелепостей и глупостей. Хорошо (чуть не сказал — слава Богу), что мы не пробовали жить вместе: ничего бы не вышло. Надо ли объяснять почему? А кому это интересно? Только не мне. В наших годах были такие места (память редко изменяет мне в этом случае), которые хорошо вспоминать: они сами зовут меня, обрастают подробностями, события возвращаются и ложатся мне на ладони: какие-то смешные, какие-то добрые, очень неприятные, стыдные, горестные, преступные, страшные, забавные. Все они прошлое. Знаешь, что было особенного в твоём времени

для меня? Я встречал тебя всякий раз, чтобы расстаться. Ты всякий раз возвращалась туда, что составляет твою жизнь, а я встречал тебя, чтобы расставаться, и это составляло мою жизнь: остальное было пар-эргон, вроде довольно сносной рамы для картины, которая на самом деле и есть... А зачем? Время не возвращается для людей, время — это нечеловеческая среда: оно слишком абсолютно. Между нами все кончено, и это ясно: я имею в виду слишком человеческую ткань, что соглашается называться любовью. Почему так трудно определить ее, отчеканив в дефиниции? Легко ответить — мне легко ответить: полюбив, каждый создает ее заново, без всяких руководств и инструкций, без оглядки на подобно-чужое или даже свое-вчерашнее; каждый отращивает ее из *своих* жизненных соков, заставляя кормить самое себя; нет образцов — есть акт сидеральных масштабов абсолютной свободы судорожного, пронзаемого вспышками похоти, страсти, буйной радости, молниями отчаяния, тоски и страха сотворения персонального мира, помимо которого ничего нет. Абсолютность этого творчества столь неудержимо безосновна, что на какое-то мгновение (что даже не есть время) способна сравниться с абсолютностью самого времени и... быть беспощадно свергнутой в прах: чтобы снова стать жизнью. Мне не нужно тебе ничего говорить: все пересказано, все упаковано. Мне не нужно ничего от тебя — ты ничего не можешь... и я не стану перечислять, что именно, потому как это уже будет апофатическое богословие. Ты — ничто, через которое, как через просвет, являло себя несокрытое (если ты ни хрена не поняла, почитай Хайдеггера, детка, он это понял так, как никто в прошлом веке близкого нам мышления). Но сейчас — ты только *была* ничто. Мне скучно. Эти слова — только дань прошлому. Мне еще больно за это прошлое. Но пройдет и это. Как странно быть без тебя — и какая радость жить без тебя».

Вдруг почерк изменился, словно на руку пишущего наложились еще одна рука — он стал размашистым, корявым и нервным — у Бастинского начала кружиться голова, которой у него не было. Это был почерк Лемана.

«... Что-то случилось в нашем прошлом — что-то такое, что тянет нас обратно. И не потому, что мы в силах это изменить, нет. Время — нечеловеческая среда. Это заметил еще Аристотель: есть хронос, неумолимый нож, пронзающий зыбкую плоть жизни; есть кайрос — лакуна в неумолимости, где позволено пребывать человеку и где он питается надеждой на неотвратимость своего присутствия, что значит — на избежание смерти, как и на избежание бессмертия. Помните Канта? Главным делом человека он считал три вещи — Бог, свобода и бессмертие. С Богом разобрались — он умер. Троица стала двоицей. Состояние свободы как сущности столь неопределенно, что пациент

также скорее мертв, чем жив. Вопрос свободы сводится к высвобождению от пары предметов, освобождение от которых совпадает с главным, последним и единственным делом нашего несчастного христианского Бога — смертью. Следует быть свободным, во-первых, от мира, во-вторых, от самого себя — следует быть ничем, чтобы достичь этого. Всякая другая свобода есть мнимость — сеть условностей, ограничивающая и обеспечивающая наше существование, столь велика и ячейки ее столь мелки, что мы даже находим в себе силы их не замечать. . . . Что же дальше? Если следовать по этой дороге, то это значит остаться ни с чем — бессмертие столь же смертно, как Бог и свобода, и минимум столь же легко и неуловимо совпадает с максимумом, и мир — это только набор состояний, которыми мы раскрашиваем свой тусклый взгляд, чтобы видеть не то, что есть, а то, чего не может быть. Видеть так, как хотим мы, вещи, которые выглядят совершенно иначе. Этот путь — путь лишения всех иллюзий — не нужен никому. Две трети человечества заняты обеспечением эволюции иллюзии, называемой «человечество». И последней его надеждой должно стать бессмертие. День закончился — очевидность и подлинность иссякли; им на смену приходит ночной туман, и имя ему — человек. И ничего не остается, кроме человека, если путь вверх закрыт, если этого «верха», как его ни назови — Богом ли, трансцендентным, или как-то еще, просто нет, если пути вовне не существует, если невозможно освободиться от того, что есть, ради того, чего нет, — то остается только одно. Это ты сам.

Когда мы свободны от Бога и свободны от свободы — мы бессмертны, если считать смертью такой момент, когда мы освобождаемся от всего, что закрыто кайросом, жалкой человеческой надеждой на мнимость подлинного времени — не имея опоры вне себя, этого всемогущества, всеведения, все-милости, все-благодати, согласиться с существованием которой — значит согласиться с отсутствием человека или, напротив, с тем, что Бог создал нас, чтобы ужасаться нашим ничтожеством, или же он смотрит в нас, как в зеркало, чтобы. . . я даже не хочу довести эту мысль до логического ее завершения.

Что-то случилось в прошлом, моем прошлом, такое, что. . . ».

Вдруг посреди этого жаркого и непонятого кошмара слов раздался глухой бой огромных часов, и Бастинский даже почувствовал, как по лицу его пронесся ветер, поднятый маятником. Он вскочил с кушетки и увидел, что находится в библиотеке, и под стеллажом с мягким протяжным шелестом открылся лаз, и он устремился туда, надеясь попасть в Хранилище, и на секунду замер перед ведущей в подпол маленькой лесенкой, оглушенный давно забытым ледяным ароматом Лениных духов.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>Кузнецова А. С.</i> Представление о гармонии в греческой философии	3
<i>Визинтайнер Джон.</i> Потенциальная бесконечность родов треугольников в химии платоновского «Тимея» (перевод В. Н. Морозова)	39
<i>Тихонов А. В.</i> Бытийная негативность софиста в учении Платона	53
<i>Шуфрин А.</i> Аспекты беспредельного у Климента Александрийского (перевод Г. И. Беневича)	69
<i>Бирюков Д. С.</i> Тема сказывания о Боге в неоарианских спорах: Некоторые тексты и комментарии	110
<i>Смагин Ю. Е.</i> «Новая наука» об обществе как выражение социальной философии Т. Гоббса	132

Раздел II. НАУЧНЫЕ ОТЧЕТЫ

<i>Светлов Р. В., Цыб А. В.</i> Гносеологические аспекты концепции времени в неоплатонизме и патристике (научный отчет по проекту № 63347 в рамках программы «Развитие научного потенциала высшей школы» на 2005 г., руководитель проекта д-р филос. наук, проф. Р. В. Светлов)	143
---	-----

Раздел III. ПЕРЕВОДЫ

<i>Лука Пачоли.</i> О Божественной пропорции (перевод А. И. Щетникова)	161
<i>Ориген.</i> Толкования на Евангелие от Иоанна, кн. 10 (перевод О. И. Кулиева)	244

Раздел IV. ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

<i>Castle Lilia L., Purtill Richard L.</i> (<i>Касл Лилия, Пёртил Ричард</i>). Is the Via negative a kind of skepticism? (Является ли Via negative (путь отрицания) разновидностью скептицизма?)	293
Neo-platonism and evil (Неоплатонизм и зло)	298
<i>Львов А.</i> Эстетический демонизм Оскара Уайльда (эссе)	304
<i>Федоров А. А.</i> Глава из романа «Сторона ночи». Сонник	328
Авторы выпуска	361

Научное издание

ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ:

**Материалы и исследования
по истории платонизма**

Выпуск 8

Ответственный редактор *А. В. Цыб*

Редактор *И. П. Комиссарова*

Корректор *А. Ю. Рубцова*

Художественное оформление *Е. А. Соловьевой*

Компьютерная верстка *Ю. Ю. Тауриной*

Подписано в печать 21.06.2010. Формат 60 × 90¹/16.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 22,75. Тираж 360 экз. Заказ 334

Издательство СПбГУ.
199004, Санкт-Петербург, В. О., 6-я линия, д. 11/21

Тел./факс (812)328-44-22

E-mail: editor@unipress.ru

www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:

С.-Петербург, В. О., 6-я линия, д. 11/21, к. 21

Телефоны: 328-77-63, 325-31-76

E-mail: izdat-spbgu@mail.ru

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.