



ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ

ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ИСТОРИИ
ПЛАТОНИЗМА

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН



ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

ИЗДАНИЯ
ЦЕНТРА АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

http://iph.ras.ru/campas_publ.htm

Философия природы в Античности и в Средние века
Под общей редакцией П. П. ГАЙДЕНКО и В. В. ПЕТРОВА.
Москва: Прогресс-Традиция, 2000. — 608 с.
ISBN 978-5-89826-067-6

**КОСМОС И ДУША. Учения о вселенной и человеке
в Античности и в Средние века (исследования и переводы)**
Под общей редакцией П. П. ГАЙДЕНКО и В. В. ПЕТРОВА.
Москва: Прогресс-Традиция, 2005. — 880 с.
ISBN 978-5-89826-332-4

**Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков
(исследования и переводы)**
Составление и общая редакция М. С. ПЕТРОВОЙ.
Москва: Кругъ, 2010. — 736 с.
(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том I)
ISBN 978-5-7396-0167-4

**КОСМОС И ДУША. Вып. 2: Учения о природе и мышлении
в Античности, Средние века и Новое время (исследования и переводы)**
Под общей редакцией А. В. СЕРЕГИНА.
Москва: Прогресс-Традиция, 2010. — 512 с.
ISBN 978-5-89826-332-4

**С. В. МЕСЯЦ. Иоганн Вольфганг Гёте и его учение о цвете.
Часть первая.**
Москва: Кругъ, 2012. — xxxii + 464 с., с илл.
(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том II)
ISBN 978-5-7396-0250-3

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма.
Под общей редакцией В. В. ПЕТРОВА.
Москва: Кругъ, 2013. — 880 с.
(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том III)
ISBN 978-5-7396-0256-5

МАКРОБИЙ. Сатурналии
Перевод В. Т. ЗВИРЕВИЧА. Издание подготовлено М. С. ПЕТРОВОЙ.
(Гуманитарные науки в исследованиях и переводах. Том IV)
Москва: Кругъ, 2013 (в печати).

ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ
В ИССЛЕДОВАНИЯХ И ПЕРЕВОДАХ
III

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY
CENTRE FOR ANCIENT AND MEDIAEVAL PHILOSOPHY AND SCIENCE

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ
STUDIES
IN THE HISTORY OF PLATONISM

Edited by
Valery V. PETROFF



Krugh
Moscow 2013

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ

ПЛАТОНΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ ПЛАТОНИЗМА

Под общей редакцией
В. В. ПЕТРОВА



Кругъ
Москва 2013

ББК 87. 3
УДК 1 / 19
П 37



*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
Проект № 12–03–16002д*

ПЛАТΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма / Под общ. ред. В. В. Петрова. — М.: Кругъ, 2013. — 880 с. (Гуманитарные науки в исследованиях и переводах [Т. III]: изд. с 2010 г.).

Работы сборника посвящены изучению платоновской традиции на различных этапах ее развития. В книге анализируется учение самого Платона (генеология, метафизика, космология, этика), рассматриваются концепции Плутарха, Плотина, Ямвлиха, Сириана, Прокла, Макробия, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника. В просопографических исследованиях реконструируются биографии платоников — язычника Марциана Капеллы и христианина Оригена. Предложен опыт феноменологического прочтения теорий Иоанна Скотта (Эриугены). Исследуется вопрос о знании Платона и его диалогов в России начала XX века. В книгу включены беседы с известными французскими специалистами по античной и средневековой философии. Публикуются переводы сочинений Плутарха Херонейского (*О возникновении души в 'Тимее'*. Часть I), неоплатоника Порфирия (*Подступы к умопостижаемому*), книги 10–11 *Комментария на 'Евангелие от Матфея'* Оригена.

Научное издание

В оформлении обложки использована картина Одилона Редона «Колесница Аполлона» (1909).

© В. В. ПЕТРОВ, общая редакция, составление, 2013.

© Коллектив авторов, 2013.

© Издательство «Кругъ», 2013.

ISBN 978–5–7396–0256–5

Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом без письменного соглашения с издательством запрещается.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Об авторах</i>	11
<i>Сокращения</i>	12
ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ: новые подходы к древней традиции (В. В. ПЕТРОВ).....	13

ПЛАТОНИЗМ И НЕОПЛАТОНИЗМ

А. В. СЕРЁГИН Догматизм, антидогматизм и диалогизм в интерпретации Платона..	37
С. В. МЕСЯЦ Платоновский «Филеб» о едином, многом и среднем (комментарий к фрагменту 14c – 18d).....	77
А. В. СЕРЁГИН. Неморальное благо и зло: этическая позиция Сократа в «Горгии».....	95
А. А. ГЛУХОВ Постановка проблемы справедливости в «Государстве» Платона....	123
С. В. МЕСЯЦ Сознание и личность в философии Плотина.....	147
1. Понятие сознания в новоевропейской философии.....	147
2. Понятие сознания в греческой философии до Плотина.....	156
3. Понятие сознания у Плотина.....	160
С. В. МЕСЯЦ Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах.....	169
1. Апория трансцендентного начала.....	176
2. Введение генад как способ решения загадки Абсолюта.....	184
3. Происхождение теории генад: Сириан или Ямвлих.....	194
4. Ямвлиховская теория генад: попытка реконструкции.....	209
5. Выводы.....	209
В. В. ПЕТРОВ Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла.....	210
М. С. ПЕТРОВА Солнечный монотеизм у Макробия.....	226
В. В. ПЕТРОВ «Многосветлая цепь»: Солнце в позднеантичном платонизме и «Ареопагитском корпусе».....	240

ХРИСТИАНСКИЙ ПЛАТОНИЗМ

В. В. ПЕТРОВ

Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в «Ареопагитском корпусе».....	264
Обряд как последовательность символов.....	264
Охранительная функция символов.....	265
Неподобные символы. Параллели с трактовкой мифа и символа у Юлиана.....	266
Прокл и Дионисий Ареопагит о вымышленном (<i>τὸ πλασματῶδες</i>).....	270
Анагогическая функция символов.....	276
Символ как манифестация сокрытого.....	277
Символ и мимесис (подражание).....	279
Степени причастности Богу.....	284
Причастие умное и причастие «в символах».....	286
Таинство Евхаристии. «Федр» 243e – 257b Платона как источник «Церковной иерархии» 3, 3.....	294
Символизм триад.....	303
Онтологический статус «священных символов».....	305

В. В. ПЕТРОВ

Теология символа у Карла Ранера и Герберта Форгримлера.....	309
---	-----

С. В. МЕСЯЦ

Есть ли ипостась у Первоначала? К истории понятия «ипостась» в платоновской традиции и христианском богословии.....	318
1. Формирование понятия «ипостась» в Древней и Средней Стое.....	318
2. «Ипостась» в аристотелевской традиции I–II вв. н. э.....	320
3. Понятие «ипостась» в Среднем платонизме.....	322
4. Система ипостасей у Плотина.....	325
5. Порфирий и христианские богословы IV века.....	327
6. Термин «ипостась» у Прокла.....	334

В. В. ПЕТРОВ

Υάρχω и ὑφίστημι в «О трудностях» Максима Исповедника.....	338
1. Υάρχω.....	340
2. ὑφίστημι.....	351
ПРИЛОЖЕНИЕ: ὑφίστημι и ὑάρχω до Максима Исповедника.....	363

В. В. ПЕТРОВ

Трансформация античной онтологии в «Ареопагитском корпусе» и у Максима Исповедника.....	376
--	-----

Йозеф МАТУЛА

Фома Аквинский и его критика учения Авемпаче об уме.....	394
--	-----

ПРОСОПОГРАФИЯ

М. С. ПЕТРОВА	
Марциан Капелла: жизнь, сочинение и философские представления.....	407
А. В. СЕРЁГИН	
Ориген-платоник и Ориген-христианин.....	444
1. Тексты Порфирия.....	445
2. Методологические замечания.....	446
3. Хронологические проблемы.....	450
4. Число сочинений Оригена из «Жизни Плотина».....	464
5. Об «ошибке» Порфирия.....	471
6. Другие свидетельства об Оригене-платонике.....	478
7. Фрагмент 7: теология двух Оригенов.....	480
8. Фрагмент 8: отношение к Гомеру.....	488
9. Фрагмент 12: демонология.....	494
10. Выводы.....	497

ПЛАТОНИЗМ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Эмманюэль ФАЛЬК	
Феноменологическая практика и средневековая философия.....	505
I. <i>Fons signatus</i> : запечатанный источник.....	505
§ 1. Противоречия практики.....	506
§ 2. Декларативная актуальность Средних веков.....	508
§ 3. Этапы пути.....	512
§ 4. Дерево и его плоды.....	516
§ 5. Запечатанный источник.....	519
II. Бог-феномен: Иоанн Скотт (Эриугена).....	532
Теофания и феноменология.....	533
А. От апофактики к мета-онтологии.....	536
§ 12. Апофатика: отход от Дионисия.....	536
§ 13. Мета-онтологическое: невозможность овещения.....	544
В. Апофантика и завеса логоса.....	551
§ 14. Деструкция категорий.....	554
§ 15. Тот, кто видит, и Тот, кто бежит.....	558
С. Теофания или Бог-феномен.....	567
§ 16. Теофания как антропофания.....	568
§ 17. Блаженство как теофания в действии.....	573
Перевод А. В. СЕРЁГИНА, под редакцией В. В. ПЕТРОВА	

ИССЛЕДОВАТЕЛИ ПЛАТОНИЗМА О СВОЕМ ПРЕДМЕТЕ И О СЕБЕ

Эдуард Жоно	581
«Афины и Шартр»: беседы с В. В. Петровым.....	
Люк БРИССОН	
«Философия — это то, что структурирует человеческое бытие...»: беседы с В. В. Петровым.....	630
Ален СЕГОН (1942–2011)	
«Книги Койре стали для меня настоящим потрясением...»: беседа с В. П. Визгиным.....	655

ПЛАТОН В РОССИИ

В. В. ПЕТРОВ	
Платон и его диалоги в текстах Сигизмунда Кржижановского.....	674
1. Доксографические сведения.....	680
2. Знание Кржижановским отдельных диалогов Платона.....	684
3. Платон в переводе и комментариях В. Н. Карпова.....	705

ПЕРЕВОДЫ

Н. П. ВОЛКОВА. Учение о двух мировых душах Плутарха Херонейского (к публикации первой части трактата «О возникновении души в ‘Тимее’»)	721
<i>ПЛУТАРХ</i>	
О возникновении души в «Тимее». Часть первая.....	736
Перевод и примечания Н. П. Волковой	
<i>ПОРФИРИЙ</i>	
Подступы к умопостигаемому.....	758
Вступительные замечания к переводу, перевод и примеч. С. В. МЕСЯЦ	
А. В. СЕРЁГИН. К переводу «Комментария на ‘Евангелие от Матфея’» Оригена.....	792
<i>ОРИГЕН</i>	
Комментарий на «Евангелие от Матфея». Книги 10 – 11.....	806
Перевод и примечания А. В. СЕРЁГИНА	
CONTENTS.....	878

ОБ АВТОРАХ

БРИССОН Люк (BRISSON Luc) — Doctorat d'État, Directeur de recherche au Centre Jean Pépin (CNRS, Paris).

ВИЗГИН Виктор Павлович — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

ВОЛКОВА Надежда Павловна — кандидат философских наук, младший научный сотрудник Института философии РАН.

ГЛУХОВ Алексей Анатольевич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник НИУ Высшая школа экономики.

ЖОНО Эдуард (JEAUNEAU Édouard) — Doctorat d'État, Directeur de recherche honoraire (CNRS, Paris), Institute Professor (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto).

МАТУЛА Йозеф (MATULA Jozef) — Ph.D., Centrum pro práci s renesančními texty, Univerzita Palackého v Olomouci (Česká republika).

МЕСЯЦ Светлана Викторовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

СЕГОН Ален (SEGONDS Alain-Philippe, 1942–2011) — Directeur de recherche au CNRS, directeur général des éditions Les Belles Lettres (Paris).

СЕРЕГИН, Андрей Владимирович — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

ПЕТРОВ Валерий Валентинович — доктор философских наук, директор Центра античной и средневековой философии и науки Института философии РАН.

ПЕТРОВА Майя Станиславовна — доктор исторических наук, руководитель Центра гендерной истории Института всеобщей истории РАН.

ФАЛЬК Эмманюэль — Doctorat en philosophie, Doyen de la Faculté de philosophie (Institut catholique de Paris).

СОКРАЩЕНИЯ ДЛЯ СОБРАНИЙ ИСТОЧНИКОВ

- CAG — Commentaria in Aristotelem Graeca. T. 1–23.4.
Berlin, 1882–1909.
- CCSL — Corpus Christianorum, Series Latina. Turnhout, 1954–.
- CCCM — Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis.
Turnhout, 1971–.
- GCS — Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten
drei Jahrhunderte. Leipzig, Berlin, 1897–.
- CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
Wien, 1866–.
- LCL — The Loeb Classical Library. London – New York,
1912–.
- PG — Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca.
Ed. J.-P. MIGNE. T. 1–161. Paris, 1857–1866.
- PL — Patrologiae Cursus Completus. Series Latina.
Ed. J.-P. MIGNE. T. 1–221. Paris, 1844–1865.
- PO — Patrologia Orientalis. Roma, 1903–.
- SC — Sources chrétiennes. Paris, 1940–.

Йозеф МАТУЛА

ФОМА АКВИНСКИЙ И ЕГО КРИТИКА УЧЕНИЯ АВЕМПАЧЕ ОБ УМЕ

Предметом обсуждения в настоящей статье являются два аспекта критики Аквинатом философских воззрений арабского мыслителя Ибн Баджи (в латиноязычной традиции известного как Авемпаче). Во-первых, будет рассмотрена критика Аквинатом учения Авемпаче о тождестве воображения и ума (которое критиковал также другой арабский мыслитель — Аверроэс)¹ и опровержение Аквинатом теории Авемпаче о *coniunctio* или *continuatio* [соединении]². Во-вторых, мы коснемся критики Аквинатом воззрения, согласно которому окончательное счастье человека состоит в познании отделённых субстанций. Обе названных темы являются составными частями более общей проблемы в понимании природы человеческого ума и различий в поздних комментариях к *De anima* Аристотеля.

Прежде всего, я хотел бы подчеркнуть то обстоятельство, что Фома Аквинский знал теории³ Авемпаче через посредство составленного Аверроэсом *Большого комментария на трактат Аристотеля 'О душе'*⁴, в котором Аверроэс затрагивает учение Авемпаче об уме и вопрос о возможности познания отделённых субстанций⁵. Для Фомы еще одним (помимо

С разрешения автора мы публикуем перевод его статьи: MATULA, Jozef, "Thomas Aquinas and His Criticism of Avempace's Theory of the Intellect", *Verbum* (Budapest) VI / 1 (2004), p. 95-107.

¹ *Summa contra Gentiles* II, c. 67.

² KLUBERTANZ G. P., *The discursive power. Sources and doctrine of the Vis Cogitativa according to St. Thomas Aquinas* (Carthagen, Ohio: The Messenger Press, 1952), p. 166-173.

³ Об Авемпаче (Абу Бакр Мухаммад Ибн Йахйя ибн ас-Са'иг Ибн Баджа) см.: CORBIN H., *Storia della filosofia islamica*, trad. di V. CALASSO & R. DONATONI (Milano: Adelphi Edizioni, 1989), p. 231-237; BONDY E., *Středověká islámská a židovská filosofie. Filosofie renesance a reformace* [Medieval Islamic and Jewish Philosophy. Philosophy of Renaissance and Reformation] (Prague: Vokno, 1995), p. 72 f.

⁴ AVERROIS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. by F. S. CRAWFORD (Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America, 1953), p. 493.

⁵ *In Boeth. De Trin.* q. 6, a. 4. resp.; *Summa contra Gentiles* III, c. 41, c. 43; *Scriptum super Sententiis* IV, d. 49, q. 2, a. 1 resp.; *Scriptum super Sententiis* IV, d. 49,

Аверроэса) источником информации относительно воззрений Авампаचे был Альберт Великий⁶. Отношение Фомы к соответствующему учению Авампаче можно реконструировать исходя из замечаний и отсылок, разбросанных по различным сочинениям Аквината.

Как уже сказано, Аквинат подвергал критике отождествление ума и воображения⁷. Он относил это мнение к Авампаче (Ибн Бадже)⁸, который был убежден, что потенциальный ум является телесной способностью⁹.

q. 2, a. 7, ad 12; *Summa theologiae* I, q. 88 a. 2 resp.; *De Ver.* q. 18 a. 5 ad 8; HALL D. C., *The Trinity. An analysis of St. Thomas Aquinas' Expositio of the De Trinitate of Boethius* (Leiden: E. J. Brill, 1992), p. 109-111; ST. THOMAS AQUINAS, *The division and methods of the sciences. Questions V and VI of his commentary on the De Trinitate of Boethius*, introduction, notes and translation by Armand MAURER (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1986), 92 n; *Scriptum super Sententiis* II, d. 17, q. 2, a. 1: "Utrum anima intellectiva vel intellectus sit unus in omnibus hominibus" (parall. *Summa theologiae* q. 76 a. 2); *Scriptum super Sententiis* II, d. 17, q. 2, a. 2: "[...] intellectus possibilis nihil aliud est quam virtus imaginativa, secundum quod est nata ut sint in ea formae quae fuerunt intellectae in actu; et haec est opinio Avempace." Аллен де Либера считает, что Ибн Баджа придерживался мнения, что существует лишь один ум у всех людей и этот ум связан с душой человека «посредством образов» (*phantasmata*). Согласно Аверроэсу это учение неприемлемо, поскольку низводит *intellectus materialis* до «элемента воображения» (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. CRAIG [L.: Routledge, 1998]).

⁶ Согласно Альберту Великому Авампаче и Авиценна были "praecipui viri in philosophia" [выдающимися философами], см.: CAPARELLO A., *Senso e Interiorità in Alberto Magno* (Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1993), p. 104, 109, 118.

⁷ *Summa contra Gentiles* II, c. 67: "Contra ponentes intellectum possibilem esse imaginationem". Cf. HOPING H., *Weisheit als Wissen des Ursprungs: Philosophie und Theologie in der 'Summa contra gentiles' des Thomas von Aquin* (Freiburg: Herder, 1997), p. 279 f.: "Фома обращается против мнения некоторых людей, согласно которому потенциальный разум тождествен способности воображения. К этим людям относятся, согласно Аверроэсу, Ибн Туфайль и Ибн Баджа. Против их теории потенциального разума Фома предлагает четыре аргумента, которые за исключением первого аргумента заимствованы из аристотелевского учения о душе", пер. А. В. СЕРЕГИНА.

⁸ В рукописях Аквината стоит "Auēpache". См. THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 43 (Roma: Editori di San Tommaso, 1976), p. 66.

⁹ *Scriptum super Sententiis* II, d. 17, q. 2, a. 1 resp.: "...alii dixerunt, quod intellectus possibilis nihil aliud est quam virtus imaginativa, secundum quod est nata ut sint in ea formae quae fuerunt intellectae in actu: et haec est opinio Avempace". Это мнение близко к такому Александру Афродисийского и отвергалось Аверроэсом (см. EL-HAR A. M., *Ibn Rushd's [Averroes'] doctrine of the Agent Intellect*. Doctoral dissertation. Saint Louis University, 1982, p. 62). Также ср.: «Ибн Баджа (Авампаче) утверждал, что термин "разумная способность" обозначает "в первую очередь духовные формы, в той мере, в какой они способны к восприятию ума". Под "духовны-

Фома унаследовал критическое отношение к Аверроэсу, который сообщал, что Аверроэс понимал материальный ум как расположение, находящееся в имaginативной способности души¹⁰. Аквинат, зависящий здесь от Аверроэса, отмечает ошибочное учение Аверроэса, согласно которому материальный ум есть расположение, неотъемлемое от воображения¹¹, и пишет, что Аверроэс пытался доказать, что ум не есть часть человеческого тела или неотъемлемая часть тела¹². Фома перечисляет доводы против учения Аверроэса о воображении и пытается различить воображение и ум.

Во-первых, воображение — это телесная способность, общая у человека с животными; однако, что касается ума, о нем нельзя говорить применительно к животным¹³. Аквинат заявляет, что животные способны сохранять

ми формами» Ибн Баджа подразумевал формы или образы в воображающей способности души. То ли додумывая до логического конца импликации этого и ему подобных утверждений у Ибн Баджи, то ли опираясь на не дошедшие до нас или еще не обнаруженные источники — как, например, на трактат Ибн Баджи *О душе*, изданный текст которого, как назло, обрывается посреди рассуждения об уме — Аверроэс сообщает, что Ибн Баджа понимал материальный ум как расположение, находящееся в воображающей способности души. В связи с этим Аверроэс оказался между двух полярных точек зрения, обе из которых восходят к Аристотелю. На одном полюсе находятся Александр и Ибн Баджа, считавшие потенциальный ум человека просто расположением субъекта, человеческой души, или, более узко, воображающей способности души. На другом полюсе находился Фемистий, понимавший потенциальный ум как нематериальную сущность, существующую независимо от телесного человека, и соединяющуюся с ним при рождении», в: DAVIDSON H., *Alfarabi, Avicenna, Averroes, on intellect* (Oxford: Oxford University Press, 1992), p. 261.

¹⁰ BLAUSTEIN M. A., *Averroes on the Imagination and the Intellect*. Doctoral dissertation. Harvard University (Cambridge, Mass., 1984), p. 162-173; BLACK D. L., “Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas’s critique of Averroes’s Psychology”, *Journal of the History of Philosophy* 31 (1993), p. 349-385.

¹¹ Ибн Баджа считал человеческий ум расположением организма человека, cf. DAVIDSON (1992), p. 200, 352.

¹² *Ibid.*, p. 286.

¹³ *Summa Theologiae* I, q. 86, a. 4, ad 3: “[...] animalia bruta non habent aliquid supra phantasiam quod ordinet phantasmata, sicut habent homines rationem; et ideo phantasia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem caelestem. et ideo ex motibus huiusmodi animalium magis possunt cognosci quaedam futura, ut pluvia et huiusmodi, quam ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. unde Philosophus dicit, in libro De somn. et vigil., quod quidam imprudentissimi sunt maxime praevidentes, nam intelligentia horum non est curis affecta, sed tanquam deserta et vacua ab omnibus, et mota secundum movens ducitur”. Воображение у неразумных животных (*animalia bruta*) всецело следует влиянию небесных тел. Если человек «движется» согласно совету своего разума и воли, животные находятся под влиянием природы.

образы воображения (*imaginaria*), поскольку могут реагировать на различные обстоятельства даже в отсутствие чувственных восприятий. Способность удерживать определенные образы является основой инстинктивного поведения животных. В противоположность человеку, однако, применительно к животным мы совершенно не можем говорить о деятельности ума.

Второй важный довод Аквината состоит в том, что между двигателем и движимым нет тождества. Чувственные образы движут пассивный ум способом, схожим с тем, которым чувственно-воспринимаемые вещи движут само чувство. Согласно Авемпаче умственная способность оперирует образами, которые предоставляет способность воображения, но если бы способность ума была не более чем замаскированной способностью воображения, эта способность оперировала бы образами, которые предоставляла бы самой себе. Но это невозможно, поскольку получалось бы, что она воспринимает саму себя и двигатель был бы тождественен движимому. Аквинат прибегает к аналогии: как *sensibilia* движут ощущение, так чувственные образы движут *intellectus possibilis*. Для Аквината, как столетиями раньше для Аристотеля, невозможно, чтобы одно и то же одновременно было и двигателем и движимым; другими словами, невозможно тождество *movens et motum*¹⁴. Аквинат подчеркивает, что воображение есть род движения, которое не может начаться без толчка, полученного от ощущений, а потому оно относится только к телесным вещам и единичному¹⁵. Именно в этом Аквинат усматривает важное различие между ощущениями и воображением, с одной стороны, и умом, с другой. В противоположность ощущениям и воображению ум может постигать универсалии и бестелесное. Воображение оперирует только телесным и единичным, тогда как ум — универсальным и бестелесным.

Третий из аргументов Аквината состоит в том, что ум не есть актуализация некоего телесного органа, тогда как воображение — это установленный телесный орган. Основное различие лежит в структуре и функции ума и воображения. Действия ума не возникают вследствие действия некоего телесного органа, как это происходит в случае воображения. Аквинат подкрепляет эти доводы цитатой из Библии: “ubi est Deus qui fecit me qui dedit carmina in nocte, qui docet nos super iumenta terrae et super volucres caeli erudit nos” («где Бог, творец мой, который дает песни в ночи, который нау-

¹⁴ *Summa contra Gentiles* II, cap. 67: “Impossibile est idem esse movens et motum. Sed phantasmata movent intellectum possibilem sicut sensibilia sensum”; ARISTOTELES, *De Anima* (431a 1 – 431b 19).

¹⁵ ARISTOTELES, *De anima* (429a 1-2); *De Unitate*, cap. 3: “...fantasia enim est motus a sensu secundum actum”; *Summa contra Gentiles* II, cap. 67: “Imaginatio non est nisi corporalium et singularium: cum phantasia sit motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in libro de Anima (428b 11-12). Intellectus autem universalium et incorporarium est”.

чае нас более, нежели скотов земных, и вразумляет нас более, нежели птиц небесных?»¹⁶, демонстрирующей фундаментальное различие между животным и человеком. Это различие лежит в когнитивных способностях человека, данных ему Богом¹⁷.

Однако более всего Аквината интересовали критические аргументы Аверроэса, в которых одним из наиболее значимых предметов обсуждения было: является ли умная часть души или ум одним у всех людей? Этот вопрос ставится уже в одном из ранних трактатов Аквината — в *Commentum in II Sententiarum*¹⁸. Доводы в пользу единства ума затрагивают несколько эпистемологических и метафизических проблем, относящихся к проблеме индивидуации, возможности универсального знания и теории *species intelligibilis*¹⁹. Фома утверждает, что если принять тезис о том, что существует один общий пассивный ум, тогда все люди с необходимостью должны принимать один и тот же *species intelligibilis*, и что если бы ум индивидуализировался телом, тогда *species intelligibilis* в уме был бы тоже индивидуализирован, что было бы равносильно тому, что в действительности он не является умопостижимым, т. е. универсальным.

Согласно Авемпаче, если *intellectus agens* [актуальный, деятельный ум] создает совершенное соединение (*coniunctio*) с человеком, человек может постигать нематериальные сущности способом схожим с таковым у *intellectus possibilis* [потенциального, претерпевающего ума], который постигает материальные вещи²⁰. Однако согласно Фоме в этом случае речь идет не о сущности *intellectus agens*, но только о свете (*lumen*), который будет соединен с человеком, поскольку *intellectus agens* не является отдельной субстанцией²¹, которая могла бы познавать нематериальные субстанции. Соединение с *intellectus agens* не гарантирует познания нематери-

¹⁶ Иов 35:10-11.

¹⁷ AERTSEN J., *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought* (Leiden: Brill, 1988), p. 192 f. [Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XXI].

¹⁸ *Scriptum super Sententiis* II, d. 17, q. 2, a. 1; d. 19, q. 1, a. 1.

¹⁹ SPRUIT L., *Species Intelligibilis: from Perception to Knowledge*, vol. I (Leiden: Brill, 1994), p. 156-179 [Brill's Studies in Intellectual History 48].

²⁰ Детальный анализ учения Авемпаче о *coniunctio* см. в: PINES S., "Limitation of Human Knowledge according to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides", *Studies in medieval Jewish history and literature*, ed. I. TWERSKY (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), p. 82-109; ALTMANN A., "Ibn Bājjā on Man's Ultimate Felicity", *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday* (Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 1965), p. 47-87.

²¹ Аквинат не критикует учение о тождестве Бога и *intellectus agens*, но лишь отмечает в ранних работах, что некоторые *catholici doctores* [учители католической Церкви] отождествляли Бога и *intellectus agens*. См. *Scriptum super Sententiis* II, d. 17, q. 2, a. 1 resp.; *Quaestiones disputatae de anima*, q. 2.

альных субстанций, поскольку этот ум не способен потенциально содержать все материальные вещи. *Intellectus agens* есть некая способность души, которая актуально относится к тем же вещам, что воспринимаются посредством *intellectus possibilis*: “*intellectus possibilis est quo est omnia fieri, intellectus agens quo est omnia facere*” («потенциальный ум есть то, посредством чего [ум] может стать всем, тогда как действующий ум есть то, посредством чего [ум] может производить всё [умопостигаемое]»)²². Следствием этого отношения является то, что оба ума относятся к телесным вещам. *Intellectus agens* обращается к телесным вещам через просвещение и абстрагирование и создает *intelligibila in actu* [умопостигаемое в действии], которые затем воспринимаются посредством *intellectus possibilis*.

Проблему для Аквината представляет характер *intellectus possibilis*. Он утверждает, что для некоторых мыслителей, подобных Аверроэсу, Фемистию или Теофрасту, *intellectus possibilis* один у всех людей и потенциально может воспринимать все умопостигаемые формы²³. Мнение, согласно которому и пассивный и активный умы суть один вечный ум и суть *species intelligibilis* [умопостигаемая форма], Аквинат приписывает Фемистию и Теофрасту. Кроме того, согласно Аверроэсу деятельный и претерпевающий ум вечен и один у всех людей. Однако если бы у всех людей был только один общий ум, возражает Аквинат, то у всех людей, познающих одно и то же в одно и то же время, было бы лишь одно [общее] действие ума²⁴. Для Фомы весьма важен тезис о том, что для ума в его нынешнем жизненном состоянии, когда он соединен с тленным телом, невозможно постигать что-либо актуально, в отсутствие *conversio ad phantasmata* [«обращения к чувственным образам»]²⁵. Чувственные образы нужны уму в качестве приготавливающих к мышлению, поскольку чувственные образы приготавливают действие ума, как цвет приготавливает акт видения²⁶. Аверроэс замечает, что Аристотель открыто говорит о том, что умопостигаемое относится к образам так же, как цвет к окрашенному телу,

²² *Summa theologiae* I, q. 88, a. 1; см. ARISTOTELES, *De Anima* 430a 10 – 430a 25.

²³ Эдвард Махони (Edward P. MAHONEY) отмечает, что при работе над такими сочинениями, как *Scriptum super Sententiis* I – IV, Аквинат еще не был знаком с латинским переводом Фемистиева парафраза *De anima*. Поэтому он цитирует Фемистия через посредство Аверроэса: cf. MAHONEY E. P., “Aquinas’s Critique of Averroes’ Doctrine of the Unity of the Intellect”, *Thomas Aquinas and His Legacy*, ed. D. M. GALLAGHER (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1994), p. 85 [*Studies in Philosophy and History of Philosophy* 28].

²⁴ *De unitate*, cap. 4: “...si intellectus sit unus omnium, sequitur quod omnium hominum idem intelligentium eodem tempore sit una actio intellectualis tantum”.

²⁵ *Summa theologiae* I, q. 84, a. 7.; RAHNER K., *Spirit in the World*, trans. by W. DYCH (N. Y.: Continuum), 1994.

²⁶ BLACK (1993), p. 370.

но не как, согласно Авермаче, цвет относится к зрительному чувству²⁷. Таким образом, Аверроэс демонстрирует, что мнение Авермаче не является аристотелевским, и признает, что Авермаче близок к Александру Афродисийскому. Аквинат полностью принимает критику Аверроэса в отношении Авермаче, а его собственная критика Авермаче порождается неоднократно выраженным акцентом на индивидуальном опыте мысли.

Согласно Аквинату ум есть *forma materialis*, поскольку он дает существование субстанциальной форме и умножается вместе с материальным множеством²⁸. Однако, он также именуется нематериальным из-за бестелесности таких своих действий, как мышление, происходящее из его бестелесных способностей. Еще одним важным доводом является то, что *species intelligibilis* действительно имеет индивидуальное существование в индивидуальном уме, но в то же время это подобие (*similitudo*) особой природе, находящейся в различных индивидах²⁹. Будучи отличной от отдельных субстанций, душа человека численно умножается сообразно материи, совершенством которой она является.

Слово *continuatio* или *coniunctio* представляет собой весьма неясный термин, используемый арабскими мыслителями, у которых он означал единство отделённого ума и человека. Аквинат пробует использовать это выражение в разных контекстах³⁰. Авермаче был одним из главных выразителей учения о *соединении*, которое следует рассматривать как философский ответ на вопрос о человеческом спасении. Посредством соединения с умом душа достигает совершенства и окончательного счастья³¹. Соединение (*ittisāl*) это единство со сферой божественного, единство, которое от-

²⁷ *Ibid.*, p. 367.

²⁸ *Scriptum super Sententiis* II, d. 17, q. 2, a. 1 ad 1: "...quod intellectus non negatur esse forma materialis quin det esse materiae sicut forma substantialis quantum ad esse primum; et ideo oportet quod ad divisionem materiae, quae causat diversa individua, sequatur etiam multiplicatio intellectus, idest animae intellectivae. Sed dicitur immaterialis respectu actus secundi, qui est operatio: quia intelligere non expletur mediante organo corporali, et hoc contingit quia ab essentia animae non exit operatio nisi mediante virtute eius vel potentia; unde cum habeat quasdam virtutes quae non sunt actus aliquorum organorum corporis, oportet quod quaedam operationes animae sint non mediante corpore".

²⁹ *Scriptum super Sententiis* II, d. 17, q. 2, a. 1 resp.: "[...] species quae est forma intellectus possibilis, non est eadem numero in phantasmate et in subjecto; sed est similitudo illius; unde sequitur quod intellectus nullo modo nobis conjungatur, et sic per ipsum non intelligamus".

³⁰ KLUBERTANZ (1952), p. 166-173; рассуждающее ощущение (частный рассудок) производится своего рода «продолжением» духа в сферу ощущаемого («ум [...] продолжается в способностях ощущения»), *De Veritate* q. 10, a. 5, corp.; см. *Ibid.*, ad. 2 и ad. 4. Также см. *De Veritate* q. 2, a. 6, corp.

³¹ ALTMANN (1965), p. 47-87.

крывает вечные и сокровеннейшие аспекты вселенной³². Посредством этого единства или знания человек достигает совершенства, и в этой его завершенности достигается его предельная цель — счастье. Авермпахе более всего заботили конечная цель человека, интеллектуальный или философский идеал, достигавшийся, когда деятельный ум постигал универсалии. Напротив, согласно Фоме отделённые нематериальные сущности непознаваемы *per seipsas* — ни через *intellectus agens*, ни через *intellectus possibilis*. Для потенциального ума свойственно воображать или создавать подобия материальных вещей, возникающих из чувственных образов посредством абстрагирования. Поэтому ум познает скорее материальные, чем нематериальные сущности³³. Потенциальный ум не есть способность, укорененная в некоем телесном органе, но, с другой стороны, человек познает посредством потенциального ума, поскольку тот расположен в сущности человеческой души, которая является формой человека³⁴.

В своем понимании ума Аквинат исходит из тезиса, что человеческая душа есть форма тела. Принятие индивидуальности ума необходимо для Аквината, поскольку влечет за собой важные последствия, например, в этической сфере (индивидуальная награда и наказание)³⁵, и для доводов в пользу бессмертия и нетленности души.

Второй пункт критики Аквинатом воззрений Авермпахе относится к утверждению, согласно которому предельным счастьем для человека является познание отделённых субстанций³⁶. Аквинат возражает против мнения, что душа человека в её нынешнем состоянии может познавать нематериальные субстанции, как они есть³⁷.

³² FAKHRY M., *Philosophy, Dogma and the Impact of Greek Thought in Islam* (Aldershot: Variorum, 1994), p. 193-207.

³³ *Summa theologiae* I, q. 88, a. 1, ad 2: “Intellectus autem noster possibilis, secundum statum praesentis vitae, est natus informari similitudinibus rerum materialium a phantasmati bus abstractis: et ideo cognoscit magis materialia quam substantias immateriales”.

³⁴ *Quaestiones disputatae de anima*, q. 2 resp.

³⁵ *De Spiritualibus*, a. 9: “De intellectu ergo possibili Averroes in Commento III. De Anima posuit quod esset quaedam substantia separata secundum esse a corporibus hominum, sed quod continuaretur nobiscum per phantasmata; et iterum quod esset unus intellectus possibilis omnium. Quod autem haec positio sit contraria fidei facile est videre: tollit enim praemia et poenas futurae vitae. Sed ostendendum est hanc positionem esse secundum se impossibilem per vera principia philosophiae”.

³⁶ *In Boethii De Trinitate*, q. 6, a. 4, resp.; *Summa contra Gentiles* III, c. 41; *Summa theologiae* I, q. 88, a. 1-2.

³⁷ *Summa theologiae* I, q. 88, a. 1; *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 14: “Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire”. *In Boethii De trinitate*, q. 1, a. 2, ad 1: “Dicimur in fine nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere”.

Авемпаче считал, что человек посредством занятий умозрительными науками может прийти к познанию отделённых субстанций, исходя из вещей, которые он знает посредством чувственных образов³⁸. Он придерживался того мнения, что *quiddities* чувственных вещей адекватно открывают нематериальные *quiddities*³⁹. Согласно ему объект ума есть *quod quid est*, поэтому ум по своей природе ориентирован на познание *quidditas* вещи⁴⁰. Целью Авемпаче было изучение умозрительных наук, доставляющее все более абстрактные обобщения, из которых каждое последующее превосходило бы предыдущее, а вся их последовательность была бы восхождением к познанию чистого ума.

Аквинат относится к этому подходу весьма скептически и, вслед за Аристотелем, указывает на невозможность элиминировать ощущения и чувственные образы. В умозрительных науках человек может познавать только те вещи, что находятся в пределах естественно познаваемых начал. Эти начала открываются человеку посредством света деятельного ума, которой в некотором роде присущ человеку от природы. Этот свет делает вещи известными человеку только в той мере, в какой представляет образы как актуально умопостигаемые, поскольку именно в это состоит действие деятельного ума. И поскольку образы берутся из ощущений, познание начал начинается в ощущениях. Таким образом, начала не ведут человека за пределы мира: они сами познаются от объектов, которые схватываются ощущениями. Поэтому по Аквинату человек не может знать *сущность* отделённых субстанций, поскольку он познает, отправляясь от ощущений и чувственных образов. Через чувственные вещи человек может лишь достичь знания того, что отделённые субстанции *существуют*. Умозрительные науки дают ему возможность знания о *существовании* этих объектов, и знания некоторых их свойств, например, что они умопостигаемы и нетленны. Рассуждая так, Аквинат делает окончательный вывод: человек не способен знать *чтойность* отделённых субстанций посредством умозрительных наук⁴¹.

Авемпаче следует Аристотелю, когда полагает, что конечным счастьем для человека является познание высшей причины и отделённых субстанций в акте мудрости, а мудрость есть умозрительная наука. Но для Аквината первые начала, познаваемые в умозрительных науках не могут выйти за пределы ощущений к «чтойностному» знанию отделённых суб-

³⁸ *Summa contra Gentiles* III, c. 41: “Avempace namque posuit quod per studium speculativarum scientiarum possumus, ex his intellectis quae per phantasmata cognoscimus, pervenire ad intelligendas substantias separatas”.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Детали представлений Авемпаче относительно познания отделённых субстанций см. в: CRAWFORD (1953), p. 490; HOPING (1997), p. 330-336.

⁴¹ *In Boethii De Trinitate*, q. 6, a. 4 resp.; *Summa theologiae* I, q. 88, a. 2.

станций или Бога. Однако это не должно обескураживать: то, что абстрагированные от материальных вещей *quiddities* не указывают на чтойности отделённых субстанций есть лишь следствие философского рассуждения⁴².

Рассматривая эту тему, Аквинат подчеркивает, что человеческое счастье двояко. Одно — несовершенное счастье, обретаемое в этой жизни, состоящее в созерцании отделённых субстанций посредством навыка в мудрости. Этот род созерцания несовершенен, поскольку возможен лишь в этой жизни, и не позволяет познать чтойность отделённых субстанций. Совершенное счастье обретается, когда человек будет созерцать самого Бога по сущности и отделённые субстанции, что достижимо не посредством умозрительной науки, но посредством «света благодати»⁴³. В нескольких работах Аквинат пытается объяснить, что человек в его нынешнем состоянии наделен началами, посредством которых он может *приготовиться* к совершенному знанию отделённых субстанций, но ему не даны начала, посредством которых он может их достичь. Человек стремится к своей конечной цели, которую не способен достичь естественным образом, но достигает посредством божественной благодати⁴⁴. Аквинат, впрочем, не всегда последователен, поскольку иногда он критикует мнения, согласно которым в этой жизни (*in praesentis vitae*) ум человека не может достичь знания нематериальных субстанций. Прояснить знание этих субстанций помогает метафорический язык, который, однако, не открывает субстанцию Бога, поскольку основан лишь на человеческих душевных способностях.

Познание нематериальных субстанций становится возможным у Аквината посредством учения о свете и просвещении. Чтобы узреть субстанцию Бога, уму человека нужен свет (*lumen*). Этот свет просвещает (*illuminatio*) его, усиливая интеллектуальные способности. Свет возникает посредством сверхестественного устройства (*dispositio supernaturalis*). Когда нечто влеком к тому, что выходит за пределы его естества, оно должно обрести способность, превосходящую собственное естество. Естественной силы ума недостаточно для узрения Бога, поэтому по благодати Божией (*ex divina gratia*) должна вмешаться высшая сила. Лишь при поддержке Божией благодати ум может видеть субстанцию Бога напрямую и во всем блеске. Это схоже с природным светом (*lumen corporale*), делающему вещи прозрачными и видимыми, так что тварный свет (*lumen creatum*) позволяет уму обрести надлежащую силу. Впрочем, Аквинат не заявляет, что просвещенный таким образом ум уже познает субстанцию

⁴² *Quaestiones disputatae de anima*, q. 16, ad 6.

⁴³ *In Boethii De Trinitate*, q. 6, a. 4, ad 3.

⁴⁴ *De Veritate*, q. 22, a. 7.

Бога⁴⁵. Свет сообщает силу *ex divina gratia*, а потому человек познает не через *similitudines* [подобия] и чувственные образы, но *per lumen gloriae* [через свет благодати], что побуждает ум сообразоваться с божественным воздействием (*deiformitate*). Ум, все более и более поддающийся свету благодати, видит субстанцию Бога все более совершенным образом. Более совершенное видение Бога особенно зависит от любви (*caritate*)⁴⁶. Там, где любовь, там и желание (*desiderium*). Желание делает человека подходящим и приготовленным к принятию желаемого. Аквинат также полагает, что любовь предполагает более совершенное видение Бога и большее блаженство⁴⁷.

Согласно Аквинату субстанция Бога — это основа всякого умного знания. Однако она лежит за пределами ума и превосходит его силы. Поэтому, чтобы видеть субстанцию Бога, ум должен быть укреплен божественным светом⁴⁸. Аквинат полагает, что человеку требуются своего рода образы для понимания того, что ему божественно открывается под влиянием высших субстанций⁴⁹. Аквинат следует учению псевдо-Дионисия, со-

⁴⁵ *Summa theologiae* I, q. 12, art. 5 resp.

⁴⁶ *Summa theologiae* I, q. 12, art. 5, ad 1: “[...] quod lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam, non quod per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat”; *Summa contra Gentiles* III, c. 53.

⁴⁷ *Summa theologiae* I, q. 12, art. 6 resp.: “[...] intellectus plus participans de lumine gloriae, perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae, qui plus habet de caritate: quia ubi est maior caritas, ibi est maius desiderium; et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de caritate, perfectius Deum videbit, et beator erit”.

⁴⁸ *Summa contra Gentiles* III, c. 54: “Divina enim substantia non sic est extra facultatem creati intellectus quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu, vel substantia immaterialis a sensu, nam divina substantia est primum intelligibile, et totius intellectualis cognitionis principium: sed est extra facultatem intellectus creati sicut excedens virtutem eius, sicut excellentia sensibilibus sunt extra facultatem sensus. unde et philosophus in ii metaphys., dicit quod intellectus noster se habet ad rerum manifestissima sicut oculus noctuae ad lucem solis. indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo divino lumine ad hoc quod divinam essentiam videre possit. per quod prima ratio solvitur”.

⁴⁹ *Quaestiones disputatae de Anima*, q. 15 resp. Согласно Авиценне физические субстанции подвержены влиянию отделённых субстанций. Таким образом, причиной прельщения или своего рода очарованности (*fascinatio*) является сильное воображение, производящее изменения в телесной субстанции. *Summa contra Gentiles* II, cap. 103; *De Malo*, q. 16, a. 9, ad 13, *Summa theologiae* I, q. 117, a. 3, ad 2: “[...] fascinationis causam assignavit Avicenna ex hoc, quod materia corporalis nata est obedire spirituali substantiae magis quam contrariis agentibus in natura. Et ideo quando anima fuerit fortis in sua imaginatione, corporalis materia immutatur secundum eam. Et hanc dicit esse causam oculi fascinantis”. Более подробные рассуждения на эту тему, а так-

гласно которому божественный свет окутан рядом священных завес⁵⁰ и что он явлен в мире посредством чувственных образов, необходимых человеку, поскольку они обращают его к высшим сущностям. Следствием этого учения является то, что Аквинат рассматривает чувственное восприятие как нечто, не являющееся акцидентальным. Он выступает против познания отделённых субстанций посредством умозрительных наук, но указывает на иной путь познания высших субстанций — посредством просвещения и Божией благодати.

В заключение я хочу подчеркнуть, что критику Аквинатом учения Аверроэса нужно рассматривать в контексте использования и истолкования им положений из *De anima* Аристотеля, критически рассмотренных Аверроэсом (что было весьма важно для Аквината), а также в контексте собственных метафизических предпосылок Аквината, важных для его видения места человека во вселенной.

Основной аргумент критики Аквинатом воззрений Аверроэса, направленной на отрицание тождества между воображением и потенциальным умом, состоит в том, что теория Аверроэса не способна объяснить процесс человеческого познания и различие между человеком и животным.

Еще одной важной особенностью аргументации Аквината является его уверенность в невозможности для человеческого ума достичь абсолютного тождества с божественной формой посредством *coniunctio*: человек никогда не обретает знания отделённых субстанций посредством умозри-

же критические замечания относительно Авиценны см. в: *Super ad Galatas*, cap. 3, lectio 1. Маркос Манцанедо (Marcos F. MANZANEDO) пишет: «О прельщении говорит уже Авиценна. Прельщение означает, строго говоря, зловерное колдовство или чародейство при помощи взгляда. Но в широком смысле оно равнозначно любому визуальному обману или иллюзии. Согласно Авиценне, прельщение объясняется тем, что телесная материя подчиняется в большей степени интеллектуальной субстанции, чем активным и пассивным качествам природы» (*La Imaginación y la Memoria según Santo Tomás* [Roma: Herder, 1978], p. 123 [*Studia Universitatis S. Thomae in Urbe* 9]), пер. А. В. СЕРЕГИНА. Идеи, выраженные Авиценной в трактате *De anima*, важны во многих аспектах, а систематический анализ условий психосоматических изменений по праву играл важную роль для понимания магии и демонологии. См. HASSE D. N., *Avicenna's De anima in the Latin West (1160 – 1300)* (L.: The Warburg Institute, 1997), p. 1-12. Ср. замечания Замбелли (ZAMBELLI): «В зрелой латинской схоластике понятие переходного или психосоматического воображения более явным образом связывается с анализом естественной или демонической магии» (ZAMBELLI P., *L'ambigua natura della magia: Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento* [Venezia: Marsilio Editori, 1996], p. 65), пер. А. В. СЕРЕГИНА. Развернутое исследование на эту тему см.: RAHMAN F., *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (L.: George Allen & Unwin, 1958), p. 119.

⁵⁰ *Quaestiones disputatae de Anima*, q. 15 resp.

тельных наук. Позиция Аквината демонстрирует его внимание к человеку, находящемуся в мире, признание наличия естественных пределов для человеческих возможностей и, наконец, свою смиренность и почтение по отношению к тварному миру.

На мой взгляд, невозможно указать на победителя в этой заочной полемике, поскольку каждый из двух философов исходил из разных философских предпосылок. Рассматривая утонченные средневековые дискуссии относительно различных аспектов философских воззрений Аристотеля, мы, скорее, можем заключить, что «[...] в истории философии искажения, вносимые комментаторами, могут быть более плодотворны, чем их верность источнику»⁵¹.

⁵¹ Слова Ричарда Сорабджи, цитируемые в: STONE M. W. F., “The Soul’s Relation to the Body: Thomas Aquinas, Siger of Brabant and the Parisian Debate on Monopsychism”, *History of the Mind-Body Problem*, ed. T. CRANE (N. Y.: Routledge, 2000), p. 34.

CONTENTS

INTRODUCTION.....	13
-------------------	----

PLATONISM AND NEOPLATONISM

Andrey SEREGIN	
Dogmatic, Antidogmatic and Dialogical Approaches to Interpreting Plato.....	37
Svetlana MESYATS	
Plato's <i>Philebus</i> (14c–17c) on Unity, Plurality, and the Intermediate.....	77
Andrey SEREGIN	
Non-moral Good and Evil: Ethical Position of Socrates in <i>Gorgias</i>	95
Alexey GLOUKHOV	
Statement of the Problem of Justice in Plato's <i>Republic</i>	123
Svetlana MESYATS	
Consciousness and Person in Plotinus.....	147
Svetlana MESYATS	
The Transcendent First Principle and the Doctrine of Henads in Neoplatonism.....	169
Valery PETROFF	
Σύμβολα and συνήματα in the Theurgical Neoplatonism of Iamblichus and Proclus.....	210
Maya PETROVA	
The Solar Monotheism in Macrobius.....	226
Valery PETROFF	
<i>A Chain of Great Light</i> : the Sun in the Platonism of Late Antiquity and the 'Corpus Areopagiticum'.....	240

CHRISTIAN PLATONISM

Valery PETROFF	
Symbol and the Sacred Action in the Later Neoplatonism and the 'Corpus Areopagiticum'.....	264
Valery PETROFF	
Theology of Symbol in Karl Rahner and Herbert Vorgrimler.....	309
Svetlana MESYATS	
Does the First Principle have <i>hypostasis</i> ? To the History of the Concept of Hypostasis in Platonism and Christian Theology.....	318
Valery PETROFF	
Ὑπάρχω and ὑφίστημι in Maximus the Confessor's <i>Ambigua</i>	338
Valery PETROFF	
Transformation of Ancient Ontology in the 'Corpus Areopagiticum' and Maximus the Confessor.....	376
Jozef MATULA	
Thomas Aquinas and His Criticism of Avempace's Theory of the Intellect....	394

PROSOPOGRAPHY

Maya PETROVA	
Martianus Capella: Life, Work, and Philosophy.....	407
Andrey SEREGIN	
Origen the Platonist and Origen the Christian.....	444

PLATONISM AND PHENOMENOLOGY

Emmanuel FALQUE	
The Phenomenological Practice of Medieval Philosophy.....	505
I. <i>Fons signatus</i> : The Sealed Source.....	505
II. God-as-Phenomenon: John Scottus.....	532
Translation by Andrey SEREGIN. Revised by Valery PETROFF	

RENOWN SCHOLARS OF PLATONISM
ON THEIR FIELD OF STUDY AND ON THEMSELVES

Édouard JEAUNEAU	
“Athens and Chartres”: a Conversation with Valery Petroff.....	581
Luc BRISSON	
“Philosophy is what structures human being...”: a Conversation with Valery Petroff.....	630
Alain-Philippe SEGONDS (1942–2011)	
“Koyré’s Books were my Real Shock...”: a Conversation with Victor Vizguin.....	655

PLATO IN RUSSIA

Valery PETROFF	
Plato and His Dialogues in the Writings of Sigizmund Krzhizhanovsky.....	674

TRANSLATIONS

Nadezhda VOLKOVA	
The Doctrine of the Two World Souls of Plutarch of Chaeronea.....	721
PLUTARCH. <i>On the Generation of the Soul in the ‘Timaeus’</i> . Part 1.....	736
Translation and notes by Nadezhda VOLKOVA	
PORPHYRY. <i>Launching-Points to the Realm of Mind</i>	758
Introduction, translation and notes by Svetlana MESYATS	
Andrey SEREGIN	
To the Translation of Origen’s Commentary on the <i>Gospel of Matthew</i>	792
ORIGEN. <i>Commentary on the ‘Gospel of Matthew’</i> . Bks. 10 – 11.....	806
Translation and notes by Andrey SEREGIN	

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ
ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ ПЛАТΟΝИЗΜΑ

●
ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ В. В. ПЕТРОВА

*Утверждено к печати
Институтом философии РАН*

Директор издательства *И. В. Дергачева*
Дизайн обложки *И. Н. Граве*
Оригинал-макет и компьютерная верстка *Л. Э. Милявская*
Художник *Л. Э. Милявская*

ЛР 066332 от 23. 12. 1999

Подписано в печать 12. 02. 2013
Формат 60x90 / 16. Бумага офсетная № 1.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 53. Тираж 800. Заказ №

Издательство «Кругъ»
Тел. / факс: +7 (495) 729 72 00
e-mail: krugh@yandex.ru
<http://www.krugh.ru>

Отпечатано с оригинал-макета в ППП «Типография 'Наука'»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6.

ISBN 978-5-7396-0256-5



Работы сборника посвящены изучению платоновской традиции на различных этапах ее развития. В книге анализируется учение самого Платона (генеология, метафизика, космология, этика), рассматриваются концепции Плутарха, Плотина, Ямвлиха, Сириана, Прокла, Макробия, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника. В просопографических исследованиях реконструируются биографии платоников — язычника Марциана Капеллы и христианина Оригена. Предложен опыт феноменологического прочтения теорий Иоанна Скотта (Эриугены). Исследуется вопрос о знании Платона и его диалогов в России начала XX века. В книгу включены беседы с известными французскими специалистами по античной и средневековой философии. Публикуются переводы сочинений Плутарха Херонейского (*О возникновении души в 'Тимее'*. Часть I), неоплатоника Порфирия (*Подступы к умопостижаемому*), книги 10–11 *Комментария на 'Евангелие от Матфея'* Оригена.
