



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–.

ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ

НОВЫЕ ПОДХОДЫ К ДРЕВНЕЙ ТРАДИЦИИ

Работы настоящего сборника посвящены изучению платоновской традиции на различных этапах ее развития. В книге анализируется учение самого Платона (метафизика, генология, этика), рассматриваются учения Плутарха, Плотина, Ямвлиха, Сириана, Прокла, Макробия, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника. В просопографических исследованиях реконструируются биографии платоников — язычника Марциана Капеллы и христианина Оригена. Обсуждается вопрос о приложимости инструментария феноменологии к историко-философским исследованиям; предложен опыт феноменологического прочтения теорий Иоанна Скотта (Эриугены). Рассматривается соотношение философии, мифа и религии от Платона через неоплатонизм — и до наших дней. 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. Печатаются переводы сочинений Плутарха, Порфирия, Оригена.

Публикации, составившие эту коллективную монографию, по большей части выросли из докладов и обсуждений на ежемесячном семинаре, в течение многих лет работающем в *Центре античной и средневековой философии и науки* Института философии РАН. Не случайно, поэтому, различные работы затрагивают близкий круг проблем, избирают объектом своего изучения хронологически и доктринально близких авторов, используют схожие методы (в частности, их отличает филологически внимательный подход к исследуемым текстам).

Сборник открывается статьей А. В. Серегина «Догматизм, антидогматизм и диалогизм в интерпретации Платона», в которой дается характеристика основных методов интерпретации платоновских текстов и рассматриваются связанные с этим методологические проблемы. Обсуждаются доводы традиционного («догматического») подхода, согласно которому платоновские диалоги выражают философские взгляды их автора, в принципе поддающиеся реконструкции, а также аргументация альтернативного («антидогматического» и «диалогического») подхода, сторонники которого видят в платоновском корпусе прежде всего литературный текст и зачастую отрицают саму возможность идентификации философской позиции Платона.

Эти противоположные методы интерпретации тщательно анализируются. Показано, отчего попытка своего рода герменевтической революции в исследовании Платона, предпринятая сторонниками диалогического подхода, не увенчалась успехом.

В статье С. В. Месяц «Платоновский *Филеб* о едином, многом и среднем» рассматривается проблематика единого и многого у Платона, а также вопрос об отношении идей друг к другу и к причастным им чувственным вещам. Обсуждается, каким образом Платон в *Филебе* доказывает, что единое есть многое, а многое есть единое. Это философская проблема, апория, возникающая при попытке рассмотреть вещь в ее бытии. Сущее в актуальности своего существования распадается на множество в самом себе — в том, *что* оно такое есть. Парадоксальным образом вещь в своем существовании должна быть одновременно и одним, и многим. Как показано в статье, указанная проблема восходит к одной из апорий Зенона, направленной на доказательство того, что многое не существует, и что существовать может только одно. Платон находит выход из упомянутой апории, вводя деление на сферу становления и бытия, на чувственно воспринимаемые вещи и идеи. Идеи всегда остаются равными самим себе («самотождественными»), тогда как находящиеся в становлении вещи могут быть одновременно подобными и неподобными, равными и неравными.

За отправной пункт при рассуждении об отношении идей к их чувственно воспринимаемым «подобиям» Платон берет речь (λόγος), а в качестве метода рассуждения избирает метод диалектики. Основание для этого — способность речи, говоря об одном, называть сразу многое, отождествлять единое и многое.

В статье обсуждается, каким образом рассуждение может прийти к идее. Этого невозможно сделать, исходя непосредственно из бесконечного множества ее чувственных проявлений. Предлагаемое Платоном решение состоит в том, что следует выделить во множестве охватываемых идеей вещей некоторое количество более частных идей. Таким образом, наше понимание идеи будет базироваться не на бесконечном множестве чувственных представлений, а на взаимоотношении ограниченного числа идей, то есть на некоем «логосе». Созерцаемая через систему других идей, искомая идея прекращает быть самотождественным единством, в котором ничего невозможно различить, перестает быть пустым именем, обозначающим неопределенное множество вещей. Напротив, она предстанет теперь как смесь единства и множества, предела и беспредельного, то есть как число. Таким образом, заключает Платон, диалектика позволяет получить логос бытия каждой отдельной вещи.

В работе А. В. Серегина «Неморальное благо и зло и этическая позиция Сократа в *Горгии*» анализируются этические взгляды Сократа, как они изложены в платоновском диалоге *Горгий*. Ставится вопрос о том, призна-

ет ли Сократ в *Горгии*, что не только моральные добродетели и пороки, но и здоровье, красота, богатство, а также болезнь, уродство, бедность являются благом или злом. Указано, что, согласно Аристотелю, не только моральные, но и «внешние» блага или зло являются подлинными благом и злом, а потому их наличие или отсутствие способно влиять на счастье или несчастье субъекта. Напротив, согласно стоикам, неморальное благо и зло относится к категории «безразличного», и счастье зависит только от добродетельности или порочности субъекта. Внимательное изучение текста *Горгия* позволяет утверждать, что у Сократа можно найти аргументы как в пользу «перипатетической», так и в пользу «стоической» этики, а потому его позиция внутренне противоречива.

Статья А. А. Глухова «Постановка проблемы справедливости в *Государстве* Платона» посвящена политической логике Платона и предлагает интерпретацию I–II книг *Государства*. Отмечается, что первая книга сочинения заметно отличается от последующего текста как по составу непосредственных участников беседы с Сократом, так и по характеру. В ней представлены главные способы мышления о греках политике: религиозный, экономический, эвномический, реально-политический и риторический. Критика актуальных типов политического мышления позволяет предложить весьма радикальную постановку проблемы справедливости, а также заложить диалектическую основу для структурирования политической реальности справедливого полиса в согласии с логикой природы. В статье объясняется, почему платоновская постановка проблемы справедливости во второй книге *Государства*, в которой сочетаются два типа политической логики, часто остается непонятой современными исследователями.

В исследовании С. В. Месяц «Сознание и личность в философии Плотина» обсуждается особенность неоплатонической эпистемологии и антропологии, принципиально отличная от доминирующей в наше время. Показано, что античная мысль не отождествляла сознание и мышление и не считала сознание высшей способностью разумной души. Более того, человеческое «я» или «личность» не признавалась высшей частью человеческого существа: человеческому «я» было отказано в реальном существовании, его бытие признавалось мнимым и кажущимся. Плотин был первым, кто сделал предметом рассмотрения внутреннюю жизнь индивида и развел понятия нашего «я» (ἡμεῖς) и души (ψυχή). Согласно Плотину, «мы» являемся не субъектом мышления (это прерогатива надличностного божественного ума), а субъектом восприятия мышления ума. Замечая в себе деятельность ума, мы приписываем ее себе. То же относится и к эмоциям: не «мы» гневаемся, радуемся, печалимся или вождееем. Все это делает душа. А «мы» только воспринимаем действия души в себе, являясь субъектом «внутреннего чувства».

Как указано, в философии периода эллинизма «сознанию» соответствовали несколько терминов. Александр Афродисийский понимал его как способность чувства воспринимать себя одновременно с восприятием внешнего предмета и именовал *συναίσθησις* («совместное ощущение», «самоощущение»); Гален говорил о *παρακολουθεῖν τῇ διανοίᾳ* («сопровождении мыслью»), а Плотин помимо *συναίσθησις* и *παρακολουθήσις* использовал еще *ἀντίληψις* («осознанное восприятие»).

Тем не менее, осознание самого себя и саморефлексия, представляющие для философии Нового времени безусловную ценность, в античной философии не ценились, поскольку считалось, что осознавать свою мысль равнозначно созерцанию помимо мыслимого предмета еще и самого себя в качестве иного ему, а это ослабляет созерцание. Напротив, платоники полагали, что тот, кто возвысился до созерцания умопостигаемых зрелищ, уже не будет иметь памяти о себе самом, не будет сознавать себя созерцателем, имеющим личность, и даже не будет различать, кем он, собственно, является, — душой или умом.

Ныне мы называем своим «я» некое средоточие, которое, как сторонний наблюдатель, фиксирует происходящее внутри и снаружи. Будучи отстраненным, наше «я» — это и не тело, и не душа. Вследствие этого, новоевропейская философия всегда затруднялась с ответом на вопрос о том, «кто такие мы сами».

Что касается Плотина, то он явным образом отождествляет «я» с субъектом «внутреннего чувства», которое локализуется в воображении, сводящем в «осознанном восприятии» данные внешних ощущений и создающем из них единый образ предмета. Такое «осознанное восприятие» отвечает тому, что мы теперь именуем сознанием. Таким образом, наше «я» предстает у Плотина как продукт деятельности воображения — не самой высшей и не исключительно человеческой способности. Выше «нас» находятся также рассудок и ум, принадлежащие уровню, который находится над воображением. То, что мы называем мышлением, в действительности представляет собой мышление, которое уже отразилось в воображении и, таким образом, стало заметным для нас. Но наше подлинное «я» надиндивидуально. Чтобы достичь его, нужно превзойти сознание, поднявшись на уровень Ума и еще выше — к Единому.

Работа С. В. Месяц «Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах» посвящена рассмотрению попыток неоплатоников решить проблему происхождения множества из Единого, которое запредельно Уму и Сущему. Будучи трансцендентным, Единое не может быть началом, но как тогда объяснить происхождение из него всего мира? Эта проблема заботила уже Платона, но приемлемого решения не получила. Ответы, которые предложили неоплатоники, означали изменения в структуре платоновской вселенной. Особенностью подхода Плотина было то, что он

представил Единое как возможность всего, чем ввел в него множество. Порфирий вообще отказался от представления о трансцендентности Единого и отождествил его с Умом в стадии пребывания, когда тот еще не стал жизнью и мышлением. Ямвлих разделял Единое Абсолют, на запредельный всему, и Единое, являющееся началом всего (= Всеединое). Сириан и Прокл решали проблему посредством введения особого класса сверхсущих реалий — генад, располагавшихся между Единым и Умом (Сущим). Генады понимались как Единое в аспекте его приобщения, как единство в позитивном смысле, могущее стать началом. Каждая генада является вершиной некоей вертикальной цепи сущего и транслирует вдоль этой цепи свой сущностный признак. Особое внимание уделено реконструкции теории генад у Ямвлиха. Показано, что введение Ямвлихом генад не преследовало целей решить апорию начала, поскольку в его системе апория снималась посредством введения второго Единого. Генады для Ямвлиха — не порождения Единого, но способы Его существования в качестве начала различных родов умопостигаемого, а потому они пребывают на уровне самого Единого, а не единого-сущего как у Сириана и Прокла.

В статье «Σύμβολα и συνθήματα в теургическом неоплатонизме Ямвлиха и Прокла» обсуждается предпринятое в позднем неоплатонизме введение в структуру вселенной объектов, призванных соединить каждый уровень бытия и все сущее непосредственно с Единым. Эти объекты, именовавшиеся «символами» и / или «синфемами», рассматривались как точки присутствия божественного Единого в бытии; как сущности, связанные с Единым и с ним соединяющие.

В метафизике Прокла синфемы по своим свойствам и функциям близки генадам, представляя собой собственный признак той или иной генады, её «отблески» в звеньях цепи сущего, возглавляемой данной генадой. В религиозном смысле синфемы суть собственные признаки богов, вложенные в нижестоящие порядки бытия. Внедренная в сущее синфема является средством, позволяющим сущему вернуться к богу. Все бытие несет в себе эти «образы» и «отблески» богов, через которые при определенных обстоятельствах может быть активирована сила симпатии между высшим и низшим, первым и последним. Индивидуальная душа посредством внедренных в нее синфем соединяется с Единым.

Ямвлих первым соединил метафизику неоплатонизма с практикой таинств и теургических обрядов. Отныне для возвращения души к богам и соединения с ними не достаточно было созерцательной анагии. Религиозная практика (священнодействие и молитва) становилась неотъемлемой частью процесса восхождения к Единому. Отправной точкой для религиозно-метафизических построений Ямвлиха стали *Халдейские оракулы*. Ямвлих воспринял центральный мотив *Оракулов* — тему души, которая освобождается от тела и становится бессмертной в теургическом восхождении. Соглас-

но учению *Оракулов*, желание души вернуться туда, откуда её отправил вниз Отчий Ум, осуществится только, если она вспомнит тайное слово-синфему, забытое ею при вхождении в тело. Имея происхождение в умопостигаемом, человеческая душа исходно знает эти правящие миром «имена», но забывает их при нисхождении в область материального, вновь вспоминая их только когда освобождается от земных уз. Произнося эти магические именованья, теург получает власть над космическими силами и помогает своей душе соединиться с «невыразимой красотой» наднебесного мира.

Для Ямвлиха теургическое единение обеспечивается превышающими мышление обрядами и силой невыразимых символов. Синфемы «совершают свое дело сами по себе», и трансцендентные миру боги откликаются, когда теург активизирует эти материальные символы. Хотя синфемы, «пригодность» и мышление теурга являются тремя необходимыми условиями соединения с богами, последними нельзя манипулировать: божественное приходит в движение от себя самого.

Таким образом, в системах Ямвлиха и Прокла теургическая религиозная и обрядовая практика получила в качестве основания сложную и развитую метафизику с её представлением об иерархии вселенной, идеей спасительного для человека восхождения к Единому и отождествлением блага и божественного — с Единым.

В статье М. С. Петровой «Солнечный монотеизм у Макробия» реконструируется солярное учение этого позднеантичного латинского автора. Это делается с привлечением схожих фрагментов из сочинений Плотина, Порфирия, Юлиана и пр. Применительно к источникам Макробия показано, что монотеистическая установка Юлиана заставляет его отождествлять с Гелиосом всех прочих греческих, персидских и египетских богов, которые предстают проявлениями тех или иных функций бога Солнца. Как и его современники, Юлиан полагает, что видимое Солнце не является лишь чувственным объектом: располагаясь на границе умопостигаемого и чувственного мира, оно обладает характеристиками как умопостигаемых, так и внутрикосмических богов (небесных светил).

Схожим образом, у Макробия тоже имеется развитая солнечная теология. Солнце он именует «умом мира» (*mens mundi*), соотнося его активность с высшей частью мировой Души, а божества классической мифологии интерпретирует как аспекты солнечной активности (например, дает солярную интерпретацию Дионису и Минерве). Для Макробия характерно наличие одновременно как физического, так и метафизического способа толкований: Дионис-Солнце и Минерва-Солнце являются проводниками и ума, и тепла. Отмечено, что, если стоики сводили всех богов к одной материальной субстанции, то неоплатоники делают это как в области умопостигаемого, так и чувственного. Показано, что у Плотина, Порфирия, в *Халдейских оракулах* физические процессы тоже рассматривались как ана-

логи процессов метафизических. Например, просвещение Солнцем видимого мира Плотин неоднократно представляет как аналог метафизического процесса эманации Ума из Единого, а в *Халдейских оракулах* порождение видимого мира из огня интерпретируется как подобие метафизического акта творения Отчим Умом умопостигаемых объектов. Порфирий считал Солнце одновременно и мыслящим, разумным, божественным, и световидным и изливающим эфирный огонь. В то же время Порфирий различает Солнце как «ум мира» (более того, у него имеется целое учение о планетарных умах) и, собственно, Солнце как физическую сущность, в чем следует Плотину, разводившему «тамошнее», умное, Солнце и Солнце «здешнее», физическое, которые связаны через мировую Душу. Для доказательства того, что божества греческого, римского и египетского пантеонов представляют собой одного бога — Солнце, Макробий обращается к разбору этимологий имен богов, их функций в мифических повествованиях, особенностей обличья, в котором их представляют. При этом, подобно Плотину и Порфирию Макробий проводит доказательство на двух уровнях: *метафизическом* и *физическом*.

В статье В. В. Петрова «*Многосветлая цепь: Солнце в позднеантичном платонизме и “Ареопагитском корпусе”*» исследуется долгая традиция философско-мифологической репрезентации Солнца и солнечного света в платоновской традиции. В *Государстве* Платона Солнце понимается как видимый аналог умопостигаемого Блага, а его природа не полностью принадлежит сфере чувственных объектов. Роль Блага и Солнца схожи: как Благо дает бытие и познание умопостигаемым сущим, так Солнце, его образ, определяет все аспекты жизни и развития сущностей видимого мира. Показано, что впоследствии ассоциация Блага с Солнцем получает широкое распространение в античной философии вообще и в неоплатонизме в особенности. В эллинистическую эпоху элементы солнечной религии, присутствовавшие в греческой философии, были усилены под влиянием религиозных культов Египта и Малой Азии, что, в частности, нашло отражение в таких текстах, как «Герметический корпус» и *Халдейские оракулы*.

Представление о том, что царем умопостигаемого мира является Благо, а Солнце правит в видимом мире, будучи его родителем и питателем, со временем привело к тому, что атрибуты одного начали переноситься на другого. Стало возможно говорить о «лучах» Блага, и, напротив, о том, что Солнце, как «ум мира» является источником мудрости.

В работе разбираются особенности репрезентации Солнца в посвященном ему гимне из «Герметического корпуса», в частности, показано, что уподобление его лучей рукам, собирающим урожай или принимающим жертвоприношение, имеет соответствие в иконографии периода правления Эхнатона, пытавшегося сделать солнечный монотеизм государственной религией. Это свидетельствует о поразительной устойчивости египетских

религиозных воззрений, естественных для имеющего александрийское происхождение «Герметического корпуса», и запечатленных задолго до его создания в иконографии XVIII – XXIII династий фараонов.

Рассмотрена анагогическая роль солнечных лучей в гимне *К царю Солнцу* Юлиана, согласно которому лучи Солнца освобождают души от тел и затем возводят их вверх, к божественным сущностям. Показано, что Прокл последовательно помещает рассуждения о возводящей силе солнечных лучей в теургический контекст *Халдейских оракулов*.

Знакомство с элементами солнечной религии и отсылки к ней демонстрирует и христианский неоплатоник Дионисий Ареопагит. Это хорошо согласуется с предполагаемым сирийским происхождением *Ареопагитик*, поскольку в Сирии почитание Солнца сохранялось на протяжении многих веков. Дионисий дважды подробно пишет о роли Солнца в трактате *О божественных именах*. При этом его рассуждение мало отличается от такового в философском гимне Юлиана *К царю Солнцу*. Эти фрагменты *Ареопагитик* разбираются и сопоставляются с воззрениями Юлиана. В особом разделе рассмотрена метафорика света в *Ареопагитиках*, в частности, образ «многосветлой цепи», который подробно анализируется. Показано, что у этого сравнения имеется несколько аспектов. В мифологическом и культурном плане это аллюзия на *Илиаду* Гомера и цепь, спущенную Зевсом с неба. В плане философском «цепь» есть технический термин Прокла, обозначающий ряд сущих, возглавляемый некоторой генадой. В религиозном плане у того же Прокла «цепью» именуется вертикальный ряд сущих, подчиненных тому или иному богу. Наконец, упоминание о «лучевом возведении» отсылает к солярным культам с их учением о нисхождении душ в становление и их восхождении после смерти тела по солнечным лучам, подразумевая знание автором «Герметического корпуса» и *Халдейских оракулов*.

Отмечено, что мотив возводящих к Благу лучей и метафизика света вообще — это одна из доминант «Ареопагитского корпуса». Свет понимается автором как исключительно умопостигаемый поток Блага. При этом образом блистающего Блага становится у Ареопагита не только Солнце, но и священноначальник, который, как глава священной иерархии, принимает на себя функции проводника и раздателя умопостигаемых даров.

В исследовании В. В. Петрова «Символ и священнодействие в позднем неоплатонизме и в “Ареопагитском корпусе”» рассматриваются позднеантичные учения о символе, понимаемом как реалья, сущностно связанная с онтологически высшей реальностью, которую символ одновременно отражает и делает присутствующим. В фокусе рассмотрения находится учение «Ареопагитского корпуса», представляющее собой сознательный синтез метафизики неоплатонизма и христианского богословия. Показано, что концепция символа активно задействуется Дионисием Ареопагитом

для теоретического обоснования действенности священнодействия: литургические обряды автор представляет как череду священных символов, являющихся изображением и вместилищем более высоких — истинных и духовных — реалий.

Указано, что в «Ареопагитском корпусе» у священных символов могут быть выделены три функции: охранительная, анаagogическая и манифестирующая. Как охраняющие, символы скрывают божественные таинства от непосвященных (несовершенных), ибо те недостойны приблизиться к сокровенному знанию. Сравнивая священные образы и символы с храмовыми завесами (*παράτεταγματα*), Дионисий Ареопагит демонстрирует зависимость от аллегорического богословия александрийской традиции (толкований храмовой символики у Филона, Иосифа Флавия и Климента Александрийского). Кроме того, в *Ареопагитиках* присутствует до сих пор не отмеченная исследователями линия толкования, зависящая не только от Ямвлиха, но и от Юлиана и, в целом, восходящая не к александрийской, но к «неопифагорейской» традиции. К особенностям последней относится то, что символы полагаются «неподобными», т. е. кардинально отличающимися от истины, которую призваны скрыть. В богословии такие символы представляют Бога в низменных формах, заведомо не соответствующих величию божества. Таким образом, для непосвященных сокровенная доктрина выглядит нелепо и парадоксально. Указано, что теоретическое обоснование пригодности неподобных символов было разработано в неоплатонизме и явилось результатом длительной полемики относительно допустимости использования мифов в философии.

Поскольку, рассуждая о «неподобных подобиях», Юлиан, Прокл и Дионисий рассуждают о «вымысле» и «вымышленном», рассматривается семантика используемого ими глагола *πλασσω* («наделять формой», «вылепливать», но и «выдумывать»). Его употребление у Прокла и Дионисия Ареопагита разбирается в контексте античной психологии с ее представлениями о воображении, как одной из когнитивных способностей души, обращенной вовне, связанной с памятью и претерпеванием. В специальном разделе рассмотрены представления Прокла и Дионисия Ареопагита о вымышленном (*τὸ πλασματῶδες*). Мыслительное и воображаемое противопоставляются Порфирием и Проклом как внутреннее и внешнее. Прокл полагает, что живущим на земле, в мире телесности, нельзя обойтись без воображения и его образов. Поэтому небесные души, попадая на землю, облакаются здесь в «воображающий ум». Обитая в земных телах, души оперируют образами и символами, так что для их обучения не подходит чистое мышление, им недоступное и непосильное. Отсюда проистекает пропедевтическая значимость мифов (т. е. образов, форм, символов и вымысла), которые нужны для научения «воображающего ума». Умопостигаемые истины не сообщаются явно: на них указывается прикровенным

образом — через «лепнину» (*πλάσματα*), т. е. посредством загадок и вымысла. Как показано, сформулированное Проклом противопоставление чистого ума, созерцающего истинное бытие, и ума воображающего, еще только наставляемого на путь истинного знания, полностью усваивается автором *Ареопагитик*.

Применительно к возводящей (анагогической) функции символов показано, что, согласно Ареопагиту, возведение еще не окрепшего ума совершается не через отказ от образов, но посредством их. Несовершенные умы не способны непосредственно достигать умопостигаемых созерцаний и нуждаются в возведении с помощью того, что свойственно и сродно нашей чувственно-телесной организации. Символы важны, поскольку позволяют подать истины в форме, соответствующей возможностям каждого из реципиентов.

В том, что касается манифестирующей функции символов, Дионисий отмечает, что символ «возвещает», т. е. являет через себя высшее бытие, которое «кажет себя». Такого рода «феноменологический» подход особенно ярко выражен в его интерпретации таинства евхаристии. Ареопагит подчеркивает, что и в исторически совершившемся боговоплощении, и в евхаристическом таинстве, невидимое становится видимым посредством особого рода символов. Применительно к евхаристическому священнодействию неоднократно акцентируется аспект соделывания невидимого зримым: иерарх «делает видимым то, что воспевается посредством символов». Действия иерарха воспроизводят в символах то, что произошло при боговоплощении, а именно — акт прохождения простого, умопостигаемого Иисуса в дробное, составное и чувственное бытие нашего мира. В этой связи немаловажно, что Дионисий Ареопагит именует Иисуса «первым Возвестителем» и пишет, что Иисус был назван «Ангелом Великого Совета», поскольку является вестником Отца. В этой связи указано, что редкий термин «возвеститель», используемый Дионисием, отсылает к неоплатоникам, в частности, к сочинениям Прокла. Кроме того, Сын Божий сам предстает высшим из символов: как Слово Божие — Он через Себя являет и открывает Отца; как воплотившийся — обнаруживает свое божество через свое человечество. И хотя Дионисий не именует Иисуса являющим или реальным символом подобно Ранеру и Форгримлеру, текст *Ареопагитик* допускает возможность такой интерпретации.

В статье также обсуждается ареопагитское понимание актов «мимесиса» и «изображения» в евхаристическом обряде, согласно которому, когда в священнодействии синаксиста священноначальник «изображает» Иисуса, изображаемое начинает присутствовать в таинстве. В этой связи указано, что у Юлиана встречается схожее представление о том, что боги начинают присутствовать, когда их деяния воспроизводятся в виде мистериальной драмы. И хотя для Юлиана священнодействия — это «драмати-

ческая», или «сценическая», постановка, необходимая для людей неспособных воспринять божественное в его чистоте, эта «сценография» действительно исцеляет души и тела, содействует присутствию богов.

Рассматриваются различные степени причастности божественному в «Ареопагитском корпусе». Показано, что причастность людей Богу, осуществляемая через чувственно данные евхаристические «символы» (Хлеб и Чашу) понимается автором как менее полная, чем умное причастие ангелов к Богу.

Здесь же отмечена до сих пор не указывавшаяся параллель между *Церковной иерархией* 7, 2 (208С) и *Гомилией* 72 Севира Антиохийского (РО 12, fasc. 1, p. 76). Поскольку гомилия датируется 515–518 гг., это дает *terminus ante quem* для датировки «Ареопагитского корпуса» (датировка других сочинений Севира, в которых, как было известно, трижды цитируются *Ареопагитики*, колеблется в интервале от 518 до 528 гг.).

Показано, что предпочтение Дионисием «умопостигаемой» причастности «телесной» не означает внутренней противоречивости его системы. Анализ текстов неоплатоников, которые в прочих случаях служили Ареопагиту источником, демонстрирует, что Ямвлих, Юлиан, Сириан, Прокл, Дамаский важнейшую роль в возведении души к божеству отводили помимо созерцания священнодействию (теургии).

Путем сравнительного анализа текстов продемонстрировано наличие лексических заимствований и доктринальных параллелей между *Церковной иерархией* 3, 3 и второй речью Сократа из платоновского диалога *Федр* (243e – 257b). Также отмечено, что строки из *Федра* 249се почти дословно цитируются в *О божественных именах* VII, 4 (872D – 873A). Используемая Платоном в *Федре* игра слов *τελέους τελετάς τελοῦμενος* становится лейтмотивом словесной игры *Церковной иерархии*, переполненной лексикой от основы *теле-*. Как показано, автор *Ареопагитик* виртуозно соединяет цитаты из Платона и Евангелий в единое целое, так что описание таинства евхаристии, творимого в воспоминание (*ἀνάμνησις*) об Иисусе, становится неотличимо от «припоминания (*ἀνάμνησις*) того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу... и поднималась до подлинного бытия» (*Федр* 249с).

В заключение обсуждается онтологический статус священных символов в *Ареопагитиках*. Указано, что в «Ареопагитском корпусе» символы — это не условные знаки, внешним образом отсылающие к некоей высшей реальности. Они *сущностно* причастны к этой реальности, так что в момент священнодействия высшее бытие реально присутствует в символе.

В статье В. В. Петрова «Теология символа у Карла Ранера и Герберта Форгримлера» формулируются основные положения метафизики символа, изложенной Ранером в работе “*Zur Theologie des Symbols*” (1959) и позже усвоенной Г. Форгримлером. Ранер указывает, что философская традиция

знает две концепции «образа». В «аристотелевской» традиции, образ / символ есть внешний знак, указывающий на реальность, отличную от образа. В традиции «платоновской» образ / символ причастен реальности изображаемого и вызывает его присутствие (*reale Anwesenheit*) в образе. Ранер приводит примеры «реальных» символов: человечество Христа является реальным символом божественного Логоса; Церковь есть реальный символ присутствия Христа; церковные таинства суть реальные символы Божией благодати; тело является реальным символом человека; и, наконец, «да», произносимое во время бракосочетания, есть реальный символ добровольного согласия любящих связать себя узами. Согласно Ранеру, в полной мере подобное понимание символа проявляется в теологии, а потому «всякая теология несовершенна, пока не является теологией символа, теологией проявления (*Erscheinung*) и выражения (*Ausdrucks*), самоданности (*Selbstgegebenheit*) в том, что было учреждено как иное». Символ — это реальность, которая конституируется символизируемым, которая обнаруживает и *возвещает* символизируемое; это реальность, которая исполнена символизируемого, будучи его конкретным здесь-бытием (*Da-sein*). Лексика Ранера здесь свидетельствует о том, что он задействует категории из философии Гуссерля и Хайдеггера и прилагает их к евангельскому богословию, замечая, что, если теологии символической реальности суждено быть написанной, то христология, как учение о воплощении Слова, составит в ней центральную главу. Человечество Христа есть проявление (*Erscheinung*) самого Логоса, Его *реальный* символ (*Realsymbol*). Как Сын Отца, Логос в своем человечестве поистине является «открывающим» (*offenbarende*), делая Открытое присутствующим, Он — символ, в котором Отец высказывает себя миру.

В статье утверждается, что теология символа у К. Ранера и Г. Форгримлера обнаруживает типологическое сходство с учением о сакральных символах в позднем неоплатонизме и в *Ареопагитском корпусе*. Отмечено, что исторически богословие символа Ранера, представляет собой католическую реакцию на протестантское богословие символа П. Тиллиха, снижавшего онтологический статус культовых символов. Отмечено, что сам Ранер не ассоциировал свою теологию символа с таковой у неоплатоников. Ее теоретические основания имеют соответствия в философии духа Гегеля, в феноменологии Гуссерля и Хайдеггера, в «Философии символических форм» Кассирера и т. д. Тем не менее, в литературе, которую цитирует Ранер, имеются прямые отсылки и к неоплатоникам.

Г. Форгримлер сравнивает концепцию реального символа Ранера с представлением Гегеля об экстерииоризации понятия, которое по своей природе стремится «манифестировать себя». По Форгримлеру первичным случаем такой экстерииоризации является «человеческое тело и телесные действия, исполняемые с таким личным отношением, как любовь, вера или

ненависть». Отмечено, что Форгримлер иллюстрирует свою мысль примерами сугубо неоплатонических конструкций, хотя и не объявляет об этом. Например, когда история божественного домостроительства описывается в рамках базовой метафизической триады неоплатонизма «пребывание — выхождение — возвращение», Форгримлер именует это «специфически католическим пониманием», а его рассуждения о «религии Древнего Египта», и конкретно, об изображениях египетских богов, в которые бог вселялся и в которых присутствовал, кажутся почерпнутыми из сочинения неоплатоника Ямвлиха *О египетских таинствах*, хотя излагаются в разделе «Принцип таинств в иудео-христианской традиции». Статья завершается выводом, что неоплатоническое и Ареопагитское учения о символе вполне могли бы предоставить теоретическое обоснование для теологии символа К. Ранера и следующего за ним Г. Форгримлера

В работе С. В. Месяц «Есть ли ипостась у Первоначала? К истории понятия *ипостась* в платоновской традиции и христианском богословии» прослеживается история использования термина «ипостась» применительно к высшему бытию. Отмечено, что, хотя обыкновенно три уровня неоплатонической триады «Единое, Ум, Душа» именуется «тремя начальными ипостасями», сами неоплатоники не прилагали этот термин к Единому. Например, Плотин утверждал, что Единое превышает ипостась. Также и Порфирий не включал первое начало в число «целостных и совершенных ипостасей». Указано, что для большинства неоплатоников категория «ипостась» всегда несла на себе оттенок причинности, произведенности, зависимости от более высокого начала. «Ипостасями» могли называться только проявления, реализации Единого в ином, то есть Ум, Душа и Космос, но никак не само Единое. Тем не менее, традиция истолковывать неоплатоническую триаду в терминах трех ипостасей сложилась уже в Античности. Начало ее можно отнести к IV в. н.э., когда ведущие христианские богословы начали использовать термин «ипостась» с целью подчеркнуть самостоятельное и независимое друг от друга существование лиц Троицы. Евсевий Кесарийский, Кирилл Александрийский, Августин и другие сторонники теории трех ипостасей обнаруживали близкие параллели между собственным пониманием Троицы и метафизической триадой у современных им языческих философов — Нумения Апамейского, Плотина и Порфирия. При этом они интерпретировали взгляды неоплатоников в привычных для себя терминах, называя ипостасями не только следствия и проявления Первоначала, но и его само. Впоследствии, под влиянием этой христианской интерпретации оказались уже сами неоплатоники. Так, в сочинениях Прокла можно встретить ряд мест, где ипостась приписывается, в том числе, и Единому. Отмечено, что в неоплатонизме V–VI вв. «ипостась» становится гораздо более широким онтологическим понятием, чем традиционные для греческой философии «бытие» и «сущность»; она

включает в себя целый ряд объектов, которые, хотя и не являются умопостигаемыми, все равно каким-то образом существуют. Такое изменение онтологической терминологии указывает на то, что произведенность, причиненность, зависимость от производящей причины становятся новым определением бытия, которое сближает друг с другом философскую и христианскую мысль Поздней Античности.

В работе В. В. Петрова «Ὑπάρχω и ὑφίστημι в *О трудностях* Максима Исповедника» исследуется семантика глаголов ὑπάρχω и ὑφίστημι (а также их дериватов), когда они задействуются в онтологическом дискурсе: применительно к Богу вообще, к Троице, дифференцируемой в отношении своих ипостасей, применительно к Логосу (второй божественной ипостаси), к логосам сущих, к тварному бытию, к сфере чисел и пр.

Отмечено, что дериваты от ὑπάρχω используются в *Трудностях* почти две сотни раз. При этом оппозиции Бог / тварный мир отвечает лексическая пара ὑπάρχω / ὑφίστημι. В отношении Бога ὑπαρξίς используется также в эпистемологическом контексте, традиция употребления которого восходит к Филону Александрийскому, согласно которому можно познать не что такое Бог, но только факт Его существования (ὑπαρξίς). Применительно к паре «божественная сущность / божественные ипостаси» ὑπαρξίς означает бытие вообще, а различие божественных Лиц находит лексическое выражение в причастиях, образованных от ὑφίστημι и его поздних форм ὑφίστάω и ὑφίστάνω. Кроме того, указанный переход представлен у Максима как переход от простого бытия (εἶναι) к бытию-некоторым-образом, к «как-осуществлению» (πῶς ὑφίστάναι). Божественный Логос и сам существует (ὑφιστάς) как божественная Ипостась, и дает существование (ὑφιστῶν) всему тварному. Частные логосы существуют (ὑπάρχουσι) из Логоса и в Нем осуществились (ὑφιστῶτες).

«Осуществление» мира происходит не тогда, когда он возникает в пространстве и времени, но когда Господь «судит» о нем — при изначальном создании логосов мира. На уровне нетварных энергий это происходит при изначальном «осуществлении» логосов мира, на уровне тварного бытия — в момент образования тварного умопостигаемого бытия, т. е. «в веках», но прежде появления времени.

Единичная вещь у Максима почти всегда называется «ипостасью». Отмечено, что ипостась — это обязательно проявление какой-либо общей природы (сущности), она всегда «восуществлена» (ἐνοῦσιον). Тварная ипостась может быть *сложной*, будучи составлена из двух и более природ: например, ипостась «человек» слагается из тела и души, в ипостаси Христа — две природы: «человечество» и «божество». Таким образом, ипостась не только ограничивает, но и соединяет. В пределе она может включить в себя все тварное: в этом случае говорится об ипостаси всех сущих или возникших.

Окачествованное бытие (как-бытие), как правило, возникает при переходе сверху вниз: от простого бытия (ὑπάρξις) — к особенному (ὑπόστασις). Но возможен и обратный процесс: тварь, которая уже осуществилась онтологически, актуализовавшись в становлении, затем благодатно «осуществляется» в Боге. Подобное укоренение её в Боге рассматривается как ипостазирование в Нем. В работе постулируется, что ипостась у Максима может быть не только данностью, но и заданностью: целью тварного бытия является осуществление (τὸ ὑλοσῆναι) в Боге, обретение в Нем благодатного «как»-бытия (πῶς εἶναι). Новое, экзистенциальное, значение ὑπόστασις (= «ипостазирование») и ὑπάρξις могут приобретать и в отношении мира как целого. Совершается путь от исходной мировой ипостаси сущих, которая есть онтологическая данность и аналог сущности, к ипостаси как экзистенциальному существованию (ὑπάρξις) в виде «как»-бытия, а именно бытия, собранного воедино, существующего уже не по природе, а по благодати. Это существование, достигшее или могущее достигнуть «ипостазирования в Боге». В *Приложении* к статье рассматриваются примеры использования ὑπάρχω и ὑφίστημι в предшествующей Максиму традиции. На примере Прокла подтверждается тезис о том, что метафизика неоплатонизма не является онтологией сущности: ὑπάρξις у Прокла охватывает гораздо большую область, чем бытие или сущее в строгом платоновском или аристотелевском смысле. Например, может существовать не сущее (которое превышает сущее). То же самое относится и к глаголу ὑφίστημι, который может прилагаться у Прокла к генадам и богам, превышающим сущее. Указано на типологическое сходство между описанием генад у Прокла и описанием божественных логосов у Максима Исповедника: и те, и другие «осуществляются», то есть получают некий модус существования, но речь не идет об обретении ими того вида бытия, которое имеется у умопостигаемого (собственно сущего) и чувственного.

В статье В. В. Петрова «Трансформация античной онтологии в “Ареопагитском корпусе” и у Максима Исповедника» обсуждается изменение античной философской модели в христианском платонизме Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, а именно изменение онтологического и аксиологического статуса чувственного и умопостигаемого бытия, включая баланс между ними. Античные платоники, как следующие им платоники христианские (например, Ориген и Григорий Нисский) подчеркивали, что чувственная реальность в онтологическом и эпистемологическом плане ущербна, будучи слабым подобием истинного бытия. Отмечено, что в *Ареопагитиках* статус сакральных чувственных объектов существенно повышается. Такие объекты понимаются как видимые символы невидимой умопостигаемой реальности, *сущностно* причастные этой реальности, которая сама присутствует в них. Тенденция к уравниванию их онтологического статуса характерна для особого рода «богослужебной метафизики»,

обнаруживаемой у нескольких зависящих друг от друга авторов. Показано, что сочинение *О жертвоприношении и магии* Прокла представляет собой своего рода языческий аналог *Церковной иерархии* Дионисия. При теоретическом обосновании принципов священнодействия Прокл исходит из принципа всеобщей симпатии, согласно которому земное отражается в небесном, а небесное — в земном, и искомую связь требуется актуализовать в священнодействии. На текстуальных примерах демонстрируется, что указанный принцип был творчески усвоен Дионисием и применен к описанию христианского богослужения. Представление о чувственном бытии как не только отражающем в себе умопостигаемое, но сущностно несущем его в себе, получает дальнейшее развитие у Максима Исповедника. Отмечено, что Максим не только развивает идею взаимоотражения умопостигаемого прототипа и чувственного образа, но даже усиливает её, толкуя в духе учения о совершенной перихорезе, достигаемой в ипостасном соединении. Для Максима речь идет уже не только о сакральных объектах. Он распространяет этот принцип на весь мир: умный мир целиком проявляется в целом чувственном мире, отпечатываясь в символических формах, а чувственный мир целиком существует в целом умном мире, посредством логосов упрощаясь умом в знании.

Рассмотрены метафизические последствия введения Максимом в свою систему божественных логосов. Логосы сущего выделены в особый слой реальности, обособленный от умопостигаемого и чувственного бытия. Рассматриваются философские апории, возникающие в системе Максима из-за введения логосов сущего как третьего, дополнительного уровня реальности. Хотя логос принадлежит божественной природе, функционально он представляет собой мостик между божественной реальностью и реальностью тварной. С одной стороны, логосы, являясь нетварным бытием, не тождественны сущностям вещей или «видам», с другой, в ряде случаев Максим сближает их с тварной сущностью.

Отмечено, что закономерным следствием трансформации метафизических координат у Максима является его видение проблемы универсалий: в ряде случаев он постулирует онтологическую взаимодополнительность и взаимозависимость общего и частного, которые теперь имеют общее основание в виде нетварных логосов сущего. Составляя пару, общее и частное представляют собой части, конституирующие единое целое: элементы пары могут лишь мыслиться существующими самостоятельно, но актуально они являются полюсами единой ипостаси.

Работа Йозефа Матулы «Фома Аквинский и его критика учения Авемпаче об уме» посвящена проводимой Аквинатом критики учения Авемпаче о тождестве воображения и ума и его опровержению теории Авемпаче о *coniunctio* или *continuatio*, согласно которой предельное счастье человека состоит в познании отделённых субстанций. Рассмотрены

следующие доводы Аквината против учения Авампахе о воображении. Во-первых, воображение — это телесная способность, общая у человека с животными; напротив, ума животные лишены. Второе: движитель (*movens*) не тождествен движимому (*motum*). Процесс познания может быть описан следующим образом: чувственные вещи (*sensibilia*) движут ощущение, в котором возникают чувственные образы, а последние движут пассивный ум (*intellectus possibilis*), находящийся в воображающей части души. Ум оперирует образами, которые предоставляет воображение, и если бы он совпадал с воображением, то оперировал бы образами, которые сам себе предоставляет: движитель совпал бы с движимым. Кроме того, воображение оперирует только телесным и единичным, тогда как ум может постигать универсалии и бестелесное. Третье: действия ума не возникают вследствие действия некоего телесного органа, как это происходит в случае воображения.

Кроме того, Аквинат спорит с Фемистием, Теофрастом и Аверроэсом, которые полагали, что пассивный и активный умы суть один вечный ум, общий для всех людей. Напротив, возражает Аквинат, для ума, когда он соединен с теленным телом, невозможно постигать что-либо в отсутствие *conversio ad phantasmata* (обращения к чувственным образам), а это неизбежно ведет к индивидуации. Принятие положений об индивидуальности ума связано у Аквината с важными выводами в этической сфере (постулирование индивидуальных наград и наказаний) и эсхатологии (бессмертие и нетленность души).

Авампахе был одним из главных выразителей учения о соединении (*continuatio* или *coniunctio*) души с отделённым умом, посредством которого душа достигает совершенства и окончательного счастья. Подобное соединение равносильно единству со сферой божественного, оно открывает человеку сокровенные тайны вселенной. В нем человек достигает совершенства и счастья. Аквинат критикует мнение Авампахе, согласно которому предельным счастьем для человека является познание отделённых субстанций, и представление, что душа человека в её нынешнем состоянии может познавать нематериальные субстанции, как они есть. Согласно Авампахе, если *intellectus agens* (актуальный, деятельный ум) создаст совершенное соединение с человеком, тот сможет постигать нематериальные сущности подобно тому, как *intellectus possibilis* (потенциальный, претерпевающий ум) постигает материальные вещи. Аквинат возражает, говоря, что соединение с *intellectus agens* не гарантирует познания нематериальных субстанций, поскольку он, как и *intellectus possibilis*, направлен на телесные объекты.

Авампахе считал, что человек посредством занятий умозрительными науками и, исходя из вещей, которые он знает посредством чувственных образов, может прийти к познанию отделённых субстанций. Аквинат отно-

сится к этому подходу скептически и вслед за Аристотелем указывает на невозможность полностью элиминировать ощущения и чувственные образы. В умозрительных науках человек может познавать только те вещи, что находятся в пределах естественно познаваемых начал. По Аквинату человек не может знать *сущность* отделённых субстанций, поскольку он постигает, отправляясь от ощущений и чувственных образов. Он способен достичь лишь знания того, что отделённые субстанции *существуют*.

Авемпаче следует Аристотелю, когда полагает, что предельным 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 достигают «чтойностного» знания отделённых субстанций или Бога. Познание нематериальных субстанций и субстанции Бога возможно только при поддержке Божией благодати, когда ум получает свет и просвещение посредством сверхъестественного устройства (*dispositio supernaturalis*). Чем более ум поддается свету благодати (*lumen gloriae*), тем совершеннее становится его созерцание субстанции Бога. Но в любом случае, по мнению Аквината, человеку не способен обойтись без образности при постижении того, что ему божественно открывается. Здесь Аквинат следует учению Дионисия Ареопагита, согласно которому божественный свет окутан рядом священных завес и явлен в мире посредством чувственных образов, служащих уму человека подспорьем при обращении к высшему бытию.

Работа М. С. Петровой «Марциан Капелла: жизнь, сочинение и философские представления» посвящена реконструкции биографии латинского литератора и платоника Марциана Капеллы, уточнению даты создания им трактата *De nuptiis* и его философских взглядов. На основании анализа просопографического и доктринального материала предлагается отнести датировку *De nuptiis* к периоду с 460 по 480 гг.

Предложена реконструкция биографии Марциана, согласно которой он родился в Карфагене ок. 420 / 5 г. Его полное имя — Марциан Минней Феликс Капелла. В Карфагене Марциан провел часть своей жизни и, по видимому, получил хорошее образование. Марциан не занимал высоких постов и не имел титула. Его занятия были связаны с юриспруденцией и преподаванием грамматики. Возможно, на каком-то этапе своей жизни он совмещал оба вида деятельности.

В специальном разделе реконструируется система воззрений, лежащая в основе философско-религиозного учения *De nuptiis*. Указано на параллели с *Халдейскими оракулами*. В частности, высший принцип именуется им «единожды запредельным» и отождествляется с отчим Умом, а «дважды запредельное» — это второй Ум, порождающий душу. Первое начало недоступно даже знанию богов. Оно превосходит премирные блаженства и представляет собой мир эмпирия и источник огня. Ассоциируе-

мое с «глубиной», оно троично и проявляется как Отец, Сила и Ум. Второе начало есть единство во множестве. Его персонификациями являются различные боги: Юпитер — священный ум, отождествляемый с монадой и причиной умных форм; Афина — вершина рассуждения и священный ум богов и людей, ум мира и сфера огненного эфира; Солнце — занимающее срединное место в мире, являющееся «источником ума», отцом ума, «первым отпрыском» и ликом отца; Меркурий — рассудочный ум, наполняющий разумением вселенную. Второе начало также играет роль вместилища идей, сообразно которым творец наделил формами видимый мир. Рассматривается и демонология *De nuptiis*, в основном соответствующая воззрениям среднего платонизма.

В части, касающейся психологического учения Марциана, показано, что основу его составляет учение об обожении, которого удостоиваются добродетельные. Прочие души обречены на вечные мучения в Перифлегетоне. Обожение достигается через процесс очищения души. Душа возносится на небо на колеснице, которую влечет ввысь четверица персонифицированных качеств — Работа, Любовь, Забота и Бдительность.

Применительно к ранней судьбе сочинения указано, что в V–VI вв. книга Марциана служила учебником в Северной Африке, Италии, Галлии и Испании. Она была известна Фульгенцию, Драконтию, Григорию Турскому, Кассиодору, Исидору Севильскому. Влияние *De nuptiis* различимо в *Гесперийских речениях*. Три комментария на нее оставили каролингские авторы IX–X вв.: Мартин Скотт (?), Иоанн Скотт (Эриугена) и зависящий от последнего Ремигий. В XII в. текст Марциана оказал влияние на Гийома из Конша и Бернарда Сильвестра.

В статье А. В. Серегина «Ориген платоник и Ориген христианин» детально исследуется более трех веков дебатированный в науке вопрос о том, являются ли платоник Ориген (ученик Аммония и соученик Плотина) и знаменитый христианский богослов Ориген одним и тем же лицом, или речь в источниках идет о разных людях. В связи с этим анализируются упоминания об Оригене-платонике у Порфирия, Лонгина Прокла, Гиерокла и Евнапия. Обсуждаются методологические трудности, с которыми сталкивается гипотеза унитаристов (тех, кто полагает, что существовал только один Ориген). Показано, что ряд данных, которые приводит Порфирий, трудно согласовать с биографией христианского мыслителя. Отмечено, что в текстах Порфирия невозможно найти позитивных данных, которые сами подталкивали бы к отождествлению двух Оригенов. Помимо хронологических проблем, унитаристская интерпретация сталкивается с неразрешимой трудностью: свидетельство о малом количестве сочинений у Оригена-платоника явно противоречит общеизвестной творческой плодовитости Оригена-христианина. Делается вывод, что если с хронологическими нестыковками унитаризм при определенных допущениях еще может

справиться, то трудность, указанная последней, остается неразрешимой. Таким образом, унитаризм приходится обосновывать не *исходя из* текста Порфирия, а *вопреки* ему.

На основании сохранившихся доксографических свидетельств обсуждаются доктринальные различия между учениями обоих Оригенов. Так, Ориген-платоник однозначно высказывался против концепции трансцендентного Единого, находящегося по ту сторону ума и сущности, полагая, что на вершине метафизической иерархии находится Ум, как истинно сущее. Ориген-христианин не исключал возможности рассматривать Бога Отца как трансцендентное Божество, находящееся по ту сторону ума и сущности. Различается и отношение обоих Оригенов к Гомеру. В сохранившемся фрагменте Ориген-платоник выступает в роли яркого защитника Гомера, тогда как Ориген-христианин относился к Гомеру неоднозначно: признавая его величие как поэта, он осуждал аморальность рассказанных им мифов. Анализ демонологии также выявляет различия. Ориген-платоник признавал существование как хороших, так и плохих демонов, тогда как для Оригена-христианина демоны могут быть только злыми. Таким образом, свидетельства фрагментов относящихся к Оригену-платонику дают дополнительные аргументы в пользу концепции «двух Оригенов», и, в целом, последняя является более предпочтительной.

В работе Эмманюэля Фалька «Феноменологическая практика и средневековая философия» говорится о том, что сегодня уже недостаточно отыскивать средневековые истоки феноменологической мысли. Следует *феноменологически мыслить* саму средневековую философию, *видеть* то, что «видели» сами средневековые авторы. Подобная феноменологическая практика в отношении средневековой философии плодотворна для средневекового корпуса сочинений потому, что находится в нем то, что там всегда содержалось, но не было увидено, а для феноменологии потому, что та еще раз подтверждает свою эффективность.

В русле указанного подхода во второй части работы предпринимается попытка феноменологического прочтения отдельных положений учения христианского платоника Иоанна Скотта (Эриугены), поскольку «*теологии* есть что сказать *феноменологии* по поводу видимости и проявления». Теофанический подход Иоанна Скотта рассматривается в исследовании как христианский вариант феноменологии. Указано, что предпринимаемая Иоанном Скоттом «феноменологическая» расшифровка греческого термина «теофания» как θεοῦ φανία (явление Бога) предвосхищает феноменологические разработки Хайдеггера, схожим образом определявшего «феномен» в *Sein und Zeit* (§ 7). По мнению автора, это позволяет решить ряд трудностей. Например, в том, что касается отношения Бога к миру, различие между *отождествлением* и *выражением* позволяет снять проблему пантеизма, приписываемого Иоанну Скотту. А теофанический модус пред-

ставления божественного позволяет Иоанну Скотту сохранить *близость* человека Богу там, где Дионисий Ареопагит в своем апофатизме всегда сохранял *дистанцию*.

Утверждается, что апофатическое богословие *Ареопагитик* — это все равно «путь превосходства» (*via eminentiae*). Поэтому у Дионисия сохраняется опасность того, чтобы считать «запредельное всякому и отрицанию, и утверждению» (τὸ ὑπὲρ πάντων καὶ θεῶν καὶ ἀφαιρέσιν) всё тем же модусом онтологического полагания, пусть и преодолеваемого. Напротив, Эриугена настолько радикализирует представление о трансценденности Бога, что приравнивает Его к чистому Ничто (по превосходству). Такой подход, при котором превосходство само впадает в ничто, в статье именуется «ничтожением превосходства». Когда Бог обозначается как «Ничто», Его превосходство заключается в том, чтобы *не* быть согласно обычному модусу (*modalité*) сущих. *Ничтожение превосходства* у Эриугены равносильно тому, что речь идет уже не только о преодолении всякого онтологического полагания, но о том, чтобы в отношении «запредельного сущности» мыслить радикально «иначе, чем бытие» (*autrement qu'être*).

В качестве характерной особенности теологии Иоанна Скотта указан её *мета-онтологизм*: Эриугена постулирует невозможность *овещения* Бога и человека. Бог в отношении себя не знает, *что* Он такое есть, поскольку Он не есть *что*. Ничтойность (*néantité*) Бога, обретенная посредством ничтожения (*néantisation*) пути превосходства, ведет к невозможности полагания применительно к Нему какой бы то ни было «чтойности». Таким образом, Эриугеной предполагается радикально не-вещный (*non chosique*) статус божественного бытия. Иоанн Скотт практикует почти феноменологическую редукцию Бога, которая «приостанавливает» или «ставит в скобки» само Его существование в форме *quid*.

Утверждается, что непознаваемость Бога, утверждаемая у Дионисия по *эпистемологическим* причинам, по-прежнему удерживает его апофатическое богословие в сфере дискурса или понятия (λόγος), тогда как у Эриугены, напротив, незнание Бога по *онтологическим* причинам привлекает это богословие на сторону проявления, представляя Бога в модусе деонтологизации. Таким образом, указанная «редукция» Бога делает из Иоанна Скотта одного из первых феноменологов в теологии.

Негативность Бога распространяется у Иоанна Скотта на человека, сущность которого тоже непознаваема. Однако в противоположность феноменологии Хайдеггера у Эриугены человек обретает это не-бытие-сущим (*non-étantité*) своей человечности не *сам по себе*, но получает её от Бога.

Трансцендирование бытия посредством ничтожения превосходства и борьба против всякой формы овещения (*réification*) божественного приводят Иоанна Скотта, как Аристотеля и Хайдеггера, к «апофатическому»

модусу речи, выявляющему и *раскрывающему* вещь ($\acute{\alpha}\lambda\omicron\text{-}\phi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$). Таким образом, *апофатика* Дионисия Ареопагита (выход за пределы речи, $\acute{\alpha}\lambda\omicron\text{-}\phi\acute{\alpha}\nu\alpha\iota$) видоизменяется и преобразуется *апофантикой* Эриугены (прохождение сквозь явленное, $\acute{\alpha}\lambda\omicron\text{-}\phi\alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$). Акт речи остается для Иоанна Скотта «словно бы одеянием» (*veluti quibusdam vestimentis*), которое «раскрывает» и «проявляет» (*manifestare*), при этом скрывая. Если Дионисий высвобождает Бога через устранение того, чем Тот не является, то Эриугена «раз-облачает» (*dé-voilement*) Его, демонстрируя то, что Тот позволяет в Себе видеть, и одновременно скрывая Его.

Анализируются особенности феноменологического подхода Иоанна Скотта. Согласно Эриугене, пророк Исайя, видевший «Господа сидящего», воспринимал Господа не таким, каков Тот *есть*, но исключительно в той *модальности*, в которой Тот показывал ему Себя. Таким образом, модальность имеет большее значение, чем метафизическое определение Бога через его Сущность: божественные кинестезы, т. е. «движения Его явленности», дают Богу больше бытия, чем Его сущность, т. е. определенность Его чтойности.

Применительно к философской антропологии Эриугены в статье вводится понятие «теофанического» человека. Согласно Иоанну Скотту, человек должен обладать *способностью* феноменализировать в себе (*in se*) и посредством себя (*ex seipso*) божественное. Этот императив рассматривается в космической перспективе: «явление неявленного» (*non apparentis apparitio*) совершается в человеке и вообще во всех в разумных тварях. Ангелы и человеческие души становятся «восприимлющими очагами» теофании и даже сами *суть* «теофании» (*theophaniae sunt*). Для человека Бог всегда есть Тот, кто проявляет *Себя*, и при этом не в Себе самом, но исключительно *через теофании*. Говоря словами самого Эриугены: «Он явится в своих *теофаниях*... *Теофании же суть все твари* видимые и невидимые, через которые и в которых Бог часто являлся, является и будет являться».

Бог дает себя как «теофанического» лишь в той степени, в какой человек становится «антропофаническим», становясь условием возникновения всякой феноменальности. Таким образом, у Иоанна Скотта Бог-феномен не остается далеким и невидимым, как в неоплатонизме, но, напротив, погружается в самую видимость, включая встречу «лицом к лицу» с преображенной плотью.

Публикуются три беседы со специалистами в области античного и христианского платонизма — представителями французской научной школы. Исследователь Иоанна Скотта и издатель его сочинений Эдуард Жоно вспоминает о своем пути в науке, о годах обучения в Григорианском университете, Сорбонне, Практической школе высших знаний, о работе в Национальном Центре научных исследований, в Понтификальном институте

(Торонто), о своих учителях и коллегах. Жоно рассказывает об эриугеновских исследованиях и объясняет принципы предпринятого им критического издания трактата Иоанна Скотта *Перифьюсеон*, в результате которого текст, до той поры воспринимавшийся монолитным целым, предстал в виде совокупности четырех слоев-редакций, последняя из которых представляет собой позднейшую неавторизованную правку, целью которой было сглаживание острых углов и неортодоксальных моментов учения Эриугены.

Люк Бриссон, знаток античной философии, переводчик Платона, Плотина, Порфирия, рассказывает о своей научной карьере, различных направлениях и школах в области изучения античного платонизма второй половины XX – начала XXI веков, говорит о специфике научной работы в Национальном центре научных исследований (CNRS). Бриссон делится своим пониманием важнейших фигур в истории платоновской традиции — Платона, Плотина, Ямвлиха, Прокла; обсуждает глубинную связь античного философского дискурса с религиозными и мифологическими интуициями.

Ален Сегон — филолог-классик, переводчик античных текстов, историк науки и многолетний директор издательства Les Belles Lettres — рассуждает об Александре Койре, о взаимосвязи платонизма и естественных наук, о своих занятиях античным неоплатонизмом (Проклом, Марином, Порфирием, Сирианом, Филопоном, Дамаскием) и историей астрономии (Тихо Браге, Кеплер, Коперник). Сегон также рассказывает о своем учителе — Андре-Жане Фестюжьере, его отношении к религии античной и христианской, о его работе по переводу и комментированию «Герметического корпуса» и сочинений Прокла, памятников христианской агиографии.

Статья В. В. Петрова «Платон и его диалоги в текстах Сигизмунда Кржижановского» посвящена выделению «платоновских» тем в корпусе сочинений Сигизмунда Доминиковича Кржижановского (1887–1950), а также их анализу. Соответствующие фрагменты интерпретируются в контексте русской философии и университетской науки периода 1900–1920 гг. Привлекаются к рассмотрению работы и мнения таких авторитетных для Кржижановского мыслителей, как В. С. Соловьев, В. Ф. Эрн, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. И. Иванов. Учитывается посвященная Платону историко-философская литература того времени, включая книги А. Н. Гилярова, Н. Е. Скворцова, Н. Я. Грота, В. Виндельбанда. Выделено четыре модуля присутствия Платона и его теорий у Кржижановского: 1) знание Кржижановским доксографических сведений о Платоне; 2) прямое обращение Кржижановского к Платону, его диалогам и отдельным теориям; 3) использование им 6-томного собрания сочинений Платона в переводе и комментариях В. Н. Карпова; 4) творческая переработка Кржижановским платоновских идей, мифов и образов в художественной прозе. В работе рассматриваются первые три модуля. Изучается вопрос об особенностях цитирования источников у Кржижановского; о том, какие темы инспири-

рованы у него непосредственным чтением Платона, а какие почерпнуты из работ современников. Фрагменты, в которых говорится о Платоне или упоминается о его концепциях, сгруппированы согласно соответствующим платоновским диалогам. Демонстрируется знание Кржижановским диалогов *Федон*, *Государство*, *Тимей*, *Пир*, *Федр*, *Теэтет*, *Софист*. Специальный раздел посвящен использованию Кржижановским собрания сочинений Платона в 6 томах, переведенных и откомментированных профессором Санкт-Петербургской духовной академии Василием Николаевичем Карповым (1798–1867). Показано, что Кржижановский, внимательно читавший «карповский» шеститомник Платона в юности, спустя долгие годы не только хорошо помнил собственно диалоги Платона, но также и постраничные примечания В. Н. Карпова к переводу, инкорпорируя некоторые из них в свои теоретические сочинения.

Заключительный раздел книги составляют переводы философской классики. Публикуется комментарий Плутарха Херонейского к учению о происхождении души в платоновском *Тимее* (пер. Н. П. Волковой), представляющий текст периода среднего платонизма. За ним следует трактат Порфирия *Подступы к умопостижаемому* (пер. С. В. Месяц), являющийся замечательным по отточенности мысли сводом неоплатонических принципов, изложенных в форме коротких тезисов. Наконец, *Комментарий на 'Евангелие от Матфея'* Оригена (пер. А. В. Серегина) предлагает яркий образец александрийского экзегетического метода.

Мы надеемся, что материалы, составившие этот сборник, послужат углублению понимания платонизма — важнейшей и влиятельнейшей из философских традиций.

В. В. ПЕТРОВ

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 συνθήματα 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 Ἐπίταξις and ὑπόστασις 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 умопостигаемому*), книги 10–11 *Комментария на 'Евангелие от Матфея'* Оригена.
