

*Д. С. Курдыбайло**

**ЗВУК, СЛУХ И МАГИЧЕСКОЕ ИМЯ
В АНТИЧНОМ НЕОПЛАТОНИЗМЕ
ЧАСТЬ 1: УЧЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ И ЕГО РЕЦЕПЦИЯ****

Ранняя александрийская традиция, как христианская, так и языческая, отличается особым вниманием к магическим свойствам имени и слова вообще. Считавшиеся традиционными модели платоновского «Кратила», трактата Аристотеля «Об истолковании» и стоическое учение о языке пересматриваются. Одна из главных тем, возникающая в это время — возможность взаимодействия человека с миром богов и умопостигаемых сущностей, которая в непосредственном виде с трудом согласуется с платонической метафизикой. Традиция античного неоплатонизма на пути от Плотина до Прокла и Аммония Гермия пытается согласовать аристотелевскую конвенциональную модель языка с натуралистическим пониманием имени, засвидетельствованном в «Кратиле» и тесно связанным с учением о теургии. Античные исследования природы имени и слова тесно связаны с представлениями о речи и слухе. Они также наследуются от Аристотеля, и их неоплатоническая интерпретация обуславливает развитие учения о материальной стороне слова, то есть его физическом, анатомо-физиологическом и фонетическом аспектах.

Ключевые слова: слово, звук, имя, Аристотель, Плотин, Прокл Диадок, Аммоний Гермий, философия языка.

Dmitry Kurdybaylo

*SOUND, HEARING AND MAGIC NAMES IN ANCIENT NEOPLATONISM
PART 1: ARISTOTLE'S DOCTRINE AND HERITAGE*

Both Christian theologians and pagan philosophers of early Alexandrian tradition (2–4 cent. AD) took great pains to substantiate magic efficacy of names and speech. Linguistic conceptions of Plato's Cratylus, Aristotelian De interpretatione and that of Stoics were

* Курдыбайло Дмитрий Сергеевич, канд. филос. наук, научный сотрудник, НИУ «Высшая школа экономики»; старший научный сотрудник, РГПУ им. А. И. Герцена; старший научный сотрудник, БФУ им. Иммануила Канта; theoreo@ya.ru

** Исследование выполнено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 21-011-44078 «Слово Бога и Книга Природы в фокусе человеческого познания (Взаимодействие христианской теологии и науки на разных исторических этапах)».

reconsidered. One of the major difficulties of that time was the possibility for a human to communicate with gods and the intellectual realm, which hardly agrees with Platonic metaphysics. Ancient Neoplatonists, from Plotinus to Proclus to Ammonius, developed a doctrine harmonizing Aristotle's linguistic conventionalism with the naturalistic approach of the Cratylus, which was essential for the Neoplatonic theurgy. The study of names and naming involved the scrutiny of human speech and hearing, including both the Aristotelian heritage and its Neoplatonic interpretation. As a result, they account for material properties of speech and word, especially their physical, anatomical, and phonetical aspects.

Keywords: word, sound, name, Aristotle, Proclus Lycius, Ammonius Hermiae, philosophy of language.

Позднеантичная грекоязычная культура в III–IV веках переживает острое усиление интереса к мистериальной, теургической стороне жизни человека. Происходит это как в христианстве (в первую очередь александрийском), так и в языческом неоплатонизме. Ориген и Ямвлих — два в высшей степени непохожих мыслителя, но их объединяет то, что можно назвать «мистическим реализмом» [25; 33, p. 213–226]. Особенный интерес для них представляют язык, слово и священные имена: и христианский богослов, и основатель теургического неоплатонизма настаивали на том, что фонетический строй слова и его непосредственное звучание могут обладать самостоятельной действенной силой, независимо от смысла и значения слова [18; 4]. Ориген утверждает, что по меньшей мере для некоторых слов

не в самих предметах, обозначаемых именами, а в свойствах и особенностях звуков (φωνῶν) заключается та внутренняя сила, которая производит то или иное действие (*Contra Celsum* 1.25.33–35 [23, p. 142; 7, с. 438]).

Ориген рассуждает о силе божественных имен, об их непереводаемости на другие языки (*Contra Celsum* 1.25.28–43), о том, что они действуют на злых духов, даже когда произносятся людьми, не понимающими смысл произносимого (*Contra Celsum* 4.35.15–21 [24, p. 272]). Подобным образом и Ямвлих говорит о нежелательности перевода священных имен на другие языки и об особой действенности имен, которые нам кажутся «ничего не значащими» (*De myst.* 7.5.1–14 [20, p. 298]). Но как и почему священные имена обладают такими свойствами, где граница между ними и обычными словами (и есть ли она вообще)? Эти и многие сопутствующие вопросы остаются не разъясненными и у Оригена, и у Ямвлиха.

Чтобы подойти к ответам на эти вопросы, далее я предлагаю реконструкцию онтологической модели магического имени в контексте высокого неоплатонизма, опираясь прежде всего на свидетельства Прокла Диадоха. С одной стороны, Прокл — один из ближайших по времени наследников Ямвлиха, а с другой — наиболее систематический и подробно обосновывающий свои взгляды мыслитель.

Неоплатоническая рецепция учения Аристотеля о звуке и слове Аристотель о слове, речи и слухе

И Ориген, и Прокл описывают свои взгляды на природу имени, слова и языка в противопоставлении модели Аристотеля, которая на протяжении

веков приобрела значительный авторитет и при этом исключала какие-либо свойства слова, выходящие за границы человеческой коммуникации (Orig. *Contra Celsum* 1.24.9–10; Procl. *in Crat.* § § 36, 47, 49, 58). Строго говоря, конвенциональную модель Аристотель не создал сам, но заимствовал у Демокрита [34, р. 21–22], подробно об этом сообщает Прокл (*in Crat.* 16 [28, р. 6–7]). Однако вне специально лингвистического дискурса начиная уже с поздней античности лингвистический конвенционализм оказался прочно связан с именем Аристотеля.

Исходной точкой для Оригена и Прокла стал трактат Аристотеля «Об истолковании», в начале которого дается следующее определение:

то, что в звукосочетаниях (τὰ ἐν τῇ φωνῇ), — это символы представлений (παθημάτων σύμβολα) в душе, а письма (τὰ γραφόμενα) — [символы] того, что [содержится] в звукосочетаниях. Подобно тому как письма не одни и те же у всех [людей], так и звукосочетания не одни и те же. Однако представления в душе, непосредственные знаки (σημεῖα) которых суть то, что в звукосочетаниях, у всех [людей] одни и те же; точно так же одни и те же и вещи (πράγματα), подобия (ὁμοιώματα) которых суть представления (*De interp.* 16a3–8 [2, с. 93]).

Немного ниже Аристотель подчеркивает, что каждое слово обладает «условленным значением» (φωνῆ σηματικῆ κατὰ συνθήκην, *De interp.* 16a 19), так что имена «имеют значения в силу соглашения, ведь от природы нет никакого имени» (*De interp.* 16a26–27 [2, с. 94]). При этом ни один язык не лучше другого с точки зрения адекватности имени той вещи, которую оно обозначает.

В приведенной цитате Аристотель использует три различных понятия: «символ», «знак» и «подобие». «Подобие» связывает материальный предмет и наше «представление» о нем. Впрочем, греческое λάθημα более корректно перевести как пассивное «претерпевание», «аффект» или «впечатление» — то, что испытывает душа при встрече наших органов чувств с предметом. В итоге λάθημα относится к предмету как его подобие, то есть естественное отображение, формирование которого обусловлено природой человека и потому единообразно для всех. Что касается формирования имен этих «претерпеваний души», то тут имеется возможность большего произвола: носители разных языков используют для их обозначения разные звуки и графические начертания. Произвольно установленное обозначение Аристотель называет «символом», а последний практически отождествляет со «знаком» (это понимание «подобия» было очевидно уже для Аммония Гермия, см.: *in Interp.* 20.1–8 [15]).

Знаковый характер символа у Аристотеля подтверждается и еще одной цитатой: имя возникает, «когда становится символом, ибо членораздельные звуки хотя и выражают что-то, как, например, у животных, но ни один из этих звуков не есть имя» (*De interp.* 16a27–29 [2, с. 94]). Таким образом, пока звукосочетание не становится отчетливым знаком, связанным с определенным смыслом, оно не может быть названо ни именем, ни символом.

В ином месте Аристотель говорит, что «мы вместо вещей используем имена как символы», предполагая, что «то, что происходит с именами, происходит и с вещами, как это происходит со счетными камешками для тех, кто ведет счет» (*Soph. elench.* 165a7–10 [2, с. 536]). Выходит, что связь имени и вещи позволяет

не только познавать предметы и указывать на них, но и в определенном смысле оперировать ими. Символ имеет не только знаковое, но и инструментальное значение — по меньшей мере для ведения теоретического рассуждения.

Семантика слова *σύμβολον* в разных произведениях Аристотеля была прослежена А. А. Тахо-Годи [14, с. 336–338]. Приведем ее краткое заключение: «Принцип дополнительности... проводится Аристотелем повсеместно. И всюду здесь символы то как сами связующие звенья, то как влекомые этой силой противоположные частицы» [14, с. 337]. Если распространить это суждение на соотношение имени и представления о вещи, а также имени и самой вещи, то окажется, что хотя одна вещь (или представление о ней) может иметь много различных имен, каждое из них находится в двусторонней связи с именуемым, не только указывает, но и репрезентирует, в определенных случаях даже замещает его. При этом аристотелевский символ остается по-прежнему установленным «по соглашению» между использующими его людьми [33, с. 82–84].

Для Аристотеля «имя» прежде всего единица языка, в которой он в первую очередь выделяет фонетическую сторону, ее звуковую «оболочку». Тому, как звук возникает и воспринимается слухом, Аристотель посвятил отдельную главу во второй книге «О душе» (*De anima* 2.8; подробнее см. [16] и сноску 1 в [21]). Существуют различные подходы к интерпретации этой главы, вплоть до «спиритуалистического» понимания природы звука (см. [16] и последующие работы М. Burnyeat); однако, на наш взгляд, позиция Аристотеля может быть понята как вполне близкая к современным научным представлениям о звуке. По Аристотелю, звук возникает в результате столкновения двух предметов либо движения или изменения хотя бы одного (*κίνησις τίς*, *De anima* 420b11). Далее звук передается воздушной (*De an.* 419b33–420a2) или водной среде (*De an.* 420a11–14), через которую достигает органа слуха. Сам звук, таким образом, есть особого рода движение среды (*De an.* 420a21–23), которое воспринимается нами благодаря воздуху, заключенному внутри уха, движение которого ограничено барабанной перепонкой (*De an.* 420a13–18).

Что касается голоса и речи, то здесь Аристотель очень краток:

Голос — это удар, который производится воздухом, вдыхаемым душой, находящейся в этих частях, о так называемое дыхательное горло (ведь не всякий звук (*ψόφος*), производимый животным, есть голос (*φωνή*), как мы уже сказали — ибо бывает звук, производимый языком, и при кашле, — а необходимо, чтобы ударяющее было одушевленным существом и чтобы звук сопровождался каким-нибудь представлением (*φαντασίᾳ τινός*), ведь голос есть звук, что-то означающий (*σημαντικὸς γὰρ δὲ τίς ψόφος ἐστὶν ἢ φωνή*)) (Arist. *De anima* 420b27–33 [1, с. 414]).

«Голос» в приведенной цитате — это то же самое *φωνή*, которое переведено как «звукосочетание» в трактате «Об истолковании». Иными словами, здесь «голос» — не столько способность производить звуки, сколько произнесенные слова, имеющие осознанное значение. Таким образом, если следовать Аристотелю, действие произнесенного слова, осуществляется путем его распространения в пространстве физическим образом, подобно любому другому звуку. Отличие голоса от неартикулированных звуков заключается как в смысловой составляющей, так и в способе звукоизвлечения.

Плотин

Обратимся к неоплатоническим прочтениям этой темы. У Плотина есть пространное рассуждение об органах чувств, и в частности о слухе (*Enn.* 4.5.5). В значительной мере он следует логике Аристотеля в трактате «О душе» 2.8: точно так же Плотин видит в звуке колебания воздуха, вызванные «ударом» (πληγή, *Enn.* 4.5.5.15 [26]) тяжелых предметов или чем-либо подобным, способным «выталкивать» воздух (*Enn.* 4.5.5.13, подробнее см. [19]). Однако, когда дело доходит до произнесения осмысленных членораздельных звуков — то есть собственно речи, Плотин ставит вопрос:

в чем будет состоять разница между голосами (τῶν φωνῶν) и другими звуками (τῶν ψόφων)? Ибо медь, ударенная другой медью, создает один звук, а будучи ударена иным — другой, и иное, ударенное иным — иной; однако во всех этих случаях воздух один, один и тот же удар в нем; но различие звуков не состоит только в большей или меньшей их громкости (*Plot. Enn.* 4.5.5.15–19 [9, с. 279]).

Плотин имеет в виду, что удары предметов друг о друга производят звуки не только разной громкости, но и разной высоты, разного тембра. А значит, нельзя сказать, что отличие их от звуков голоса состоит только в громкости или высоте. Далее Плотин показывает, что и тот факт, что звук возникает внутри живого существа, так же не обязательно делает его звуком голоса и произнесенным словом: ведь изнутри нашего тела происходят также и звуки от трения в суставах или при «сгибании костей» (*Enn.* 4.5.5.26).

Выходит, с одной стороны, нельзя формально отличить звук слова от нечленораздельных звуков с точки зрения их физического возникновения и распространения — по крайней мере, Плотин не дает тут никакого ответа (*Enn.* 4.5.5.27–29). С другой стороны, раз сам такой вопрос поставлен, значит, Плотин не удовлетворяет ответ, данный Аристотелем и перипатетической традицией: звучание слова должно отличаться от нечленораздельных звуков не только присутствием значения и связью с «представлением в душе», но и еще чем-то иным, а именно каким-то объективным признаком, благодаря которому слушающий отличает звук слова от неречевых звуков.

В отличие от Аристотеля, Плотин ищет то особенное, что присутствует в звуках слова, отсутствует в прочих звуках и переносится вместе с самим звуком физически. Когда Аристотель говорит о семантическом содержании звука, он апеллирует к производящему звук человеку (только он точно знает о своих представлениях в душе), Плотин же озабочен тем, как слушающий человек идентифицирует среди воспринимаемых звуков слова человеческой речи.

Плотин еще не дает собственного ответа, но он явно не удовлетворен тем ответом, который дает Аристотель.

Прокл Диадок

Прокл Диадок подходит к модели Аристотеля уже с последовательной критикой. Для него звуковая «оболочка» имени не может быть названа произвольно установленным знаком. Прокл соотносит смысловую и фонетическую составляющие имени как форму (точнее, эйдос) и материю. Членораздельный звук произнесенного слова, по Проклу, буквально является материей для

оформляющего ее смысла; то же касается и графической (буквенной) записи слова. В учении о природе имени и слова Прокл занимает позицию последовательного гиломорфизма, по меткому замечанию Дирка Бэлтцли, в большей мере аристотелевскую, чем у самого Аристотеля [30, р. 48].

По Проклу, если каждое имя состоит из эйдоса и материи, то в отношении эйдоса имена установлены согласно природе именуемых вещей (φύσει), а в отношении материи — по соглашению (θέσει, *in Crat.* 10.11–13 [28, р. 4]). Также с эйдетической точки зрения все имена самотождественны (τὰ αὐτὰ πάντα) и имеют единую силу (μίαν δύναμιν), тогда как с точки зрения материи они различаются между собой (*in Crat.* 17.20–22 [28, р. 8]). Говоря о различных именах богини Афины, Прокл говорит, что «одни и те же вещи могут обозначаться разными именами, поскольку звукосочетания (τῶν φωνῶν) суть образы (εἰκόνας) обозначаемых вещей. Так из разного вещества можно изготовить множество изваяний одной и той же сущности» (*Procl. in Tim.* 1.98.31–99.4 [29; 10, с. 146]).

Заметим, что сравнение имен с изваяниями Прокл проводит и в комментарии на «Кратил» (*in Crat.* 51.28–43; 96.1–2), позднее этот образ будет заимствован автором корпуса Ареопагитик (θεωρητικὰ ἀγάλματα, *De div. nom.* 207.8). По словам Дамаския, это сравнение впервые ввел Демокрит: «звучащие изваяния богов» (ἀγάλματα φωνήεντα... τῶν θεῶν, *Damasc. in Phileb.* 24.4).

Анонимный ученик Прокла, записавший комментарий на «Кратил», опровергает утверждение Аристотеля о том, что «всякая речь что-то обозначает не как естественное орудие (ὄργανον), но в силу соглашения» (*De int.* 16b3317a–2). Для Прокла имя, действительно, не возникает в результате действия каких-либо естественных органов (φυσικῶν ὀργάνων). Но поскольку имя всегда что-то обозначает (σημαντικόν ἔστι τίς), нужно различать собственно имя (как означающее, ὄνομα) и произнесенное голосом звукосочетание (φωνή). Действительно, звук производится естественными органами (языком, трахеей, легкими и т. д.), но действие этих органов заключается лишь в том, чтобы облечь имя в материю, тогда как само имя возникает как результат умозрения (διάνοια) Установителя имен (ὀνοματοθέτου, *in Crat.* 49.1–13). Это умозрение устанавливает гармоническое сочетание материи с эйдосом и надлежащей парадигмой (παράδειγμα δεόντως). Здесь «умопостигаемая парадигма» вводится в контексте платоновского «Тимея» (28c3–29b5 ff), где Демиург, созерцая парадигму, создает чувственный космос. Прокл рассматривает Законодателя «Кратила» в аналогии с Демиургом «Тимея» (*Procl. in Crat.* 51.45–49 [28, р. 19]). Возможно, эту аналогию проводил еще Ямвлих [22, р. 23, note 84]).

После того, как имя установлено, диалектик пользуется им как инструментом (ср.: [34, р. 147–154]). И как у любого инструмента есть тот, кто его изготавливает, и тот, кто им пользуется, так происходит и с именем — здесь Прокл полностью повторяет логику платоновского «Кратила» (388ae). Однако, возвращаясь к терминологии Аристотеля, Прокл дополняет: имя если и может быть названо инструментом (ὄργανον), то только для того, кто им пользуется, то есть диалектика, но не для законодателя, для которого оно — произведение его труда. При этом имя — инструмент «естественный», или, в терминах «Кратила», установленный по природе не потому, что он создан законодателем или используется диалектиком, но ввиду того, что само установление име-

ни происходит, когда Установитель имен смотрит на действительные вещи и устанавливает имена в соответствии с их природой; и именно ввиду этого соответствия только и возможно для диалектика использовать имена для «распределения вещей» (Procl. in Crat. 49.1–30).

Исходя из этой модели, тот же ученик Прокла критикует еще одно положение Аристотеля: «...[вещи, установленные] по природе одинаковы для всех, но имена не одни и те же для всех людей, следовательно, имена установлены не по природе». В точности таких слов у Аристотеля нет, но смысл фразы вполне соответствует мысли первых четырех глав трактата «Об истолковании». Ученик Прокла опровергает малую посылку силлогизма: не все, что свойственно человеку по природе, тем самым одинаково для всех людей. Например, у всех людей есть глаза, но цвет глаз у людей может быть разным, то же касается голоса, роста, волос и т. д. Поэтому нужно признать, что единство обусловлено идеальным (эйдетическим) началом, а различие вносится материальной причиной — это верно как для внешних признаков человека, так и для любого из имен (Procl. in Crat. 58.1–11).

Наиболее последовательное изложение учения о соединении эйдоса и материи в имени дается не самим Проклом, а одним из его учеников. В этих рассуждениях фигурируют явные упоминания Аристотеля с критикой его взглядов, построенной на силлогизмах или их опровержении. Эти параграфы, с одной стороны, вполне выражают идеи Прокла, но, с другой стороны, стилистически ближе к текстам Аммония Гермия. Брайан Дьювик рассматривал даже возможность того, что комментарий Прокла на «Кратил» и был записан Аммонием, но счел это маловероятным [31, р. 3].

По сведениям Дамаския, мать Аммония Эдесия была в родстве с Сирианом и едва не стала женой Прокла (*Vita Isidori* 57 [17, р. 158–161]). Не удивительно, что и сам Аммоний входил в круг его близких учеников.

Аммоний Гермий

Аммонию принадлежит комментарий на трактат Аристотеля «Об истолковании», в котором он соединяет учение Прокла об имени и языке с александрийской традицией комментирования Аристотеля. Важные дополнения к уже сказанному сводятся к следующим пунктам

Во-первых, развивая «гиломорфизм» Прокла в учении об именах, Аммоний сравнивает соединение формы и материи в имени с чеканкой монет из металла или изготовлением различных предметов из одного куска дерева. Однако оформление «звуковой материи» происходит с помощью особой способности человека, которую он называет *λεκτικὴ φαντασία*, что можно перевести как «лексическое» или «языковое воображение». Впервые это понятие упоминается в комментарии Прокла на «Кратил» (51.32), но для Прокла оно — только вспомогательный инструмент рассудка (*λογικὴ*), тогда как для Аммония именно «языковое воображение» делает единицы языка не просто звуками, но «символами рассуждений в душе (*ἐν τῇ ψυχῇ διανοήματα*)» (*in Interp.* 22.27–23.2). В особенности он замечает, что звуковая материя, то есть голосовые звуки, взятые отдельно от слов, производятся нашим голосовым аппаратом естественным образом («по природе», *φύσει*), тогда как

соединение их вместе в членораздельное слово производится в соответствии с установленной договоренностью между людьми (κατὰ συνθήκην, *in Interp.* 23.2–3). Вообще говоря, Аммоний не вводит здесь чего-то принципиально нового, но просто делает акцент на тех сюжетах, которые у Прокла остаются второстепенными — это существование имени в психологической сфере человека и универсально-естественный характер физиологии извлечения голосовых звуков. Таким образом, хотя сочетание различных звуков для образования имени имеет условно-договорной характер, но множество звуков, которое способен производить голосовой аппарат человека, имеет природное происхождение (Аммоний приводит в пример глухого от рождения человека, который способен производить голосовые звуки, но не может образовывать из них членораздельные слова, *in Interp.* 23.3–5). Все это вместе, однако, по-прежнему составляет материальную сторону имени.

Во-вторых, Аммоний вводит иерархическую модель из трех надфизических уровней: божественного (θείου), умного (νοεοῦ) и душевного (ψυχικοῦ). Божественный уровень порождает самостоятельные существующие предметы (πράγματα); наши представления о предметах (νοήματα) возникают благодаря умному уровню, а членораздельные звуки (φωνάς) — благодаря душе (*in Interp.* 24.24–29). Аммоний подчеркивает, что речь идет о душе, имеющей рациональную (λογικόν) природу, непричастную чему-либо телесному, — по всей видимости, это пояснение нужно, чтобы подчеркнуть, что «душа» здесь понимается в неоплатоническом смысле, а не в аристотелевском, поскольку у Аристотеля существуют «растительная» и «животная» категории душ, имеющие нерациональную природу. Делается это для того, чтобы показать дальше различие между органами, создающими звук, и органами его артикулирующими. Аммоний относит к первой группе легкие и трахею, а ко второй — язык, небо, губы и зубы. Дальше он поясняет, что животные способны производить звук так же и теми же органами, что и человек, но не способны его артикулировать в слова (*in Interp.* 24.32–25.17). Можно провести отчетливое различие между аристотелевской и платоновской моделями: животные, по Аристотелю, не произносят слов ввиду отсутствия словесной (рациональной, λογική) души. В неоплатонической же перспективе душа по определению не может быть бессловесной (ἄλογον), а неспособность артикулировать членораздельные звуки обусловлена несовершенством соответствующих органов.

Подобным образом рассуждал Григорий Нисский о том, что речь человека возникла благодаря прямохождению, так как своими руками человек делает свою пищу более удобной для разжевывания и глотания, тогда как животные, птицы и рыбы разрывают, раскалывают, делят на части свою пищу преимущественно пастью (или клювом). Руки, взявшие на себя часть функций ротового аппарата, «разгрузили» его, дав возможность освоить более тонкие и сложные движения, без которых членораздельная речь невозможна (*De opificio hom.* 8; PG 44, 148.44–149.14). Это рассуждение прекрасно иллюстрирует именно платонический взгляд на отличие человека от животных.

Итак, для человеческой речи важно различие между извлечением звука вообще и его артикуляцией, что мыслится по аналогии с материей и ее оформлением.

В-третьих, Аммоний уточняет понятие «символ» в приложении его к имени (вслед за формулировкой Аристотеля в *De interp.* 16a4). «Нет ничего удивительного, — пишет Аммоний, — в том, что имя мы называем и символом, и искусственным подобием (ὁμοίωμα τεχνητόν)» (*in Interp.* 40.17–18). Символом корректно называть такое имя, которое установлено без специального к тому намерения, без рассуждения (ἀσκόπως τεθέην), что подразумевает возможность проявления божественного промысла. «Искусственное подобие», напротив, устанавливается рациональным образом, путем рассуждения и намеренно формируется человеком как подобие именуемого предмета. Искусственное подобие может казаться символом, поскольку ему составлено их звуков, причем в этом составе возможна вариативность. Но в точном смысле символом такое подобие назвать нельзя (*in Interp.* 40.18–21). Заметим, что и ученик Прокла, записавший комментарий на «Кратил», считает, что имя не может быть символом именно ввиду его «сродства» с именуемым предметом и «естественной принадлежности ему» (*Procl. in Crat.* 48.15 [28, p. 16]). Таким образом, для Аммония символ имеет спонтанное естественное происхождение, тогда как анонимный ученик Прокла понимает символ по-аристотелевски — как условный знак. Но рационально установленное имя, то есть установленное в соответствии с разумным исследованием природы именуемой вещи, в итоге не является символом ни в том, ни в другом случае: оно установлено не спонтанно и не является произвольным условным знаком. Впрочем, в пространстве человеческого языка возможны и исключения, особого рода символические имена.

На этом этапе мы выделили основные положения учения о звуке, слухе и речи в контексте критики аристотелевских взглядов на эти предметы. Однако в неоплатонической традиции появляется ряд тем, вообще не укладывающихся в контекст аристотелизма. Рассмотрим их отдельно, снова продвигаясь в хронологической последовательности.

Отдельные звуки в слове

Одна из тем, поднятых Платоном в «Кратиле» и не затрагиваемая Аристотелем, — вопрос о возможности истолкования отдельных букв в слове. Этот античный мотив «лингвистического атомизма» [3; 13, с. 130–131] в неоплатонизме приобретает гораздо более глубокое прочтение.

Истолкование слова ἔν

Плотин, по всей видимости, следуя за Нумением из Апамеи (согласно свидетельству Прокла, см. ниже), предложил истолковать по отдельности звуки, образующие слово ἔν, «единое», в значении абсолютного первоначала:

когда говорящий изрекает «ἔν» [единое], то проясняет и исхождение от Единого, и «ὄν» [сущее], обозначающее изреченное, насколько это возможно для звука. Таким образом, возникающее — сущность и бытие — имеет изображение Единого, поскольку истекает из его силы; и видящая душа, движимая увиденным к слову, изображает то, что она видит в звуке (φωνήν), изрекая «ὄν» и «τὸ εἶναι», и «οὐσία», и «ἔστι». Ибо эти звуки (φθόγγου) желают обозначить рожденную ипостась, они приходят в родовых муках изрекающего их, изображая (ἀπομορφόμενοι), насколько возможно, рождение сущего (*Plot. Enn.* 5.5.5.19–27 [8, с. 148]).

Для Плотина оказывается вполне возможным, чтобы имена сущего на уровне отдельных звуков изображали онтологическую иерархию, исходящую от *единого* (Епн. 5.5.5.14–19). Это представление получает развитие у неоплатоников последующих веков.

Целое построение Феодора Асинского (III–IV вв. н. э., подробнее о нем: [6, с. 374–375]) сохранилось в виде цитаты у Прокла. В комментарии на «Тимей» Прокл поясняет, что Феодор, используя аргументы Нумения из Апамеи, рассуждал о возникновении души, опираясь на количество букв в словах, форму начертания этих букв и их числовые значения.

У Феодора высшее первоначало не имеет названия, оно трансцендентно, «непостижимо» (ἄρρητον) и «несказуемо» (ἀνεκλάλητον), будучи, однако, «источником всего» (πηγὴ τῶν πάντων) и «причиной благодати (ἀγαθότητος)». После него следует собственно *единое*, которое возникает из дыхания (ἄσματος) первого трансцендентного начала. В имени *единого*, записанного как *ἕν*, началом слова является густое придыхание, которое изображает дыхание первого начала; дуга буквы «эпсилон» обозначает бытие, отделенное от того, что обозначает сам согласный звук «ε», а за ним отдельно следует то, что обозначается буквой «ν». Вместе они обозначают первую умопостигаемую триаду, следующую после апофатического первоначала (Procl. in Tim. 2.274.18–23).

Учение об апофатическом первоначале и следующем за ним *единым*, вероятнее всего, наследуется от Ямвлиха (учеником которого и был Феодор), которому принадлежит учение о «втором едином» [6, с. 167–172], и ко времени Прокла уже полностью замещается онтологической моделью высокого неоплатонизма. Равно и те уровни умопостигаемого бытия, которые Феодор обозначал «гласным звуком ε» и буквой «ν», заменяются тщательно проработанной структурой умопостигаемых триад Прокла. Но вот сам принцип соотнесения звуков слова *ἕν* (включая густое придыхание как его отдельный элемент) с высшими онтологическими уровнями не теряет значимости и для Прокла. Его версия сюжета, озвученного Плотинином и Феодором Асинским, такова:

у *единого* не может быть какого-либо имени, напротив, как утверждает кое-кто [= Феодор Асинский], оно потусторонне придыханию. В самом деле, первая буква имени того первого, которое выходит за его пределы, произносится с густым придыханием; это имя — *ἕν*. Само по себе *единое* неизменно — и придыхание, взятое отдельно, произносимо. Следующему за *единым* соответствует гласная ε, которая произносится с придыханием: *ἕ*. Поэтому придыхание оказывается и произносимым, и произносимым, и выразимым в некоем звучании, и невыразимым, ибо последующее в своем выходе за его пределы становится словно посредником для его звучания. В третий черед появляется слово *ἕν*, которое может быть разложено на беззвучное придыхание, произносимый с ударением звук *ἕ* и согласную *ν*, стоящую на последнем месте; ее смысл оказывается обратным тому, который выражает придыхание. Таким образом, целое оказывается триадой, формирующейся описанным образом, причем входящие в ее состав диада и монада зависят от *единого*. Однако первое начало потусторонне всему, и в том числе данной триаде, которая является первым, что выходит за его пределы (Procl. in Parm. 52K.9–21 [27; 11, с. 673]).

У Прокла, как видим, с одной стороны, истолкование более простое: он не делит начертание букв на отдельные части (подобно «дуге буквы эпсилон»

у Феодора Асинского), рассматривая их как целое, — наряду с густым придыханием, которое, впрочем, действительно обозначает самостоятельный звук (когда стоит перед гласной). При этом истолкование Прокла, на мой взгляд, наиболее содержательное: он использует наибольшее количество общих характеристик звуков, букв и обозначаемых им сущностей, выстраивая, таким образом, наиболее подробную и сложную схему.

Однако сама по себе такая схема будет оставаться простым упражнением или иллюстрацией для лучшего понимания неоплатонической метафизики до тех пор, пока не выяснен онтологический статус самих звуков и букв. Если они соответствуют природе именуемого, тогда такое построение можно отнести к одной из практик возведения философского мышления к созерцанию умопостигаемого, в пределе — к теургии. Если же звуки и буквы так же конвенциональны, как и слова языка в трактовке Аристотеля или как материя слова по Проклу, то все сказанное можно рассматривать как не более чем лингвистическую игру. В конечном счете она может быть уподоблена той части платоновского «Кратила», где Сократ пытается истолковывать самые простые слова исходя из отдельных значений составляющих их букв — и приходит к неутешительному выводу о том, что никакие надежные выводы на таком основании построить невозможно (Plat. *Crat.* 422a1–427d2; 434b9–435d3).

Отдельные звуки слова и их роль в теургии

Как интерпретировал Прокл эту часть «Кратила», мы не знаем: его комментарий на «Кратил» прерывается гораздо раньше (возможно, заключительная часть рукописи утеряна, но также не исключено, что и не была написана вовсе [31, р. 4–5]). Лишь из отдельных замечаний Прокла по другим поводам можно предположительно реконструировать его взгляд на истолкование слова через составляющие его буквы.

Современные исследователи, предлагающие такого рода реконструкции, расходятся до почти диаметрально противоположных выводов. Брайан Дьювик в примечаниях к своему переводу комментария Прокла на «Кратил» Платона утверждает, что позиция Прокла сводится к присутствию сил именуемого умопостигаемого предмета в отдельных буквах. И когда из этих букв составляется слово, соответствующие силы актуализируются, а слово приобретает теургическую действенность. Изначально соответствующие силы эмануруют от сверхсущностных генад [31, р. 147, note 237]. Это утверждение Б. Дьювик основывает на цитате из «Платоновской теологии» VI.4 (6.21.5–25), где действительно описывается нисходящая иерархия последовательных эманаций, но все же в этом контексте ни имена, ни буквы или звуки не упоминаются.

Роберт ван ден Берг приводит мнения предшествующих исследований о том, что имена богов, так же как и их вещественные изваяния, в равной мере являются «местом обитания» богов, особым предметом, через который боги манифестируют свое присутствие в чувственном космосе. Однако для самого Р. ван ден Берга эта позиция неверна, так как имена богов проистекают непосредственно не из их природы, но из того, как их природа была понята Установителем имен и запечатлена в соответствующем слове. Таким образом, имена *описывают* богов, но не являют их непосредственно [34, р. 141]. Основанием

для такого вывода становится другая цитата из «Платоновской теологии», приведем ее в более пространным варианте, чем это делает Р. ван ден Берг:

...наше знание... создает подобия самих богов; при посредстве сложности оно изображает их несоставленность, при помощи разнообразия — простоту, а через множество — объединенность; именно так, изобретая имена, оно творит лишь низшие изображения богов, ибо каждое имя производит на свет, словно изваяние богов. И, подобно тому как теургия посредством неких символов вызывает к независтливой благодати богов ради того, чтобы они осветили своим сиянием рукотворные изваяния, точно так же умная наука о божественном путем соединения и разделения звуков (συνθέσει καὶ διαρέσει τῶν ἤχων) делает явной скрытую сущность богов (Procl. Theol. Plat. 1.124.21–125.2 [32; 12, с. 94]).

Далее Прокл утверждает, что имена богов священны и требуют почтительного отношения, хотя, с другой стороны, они не более чем «низшие (ἔσχατα) отголоски богов» (Theol. Plat. 1.125.3–8 [12, с. 95]). Означает ли это, что сами имена обладают какой-либо действительностью («силой») или имеют исключительно знаковый, семантический характер? Что означает «делать явной скрытую сущность богов» (ἐκφαίνει τὴν ἀποκεκρυμμένην οὐσίαν τῶν θεῶν)? В зависимости от ответа на эти вопросы приведенная цитата может быть подтверждением позиции либо Р. ван ден Берга, либо Б. Дьювика.

Важным свидетельством здесь служит цитата из комментария на «Кратил»:

Искусство телестики с помощью неких символов и неизреченных синфем создает изваяния как подобия богов, и делает эти изваяния пригодными для восприятия божественного осияния (ἐλλάμψεων), так что с помощью той же силы уподобления сила законодателя устанавливает имена как изваяния [подлинных] вещей, используя для этого такие-то и такие-то звуки (ἤχων), которыми изображается природа [истинно] сущего (τῶν ὄντων φύσιν); а установив их [как должно], передает в пользование людям (Procl. in Crat. 51.33–40).

Как видим, пассивное, знаково-дескриптивное понимание имен, по крайней мере имен божественных, предложенное Р. ван ден Бергом, слабо согласуется с позицией Прокла в процитированном отрывке: имена ставятся Проклом в очень тесную аналогию с вещественными изваяниями богов (о значении «символов» и «синфем» в этой цитате см.: [5, с. 106–111]). О том, что слова должны подражать вещам, которые они обозначают, так же, «как и сама природа зависит от богов и делится на части в соответствии с их чинами», Прокл утверждает еще раз в комментарии на «Тимей» (in Tim. 1.204.8–12 [10, с. 264]). И это подражание не только описывает или показывает природу вещей, но и являет ее в действии (насколько это возможно в вещественном мире).

Тот аргумент, что имена устанавливаются не в прямом подражании природе богов, а в соответствии с представлением о ней вполне ведь подходит и для вещественных изваяний: мастера, изготавливающие статуи того или иного бога, тоже в большинстве своем едва ли постигают природу богов в непосредственном умозрении, но, скорее, либо следуют своим предшественникам, либо тому, чему учат о богах древние мудрецы, оракулы и теурги. Однако это

не препятствует тому, что изваяния становятся проводником божественного «осияния».

Тем не менее из сказанного пока еще не вытекает, что отдельные звуки обладают теургической действенностью. Звуки языка, подобно материалу для скульптора, служат только тем, из чего «вылепливаются» словесные изваяния богов. Сам по себе вещественный материал, будь то глина, дерево или медь, не несет особых теургических свойств. Но касается ли это и звуков, из сказанного не ясно.

Ответ на этот вопрос исключительно важен для нашего исследования. В самом деле, если, согласно Проклу, имена состоят из эйдоса и материи, причем пассивной материей выступает физический звук, а эйдетический момент связан исключительно с оформляющей его структурой и смыслом, то сами по себе звуки и буквы не должны иметь какой-либо самостоятельной активности, силы или действенности. Если же это окажется не так, то тогда гиломорфизм применительно к именам не описывает адекватно их свойства в человеческой речи, если включать ее в область теургической практики. Нам предстоит продолжить поиск в направлении онтологии звука и фонетической «оболочки» слова.

(Окончание статьи в следующем номере)

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Сочинения в четырех томах / под ред. В. Ф. Асмуса. — Т. 1. — М.: Мысль, 1976.
2. Аристотель. Сочинения в четырех томах / под ред. З. Н. Микеладзе. — Т. 2. — М.: Мысль, 1978.
3. Иванов В. В. Фонема и письмо в древней культуре и их связь с атомизмом // Вопросы философии. — 2014. — Вып. 6. — С. 29–38.
4. Курдыбайло Д. С. О природе имени и именовании у Оригена и Ямвлиха // Второй Международный конгресс Русского общества истории и философии науки «Наука как общественное благо»: Сборник научных статей. — Т. 4. — М.: Изд. РОИФН, 2020. — С. 147–152.
5. Курдыбайло Д. С., Курдыбайло И. П. Онтология имени и именовании в комментариях Прокла на «Кратил» Платона // Платоновские исследования. — 2018. — Т. 8 (1). — С. 86–124.
6. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 7. Последние века. Кн. 1. — М.: Изд. «АСТ», 2000.
7. Ориген. О началах. Против Цельса / пер. Л. Писарева. — СПб.: Библиополис, 2008.
8. Плотин. Пятая эннеада / перев. Т. Г. Сидаша. — СПб.: Изд. Олега Абышко, 2005.
9. Плотин. Четвертая эннеада / перев. Т. Г. Сидаша. — СПб.: Изд. Олега Абышко, 2004.
10. Прокл Диадох. Комментарий к «Тимею». Книга I / перев. С. В. Месяц. — М.: Изд. «Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина», 2012.
11. Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона / ред. и перев. Л. Ю. Лукомский. — СПб.: Мирь, 2006.

12. Прокл. Платоновская теология / ред. и перев. Л. Ю. Лукомский. — СПб.: Изд. РХГИ; ИТД «Летний сад», 2001.

13. Светлов Р. В. Язык и «неделимость» в философии Платона // Вопросы философии. — 2014. — Вып. 8. — С. 128–137.

14. Тахо-Годи А. А. Термин «символ» в древнегреческой литературе // А. А. Тахо-Годи, А. Ф. Лосев. Греческая культура в мифах, символах и терминах. — СПб.: Алетейя, 1999. — С. 329–361.

15. Ammonius in Aristotelis de interpretatione commentarius / ed. A. Busse. (Commentaria in Aristotelem Graeca 4.5). — Berlin: Reimer, 1897.

16. Burnyeat M. How Much Happens When Aristotle Sees Red and Hears Middle C? Remarks on De Anima 2.7–8 // Essays on Aristotle's de Anima / eds. M. C. Nussbaum, and A. O. Rorty. — Oxford: Clarendon Press, 1995. — P. 421–434.

17. Damascius. The Philosophical History: Text with translation and notes / ed. P. Athanassiadi. — Athens: Apamea, 1999.

18. Dillon J. M. The Magical Power of Names in Origen and Later Platonism // Origeniana Tertia: The Third International Colloquium for Origen Studies / ed. by R. Hanson and H. Crouzel. — Roma: Edizioni Dell'Ateneo, 1985. — P. 203–216.

19. Ferwerda R. Plotinus on Sounds: An Interpretation of Plotinus' Enneads V, 5, 5, 19–27 // Dionysius. — 1982. — Vol. 6. P. 43–57.

20. Iamblichus: De mysteriis / eds. E. C. Clarke, J. M. Dillon, and J. P. Hershbell (Writings from the Greco-Roman World 4). — Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

21. Johnstone M. A. Aristotle on Sounds // British Journal for the History of Philosophy. — 2013. — Vol. 21 (5). — P. 631–648.

22. Olympiodorus Commentary on Plato's Gorgias / eds. R. Jackson, K. Lycos, and H. Tarrant. — Leiden: Brill, 1998.

23. Origène. Contre Celse. Vol. 1 / éd. M. Borret. (Sources chrétiennes 132). — Paris: Cerf, 1967.

24. Origène. Contre Celse. Vol. 2 / éd. M. Borret. (Sources chrétiennes 136). — Paris: Cerf, 1968.

25. Parnell J. B. The Theurgic Turn in Christian Thought: Iamblichus, Origen, Augustine, and the Eucharist. PhD theses. — University of Michigan, 2009. — URL: https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/64788/jasonbp_1.pdf (дата обращения: 16.06.2023).

26. Plotini opera. 3 vols. / eds. P. Henry and H.-R. Schwyzer. — Leiden: Brill, 1951–1973.

27. Procli Commentarium in Parmenidem / eds. R. Klibansky, C. Labowsky — London: Warburg Institute, 1953.

28. Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria / ed. G. Pasquali. — Leipzig: Teubner, 1908.

29. Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria. 3 vols. / ed. E. Diehl. — Amsterdam: Hakkert, 1965.

30. Proclus. Commentary on Plato's Timaeus. Vol. 4: Book 3, Part II: Proclus on the World Soul / ed. D. Baltzly. — Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

31. Proclus. On Plato Cratylus / tr. B. Duvick, ed. H. Tarrant. — London: Bloomsbury, 2014.

32. Proclus. Théologie platonicienne. Vols. 1–6 / eds. H. D. Saffrey, L. G. Westerink. — Paris: Les Belles Lettres, 1968–1997.

33. Struck P. T. Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of their Texts. — Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2004.

34. Van den Berg R. M. Proclus' Commentary on the Cratylus in Context: Ancient Theories of Language and Naming. — Leiden, Boston: Brill, 2008.