

КРАСОТА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШИ КАК КОНЦЕПЦИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Диакон Овчаренко Артем Владимирович

Магистр богословия,

аспирант Сретенской духовной академии

ovchaart@gmail.com

DOI: 10.55398/27826066_2022_3_30

Аннотация. Начиная с 1960-х гг. зарождается междисциплинарное направление «Богословская эстетика», которое обращается к красоте как богословской проблеме. Исходя из мировоззренческих установок, характерных для этого направления, ряд авторов приступают к реконструкции нравственно-богословской категории красоты в Античности и Средневековье. Одним из малоизученных вопросов остается тема красоты человеческой души. В статье предлагается краткий обзор концепций, связанных с осмыслением внутренней красоты человека в философской традиции Античности. В рассмотрение включены Платон, Аристотель, Плотин. На основании анализа отдельных фрагментов предлагается обобщающий вывод о том, что наблюдаемое у античных философов развитие концепций, связанных с красотой души, можно понимать скорее как эксплицитное развертывание посылов, заложенных в диалогах Платона.

Ключевые слова: богословская эстетика, богословие красоты, красота, красота души, внутренняя красота, Платон, Аристотель, Плотин.

Для цитирования: Артемий Овчаренко, диакон. Красота человеческой души как концепция античной философии // Сретенское слово. Москва : Изд-во Сретенской духовной академии, 2022. № 3. С. 30–45. DOI: 10.55398/27826066_2022_3_30

HUMAN SOUL'S BEAUTY AS AN ANCIENT PHILOSOPHY CONCEPT

Deacon Ovcharenko Artemy

Master of Theology,

Assistant of Sretensky Theological Academy

ovchaart@gmail.com

DOI: 10.55398/27826066_2022_3_30

Abstract. Since the 1960s, the interdisciplinary current “theological aesthetics” has been developing. It considers beauty as a theological issue. On the basis of its ideas, some authors have begun historical reconstruction of the moral and theological beauty category in Antiquity and the Middle Ages. Now, one of the little-studied issues is the problem of the human soul’s beauty. The article overviews the concepts of the human soul’s beauty in the Antiquity. Included in the review are: Plato, Aristotle and Plotinus. Based on the analysis of individual fragments, a generalizing conclusion is proposed. Namely, the development of concepts related to the human soul’s beauty are to be understood as an increasingly explicit unfolding of the messages laid down in Plato’s dialogues.

Keywords: Theological Aesthetics, beauty, the human soul’s beauty, Plato, Aristotle, Plotinus

For citation: *Ovcharenko Artemy, deacon.* Human Soul’s Beauty as an Ancient Philosophy Concept // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2022. No 3. Pp. 30–45. DOI: 10.55398/27826066_2022_3_30

Красота человеческой души как концепция античной философии

В 1960-е гг. зарождается направление «Богословская эстетика», которая осуществляет богословскую постановку темы красоты [Овчаренко 2018: 48–64]. К настоящему моменту нет общепризнанного мнения, где пролегают границы богословской эстетики и в чем заключается ее метод [Pattison 2008: 107]. Тем не менее само ее возникновение инициировало интерес к историко-философской реконструкции категории красоты

у авторов патристики и схоластики. К настоящему моменту написаны работы, в которых исследователи приступают к разрешению этой задачи [Balthasar 1961; Peter 1964; Бычков 1995; Bender 2010; Sammon 2013; Бычков 2015; Брок 2021].

Начиная с XVIII в. вопросом красоты традиционно заведует наука эстетика. Ее особенность при обращении к античным и патристическим источникам заключается в том, что категория красоты, попадая в фокус исследовательского внимания, рассматривается сквозь призму эстетической теории, что чаще всего подразумевает реконструкцию концепций прекрасного, прямо или косвенно связанных с искусством [Гилберт, Кун 2000: 15–179]. Традиционно наука истории эстетики свое предпочтение отдает авторам Античной эпохи, а не христианской патристики или схоластики.

Богословская эстетика, несмотря на особый интерес к христианским авторам, по понятным причинам обращается также к античной мысли, ведь без осмысления античного наследия сложно верно понять функционирование категории прекрасного в христианском богословии. Новшество богословской эстетики заключается в том, что исследователи рассматривают категорию прекрасного в связи с теологией, метафизикой и этикой, не привязываясь строго к искусству. В целом можно говорить о начале пересмотра античных представлений о прекрасном с богословских позиций [Balthasar 2009; Bender 2010; Sammon 2013]. Однако в общей картине того, как категория прекрасного функционировала в античной теологии и этике, до сих пор остается множество лакун.

Для древнего грека досократовской эпохи особо важной ценностью являлась внешняя, телесная красота [Марру 1998: 71–73]. Понятие телесной красоты широко встречается в античной философской прозе¹. Вместе с тем в античном платонизме зарождается понятие красоты человеческой души, которое впоследствии наследуется восточной патристикой. Понятие функционирует как этическое. До сих пор этой теме не было уделено должного внимания.

Оставляя в стороне причины, благодаря которым понятие красоты человеческой души вошло в античную философскую прозу, предлагается обозреть его функционирование в диалогах Платона и в последующей

¹ В частности, см.: Smp. 210ab; Rhet. 1360b20–21; SVF III, fr. 117; Enn. I 6, 1.

философской мысли, в частности, проследить, как это понятие осмысляется теоретически.

Платон

В диалогах Платона понятие душевной красоты (далее — ДК) помещается в структуру «благ» (ἀγαθά). Мыслитель распределяет блага иерархично [Шохин 2014: 174–182]. Можно указать несколько отрывков, где эта иерархия выражена эксплицитно, а именно: в Leg. I 631bd он вкладывает в уста Афинянина разделение благ на два рода: «одни — человеческие, другие — божественные». «Человеческие» блага — это те, во главе которых стоит здоровье, затем идет красота (κάλλος), на третьем месте — сила в беге и в остальных телесных движениях, на четвертом — богатство» (Leg. I 631c). Телесная красота здесь записывается в число «человеческих» благ. В другом месте ту же идею Платон выражает в виде трехчастной схемы: «самое ценное по праву — это блага, относящиеся прежде всего к душе <...> затем прекрасные качества тела (τὰ περὶ τὸ σῶμα καλὰ καὶ ἀγαθά) и, в-третьих, так называемые блага, относящиеся к имуществу и достатку» (Leg. III 697b). Телесная красота относится к благам второго порядка, которые следуют за «благами, относящимися к душе».

В обоих фрагментах говорится о телесной красоте, тогда как искомое понятие ДК отсутствует. Тем не менее из других мест можно заключить, что, в отличие от телесной красоты, ДК причисляется Платоном к благам, относящимся к душе. Это следует из диалога «Пир», где Сократ делает Алкивиаду такой комплимент:

(1)	«...ты, видно, и в самом деле не глуп <...> если ты усмотрел во мне какую-то удивительную красоту (κάλλος), совершенно отличную от твоей миловидности (εὐμορφίας). Так вот, если, увидев ее, ты стараешься вступить со мною в общение и обменять красоту на красоту (κάλλος ἀντὶ κάλλους), — значит, ты хочешь получить куда большую, чем я, выгоду, приобрести настоящую красоту ценой кажущейся» (<i>Smp.</i> 218e).
-----	---

Ранее в том же диалоге Сократ, пересказывая слова пророчицы Диотимы, между прочим говорит, что на определенном этапе человек, восходящий по лестнице прекрасного,

(2)	«начнет ценить красоту души (τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος) выше, чем красоту тела (τοῦ ἐν τῷ σώματι), и, если ему попадется человек хорошей души, но не такой уж цветущий, он будет вполне доволен» (<i>Smp. 210b</i>).
-----	---

Модель противопоставления ДК телесной привлекательности с подчеркиванием ее ценностного приоритета обнаруживается в диалоге «Алкивиад I», который в Античности приписывался авторству Платона (*Alc. I (sp.)*, 131d).

Следует ли заключить, что Платон обесценивает телесную красоту, вступая тем самым в явное противоречие с традиционными досократовскими представлениями?

В диалоге «Тимей» главный рассказчик призывает

(3)	«не возбуждать ни души в ущерб телу, ни тела в ущерб душе, но давать обоим сторонам состязаться между собой, дабы они пребывали в равновесии и здравии» (<i>Ti. 88b</i>).
-----	---

Отчасти можно согласиться с А. Ф. Лосевым, который, комментируя это место, замечает, что «подлинную красоту человеческого тела Платон находит в гармонии тела с душой и всячески проповедует одновременную заботу и о том и о другом» [Лосев 2000: 709]. Тем не менее его тезис требует дополнения: Платон несомненное ценностное предпочтение отдает ДК, которая относится к благам более высокого онтологического уровня. Телесная красота, конечно, не обесценивается, но ценностно она для Платона несопоставимо ниже ДК. Следовательно, он не отвергает традиционных представлений, но существенно их дополняет.

Особый интерес представляет следующий фрагмент:

(4)	«Человек, очень давно посвященный в таинства или испорченный, не слишком сильно стремится отсюда туда, к красоте самой по себе (αὐτὸ τὸ κάλλος): он видит здесь то, что носит одинаковое с нею название, так что при взгляде на это он не испытывает благоговения, но, преданный наслаждению, пытается, как четвероногое животное, покрыть и оплодотворить <...> Между тем человек, только что посвященный в таинства, много созерцавший тогда все, что там было, при виде божественного лица, хорошо воспроизводящего [ту] красоту (κάλλος) или некую идею тела, сперва испытывает трепет, на него находит какой-то страх, вроде как было с ним и тогда» (<i>Phdr. 250e–251a</i>).
-----	---

Фрагмент примечателен в двух отношениях.

1. Здесь, строго говоря, понятия ДК не присутствует. Телесная привлекательность противопоставляется не ДК, как то было в (1) и (2), а «прекрасному самому по себе», которое душа, по Платону, созерцала до рождения (Phdr. 250bd). Но при этом (4) очевидно переключается с (1) — (3), ведь «прекрасное само по себе» выполняет здесь функцию, аналогичную ДК. Аналогичность функций дает основание предполагать и сопоставимость понятий: для Платона ДК, созерцаемая в данном человеке, сопоставима с «прекрасным самим по себе», то есть «божественным прекрасным» (Smp. 211e), покоящимся в мире идей.

2. В (4) явным образом выделяется фигура созерцателя, который, глядя на другого человека, может прозреть в нем нечто большее, чем только очевидную внешнюю привлекательность. Мыслитель именует его «человеком, только что посвященным в таинства», и добавляет констатацию внутренних переживаний («трепет», «страх»), возникающих в момент созерцания. Фигура созерцателя неявно присутствовала и до этого: Алкивиад в (1) и гипотетический «некто» из рассказа Диотимы в (2). Таким образом, у Платона ДК — не просто качество данного человека, но качество, которое непременно кем-то созерцается, оптически воспринимается.

У Платона можно обнаружить попытки теоретически осмыслить ДК — дать ответ на вопрос, что такое ДК. Так, он проводит ассоциацию понятия ДК с добродетелью, когда говорит: «добродетель (ἀρετή) — это, по-видимому, некое здоровье, красота (κάλλος), благоденствие души» (Resp. IV 444e). В другом месте помимо добродетели рядом с понятием ДК оказывается симметрия:

(5)	«умеренность и соразмерность (συμμετρία) всюду становятся красотой (κάλλος) и добродетелью (ἀρετή)» (Phlb. 64e).
-----	--

Эти мысли получают развитие впоследствии.

Таким образом, Платон: 1) вводит понятие ДК, 2) заявляет о ее ценностном приоритете перед внешней привлекательностью. При осмыслении ДК он 3) вводит фигуру созерцателя, 4) констатирует эмоциональное измерение созерцателя, 5) постулирует, что способность прозреть ДК другого человека зависит от внутренних качеств созерцателя, 6) предпринимает попытки теоретически осмыслить понятие ДК, привлекая, в частности, понятия добродетели и симметрии.

Аристотель

В сравнении с Платоном Аристотель вносит в понятие ДК большую определенность.

В этическом трактате «Политик» он заявляет, в частности, что «красоту души (τὸ τῆς ψυχῆς κάλλος) не так легко увидеть, как красоту тела (τὸ τοῦ σώματος)» (Pol. 1254b37–39). Отсюда, казалось бы, прямо не следует, что ДК непременно наделяется более высокой ценностью, чем красота тела. Тем не менее другие места убеждают, что Аристотель разделяет схожую с Платоном схему. В частности, в «Риторике», рассуждая, что такое благо, он первым делом упоминает счастье, во вторую очередь — добродетели души и лишь потом заключает:

(6)	«Красота (κάλλος), здоровье и тому подобное — также блага, потому что все это — добродетели тела» (<i>Rhet.</i> 1362b10–15).
-----	---

Еще более явно он выражает ту же самую последовательность в «Большой этике»:

(7)	«Благо может находиться в душе — таковы добродетели, или в теле — таковы здоровье, красота (κάλλος), или вне того и другого — таковы богатство, власть, почет и им подобное. Самое высшее благо — то, которое в душе» (<i>Magn. moral.</i> 1184b1–6).
-----	--

Из этих цитат ясно, что Аристотель, следуя за Платоном, помещает телесную красоту на ступень телесных благ, которые ниже по значимости, чем блага души. Однако пока неясно, как он понимает ДК.

Понятие ДК встречается в «Никомаховой этике». Здесь Аристотель использует особый термин καλόν. Рассуждая о преимуществах быть добродетельным, он уточняет: при неблагоприятных для добродетельного человека внешних обстоятельствах его блаженство будет, конечно, меньше, однако

(8)	«и при таких [обстоятельствах] нравственная красота (τὸ καλόν) продолжает сиять» (<i>Ethic. Nicom.</i> 1100b12–15).
-----	--

Контекст рассуждений в (8) позволяет утверждать, что для Аристотеля души связаны именно с добродетелью. А последняя, как следует из (7), относится к душевному благу, то есть к высшему ярусу благ.

В трактате «Большая этика» связь между ДК и добродетелью делается еще более очевидной. Здесь для выражения понятия ДК философ использует особый термин:

(9)	«в отношении человека вполне добродетельного есть неплохое имя — нравственная красота (καλοκαγαθία) <...> Ведь о нравственной красоте говорят по поводу добродетели» (<i>Magn. moral.</i> 1207b22–25).
-----	---

Примечательно в сравнении с Платоном то, что в приведенных фрагментах Аристотель не выделяет фигуру созерцателя.

Таким образом, Аристотель: 1) наследует мысль о превосходстве ДК над красотой тела, 2) эксплицитно отождествляет ДК с добродетелью и 3) объективизирует это понятие, исключая из рассмотрения фигуру созерцающего субъекта.

Стоики

Концепт ДК присутствует в сохранившихся фрагментах Хрисиппа из Сол. Характер его функционирования позволяет заявить о продолжении платоно-аристотелевской традиции.

Так, стоики признают ценностное превосходство ДК над внешней телесной привлекательностью: внешней красотой может обладать человек, низкий в нравственном отношении, но мудрец, даже если и наделен неприятательной внешностью, все равно является самым прекрасным в силу своих душевных качеств (SVF III, fr. 592).

Стоики ассоциируют ДК с понятием симметрии: «...красота души (τὸ τῆς ψυχῆς κάλλος) состоит в соразмерности разума (συμμετρία τοῦ λόγου) и его частей в отношении к душе как целому и друг к другу» (SVF III, fr. 278). Присутствие этой ассоциации в ряде других фрагментов позволяет говорить о ее регулярности в мысли Хрисиппа и, возможно, стоиков в целом (SVF III, 279; 392). Как было показано выше, подобная ассоциация была намечена уже у Платона, см. (5).

У стоиков ДК выполняет этическую функцию и, по-видимому, имеет практическое приложение. Такой вывод можно сделать из мысли, что,

согласно стоикам, ДК относится к числу способностей (δυνάμεις), которые происходят «из упражнения» (ἐκ τῆς ἀσκήσεως) (SVF III, fr. 278). Иными словами, ДК — это аскетическая задача, то есть качество души, которое следует приобретать.

Таким образом, стоики, в соответствии с предшествующей традицией: 1) расценивают ДК как приоритетное благо сравнительно с телесной красотой; 2) системно применяют ассоциацию ДК с понятием симметрии, в чем можно увидеть развитие платоновского посыла. В отличие от Платона и Аристотеля, стоики 3) эксплицитно рассматривают ДК как аскетическую цель.

Филон Александрийский

Понятие ДК встречается в произведениях Филона Александрийского. Можно утверждать, что Филон, используя античное понятие, привносит в него существенное новшество. Показателен следующий фрагмент:

(10)	«Итак, о душа! если поманит тебя какое-либо обворожительное наслаждение, то уклонись в себя, и отведи свой взгляд, и посмотри на родственную [тебе] красоту (κάλλος) добродетели, и не отрывайся от зрелища до тех пор, пока поглотившая тебя страсть притягивает магнитом, толкает к желаемому и поработщает ему» (<i>De gigant.</i> 44).
------	---

Как видно из фрагмента (10), Филон, с одной стороны, применяет общую для платонической традиции до него модель, ассоциируя ДК с добродетелью. Но помимо этого он, с другой стороны, говорит о внутренней красоте самого наблюдателя, которую тот созерцает внутри себя путем интроспекции. Можно постулировать, что Филон привносит в аскетическое функционирование ДК мистический элемент: наблюдатель прозревает внутри самого себя добродетель, красота которой побуждает его устремляться к ней.

Плотин

Плотин, посвятивший отдельный трактат многостороннему рассмотрению темы прекрасного (Enn. I 6), продолжает предшествовавшую ему традицию. Его можно расценивать как мыслителя, который в вопросе ДК

осуществил синтез сложившихся схем, то есть, опираясь на Платона, он усвоил идеи и прочих мыслителей.

Однако в одном аспекте Плотин не согласен с предшественниками, решительно отвергая объективистскую модель стоиков, которые ассоциировали ДК с симметрией: «...все добродетели суть красота души (κάλλος... ψυχῆς) <...> Но как она <...> могла бы быть симметрией (πῶς σύμμετρα)? Она не могла бы быть симметричной (σύμμετρα) ни как величина, ни как число» (Епп. I 6.1, 236). Объяснять симметрией он не соглашается даже телесную красоту: «...здесь, на земле, красота (τὸ κάλλος) есть, скорее, то, что освещает симметрию (ἐπὶ τῇ συμμετρίᾳ) [милого лица], чем сама симметрия» (Епп. VI 7.22, 156).

В остальном, что касается ДК, в Плотине можно видеть последовательного продолжателя интуиций, заложенных в диалогах Платона. Это видно из (11) – (14).

В частности, он постулирует приоритет невидимой, сверхчувственной красоты (а именно ДК) над красотой видимой:

(11)	«Красивое (τὸ καλόν) есть по большей части в видимом, но встречается также и в слышимом <...> Для тех же, кто поднимается от чувственного к горнему, открываются и красивые образы жизни, и поступки, и состояния, и науки, и красота добродетелей» (τὸ τῶν ἀρετῶν κάλλος) (Епп. I 6.1, 232).
------	---

Он принимает мысль Аристотеля о связи ДК с добродетелью, но с оговорками. С одной стороны, он соглашается, говоря, что «все добродетели суть красота души» (Епп. I 6.1, 236). Но с другой стороны, не принимает и обратного заявления (ДК — это именно добродетель). Иными словами, для него ДК — не только добродетель, но что-то еще.

Для Плотина основная линия осмысления ДК — ее соотнесение с божественным. В этом можно видеть развитие интенций Платона, представленных в (4): усматривая в другом человеке ДК, созерцатель в действительности видит божественное. Но если у Платона под последним понималось «прекрасное само по себе», то у Плотина этой функцией наделяется понятие Ума, второй божественной ипостаси.

(12)	«Когда душа очистится, она становится эйдосом и логосом и всецело бестелесной и умной, всецело принадлежащей божественному, где и исток красоты (τοῦ καλοῦ), и всё, что ей родственно. Душа же, вознесенная к Уму, еще более красива (ἐπὶ τὸ μᾶλλον ἔστι καλόν). Ум и умопостигаемые вещи есть красота (τὸ κάλλος), свойственная душе, красота ни откуда не заимствованная <...> Потому истинно сказано, что благо и красота (τὸ ἀγαθὸν καὶ καλόν) души состоят в том, чтобы стать ей подобной Богу, ибо от Него и красота (τὸ καλόν), и удел, и иное, принадлежащее Сущим [божественным ипостасям]» (<i>Enn. I 6.6, 250</i>).
------	---

Следовательно, ДК — это не столько качество самой души, сколько божественное; в результате нравственного «очищения» в человеке проступает божественная красота; он становится прекрасным душой в силу уподобления Богу (как Его понимает Плотин). Саму идею о подобии Богу предложил еще Платон (Tht. 176bc, Resp. X 613ab), однако у того понятие ДК эксплицитно с этой идеей еще не связывалось. Плотин, таким образом, развивая концепцию, разрозненно высказанную в диалогах Платона, предлагает ее оригинальный синтез.

Комплементарная понятию ДК фигура созерцающего субъекта, у Платона представленная скорее имплицитно, у Плотина достигает эксплицитного выражения:

(13)	«Так же, как и в случае с вещами чувственно красивыми (ἐπὶ τῶν τῆς αἰσθήσεως καλῶν), о них не могут говорить те, кто не видел их и не постиг как красивые; таковы, например, слепорожденные. Точно так же и о красоте (περὶ κάλλους) образа жизни не могут говорить те, кто не воспринял этой красоты» (<i>Enn. I 6.4, 242</i>).
------	---

Если у стоиков связь ДК с морально-аскетическим учением лишь намечалась, то Плотин делает ее очевидной. Это хорошо видно из (12), где душа, чтобы стать красивой, прежде должна «очиститься», «стать эйдосом и логосом», «стать подобной Богу» и пр. Этим аспектом Плотин делает шаг вперед по сравнению с традицией. Уделив внимание вопросу, как человек может *стать* внутренне прекрасным, он специальным образом рассматривает также вопрос, как человек может *узреть* собственную ДК:

(14)	«Как же можно увидеть красоту (τὸ κάλλος) благой души? Обратись в себя и смотри; если ты еще не видишь собственной красоты (καλόν), уподобься создателю статуи, который одно отсекает, другое шлифует <...> пока не придаст лику изваяния красоту (καλόν)» (Епп. I 6.9, 258).
------	---

Путь к созерцанию ДК есть, стало быть, интроспекция: чтобы узреть в других, сначала нужно увидеть ее в себе. В этом прослеживается опора на мысль Филона.

Таким образом, Плотин: 1) продолжает традицию ценностного приоритета ДК над телесной, 2) отказывается от редуцированно-объективистского подхода к ДК стоиков и возвращает в рассмотрение комплементарную фигуру созерцающего субъекта, 3) системно развивает нравственно-аскетическое учение о том, как человеку приобрести ДК, дополняя последнее 4) учением об интроспекции как пути к тому, чтобы видеть ДК в других. Осмысляя ДК, Плотин ассоциирует его с 5) добродетелью, а также с 6) божественным.

Итак, в диалогах Платона вводится в философский обиход концепция ДК и намечаются основные координаты для ее осмысления, которые далее актуализируются последующей традицией. Аристотель и стоики редуцируют платоновскую многоаспектность. Филон дополняет платоновскую модель интроспективным аспектом: ДК — это внутренняя красота самого наблюдателя. Плотин не просто возвращается к первоначальным интуициям Платона, но, предлагая их дальнейшее развитие, дополняет их идеями других мыслителей, в результате чего осуществляет синтез предшествовавшей философской мысли о ДК.

Отдельного рассмотрения заслуживает вопрос о том, как понятие ДК функционирует в восточной патристике, что нового привносит христианская мысль в это понятие.

Источники

Ethic. Nicom. = *Aristoteles. Ethica Nicomachea* // *Aristotelis ethica Nicomachea* / Ed. I. Bywater. Cambridge : Cambridge University Press, 2010. P. 1–224 (1094a1–1181b23). Рус. пер.: *Аристотель. Никомахова этика* / пер. Н. В. Брагинская // *Сочинения: В 4 т. Т. 4.* Москва : Мысль, 1983. С. 54–293.

- Magn. moral. = *Aristoteles. Magna moralia* // *Aristotle* (ed. G.C. Armstrong). Vol. 18 / Ed. F. Susemihl. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1935. P. 446–684. Рус. пер.: *Аристотель. Большая этика* / пер. Т. А. Миллер // *Он же. Сочинения*: В 4 т. Т. 4. Москва : Мысль, 1983. С. 295–374.
- Pol. = *Aristoteles. Politica* // *Aristotelis Politica* / Ed. W.D. Ross. [ОСТ]. Oxford : Clarendon Press, 1957. Рус. пер.: *Аристотель. Политика* / пер. С. А. Жебелева // *Он же. Сочинения*: В 4 т. Т. 4. Москва : Мысль, 1983. С. 375–644.
- Rhet. = *Aristoteles. Rhetorica* // *Aristotelis ars rhetorica* / Ed. R. Kassel. Berlin : De Gruyter, 1976. P. 3197 (1354a1–1420a8). Рус. пер.: *Аристотель. Риторика* // *Античные риторика*. Москва : Изд-во Московского университета, 1978. С. 15–166.
- De gigant. = *Philo Judaeus. De gigantibus* // *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. 2 / Ed. P. Wendland. Berlin : De Gruyter, 1962. P. 42–55.
- Alc. I (sp.) = *Plato. Alcibiades I* // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Vol. 2. Oxford : Clarendon Press, 1900–1907. P. 103–135. Рус. пер. *Платон. Алкивиад I* / С. Я. Шейнман-Топштейн // *Он же. Собрание сочинений*: В 4 т. Т. 1. Москва : Мысль, 1990. С. 220–267.
- Plato. Leg. = *Plato. Leges* // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Vol. 5. Oxford : Clarendon Press, 1900–1907. P. 624–969. Рус. пер.: *Платон. Законы* / пер. А. Н. Егунова // *Он же. Собрание сочинений*: В 4 т. Т. 4. Москва : Мысль, 1994. С. 71–437.
- Phdr. = *Plato. Phaedrus* // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Oxford : Clarendon Press, 1900–1907. Т. 2. P. 227–279. Рус. пер.: *Платон. Федр* / пер. А. Н. Егунов // *Он же. Собрание сочинений*: В 4 т. Т. 2. Москва : Мысль, 1993. С. 135–191.
- Phlb. = *Plato. Philebus* // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Vol. 2. Oxford : Clarendon Press, 1900–1907. P. 11–67. Рус. пер.: *Платон. Филеб* / пер. Н. В. Самсонова // *Он же. Собрание сочинений в четырех томах*. Т. 3. Москва : Мысль, 1994. С. 7–78.
- Resp. = *Plato. Respublica* // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Vol. 4. Oxford : Clarendon Press, 1900–1907. P. 327–621. Рус. пер.: *Платон. Государство* / пер. А. Н. Егунова // *Он же. Собрание сочинений*: В 4 т. Т. 3. Москва : Мысль, 1994. С. 79–420.

- Smp. = *Plato. Symposium* // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Vol. 2. Oxford : Clarendon Press, 1900–1907. Р. 172–223. Рус. пер.: *Платон. Пир* / пер. С. К. Апт // *Он же. Собрание сочинений*: В 4 т. Т. 2. Москва : Мысль, 1993. С. 81–134.
- Tht. = *Plato. Theaetetus* // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Vol. 1. Oxford : Clarendon Press, 1900–1907. Р. 142–210. Рус. пер.: *Платон. Теэтет* / пер. Т. В. Васильева // *Он же. Собрание сочинений*: В 4 т. Т. 2. Москва : Мысль, 1993. С. 192–274.
- Ti. = *Plato. Timaeus* // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1900–1907. Р. 17–105. Рус. пер.: *Платон. Тимей* / пер. С. С. Аверинцева // *Он же. Собрание сочинений*: В 4 т. Т. 3. Москва : Мысль, 1994. С. 421–500.
- Enn. I 6 = *Plotinus. On Beauty (Ennead I, 6)* // *Id. In Seven Volumes / With an English transl. by A. H. Armstrong. Vol. 1. Cambridge : Harvard University Press, 1989. Р. 232–262. Рус. пер.: Плотин. О красоте* / пер. Т. Г. Сидаш, Р. В. Светлова // *Он же. Первая эннеада. Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2004. С. 224–243.*
- Enn. VI 7 = *Plotinus. How the Multitude of the Forms Came into Being, and on the Good* // *Id. In Seven Volumes / With an English transl. by A. H. Armstrong. Vol. 7. Cambridge : Harvard University Press, 1989. Р. 82–218. Рус. пер.: Плотин. О том, как множество идей обрело ипостасийное бытие, и о благе* / пер. Т. Г. Сидаш // *Он же. Шестая эннеада. Трактаты VI–IX. Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 82–158.*
- SVF III = *Stoicorum Veterum Fragmenta. Vol. III. Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi* / Ed. H. von Arnim. Stuttgart, 1964. Р. 3–193 (fragm. 1–777). Рус. пер.: *Фрагменты ранних стоиков. Т. III. Ч. 1. Хрисипп из Сол. Этические фрагменты* / пер. А. А. Столярова. Москва : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2007.

Литература

- Брок С. П. Красота в христианской жизни согласно трудам преподобного Ефрема Сирина // *Вестник СФИ. 2021. Вып. 37. С. 12–24.*
- Бычков В. В. *AESTHETICA PATRUM. Эстетика Отцов Церкви. I. Апологеты. Блаженный Августин. Москва : Ладомир, 1995. 593 с.*

- Бычков В. В. Символическая эстетика Дионисия Ареопагита. Москва : ИФРАН, 2015. 144 с.
- Гилберт К. Э., Кун Г. История эстетики. Санкт-Петербург : Алетейя, 2000.
- Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. Москва : Харьков: Фолио; Изд-тво АСТ, 2000. 848 с.
- Марру А.-И. История воспитания в Античности (Греция). Москва : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998. 426 с.
- Овчаренко А. В. Красота после эстетики: Становление новой богословской категории // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 75. С. 48–64.
- Шохин В. К. Агатология: Современность и классика. Москва : Канон+, 2014. 360 с.
- Balthasar H. U. von. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. II. Fächer der Stile. Tl. 1. Klerikale Stile. Einsiedeln : Johannes-Verlag, 1961. 362 S.
- Balthasar H. U. von. Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III, 1. In Raum der Metaphysik. Tl. 1. Altertum // 3. Ausgabe. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 2009. 370 S.
- Bender M. The Dawn of the Invisible. The Reception of the Platonic Doctrine on Beauty in the Christian Middle Ages: Pseudo-Dionysius the Areopagite — Albert the Great — Thomas Aquinas — Nicholas of Cusa. Münster, 2010. 400 p.
- Pattison G. Is the Time Right for a Theological Aesthetics? // Theological Aesthetics after von Balthasar / Ed. by O.V. Bychkov and J. Fodor. Hampshire, Burlington : Ashgate, 2008. P. 107–114.
- Peter K. Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura. Werl : Dietrich-Coelde-Verlag, 1964. 144 S.
- Sammon B. T. The God Who Is Beauty: Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite. Princeton, 2013. 387 p.

References

- Balthasar H. U. von. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. II. Fächer der Stile. Tl. 1. Klerikale Stile.* Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1961. 362 p.
- Balthasar H. U. von. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III, 1. In Raum der Metaphysik. Tl. 1. Altertum,* 3. Ausgabe. Einsiedeln, Johannes-Verlag, 2009. 370 p.

Bender M. *The Dawn of the Invisible. The Reception of the Platonic Doctrine on Beauty in the Christian Middle Ages: Pseudo-Dionysius the Areopagite — Albert the Great — Thomas Aquinas — Nicholas of Cusa*. Münster, 2010. 400 p.

Brok S. P. [Beauty in the Christian life according to the works of St. Ephraim the Syrian]. *Vestnik SFI*, 2021, no. 37, pp. 12–24. (In Russ.)

Bychkov V. V. *AESTHETICA PATRUM. Ehstetika Ottsov Tserkvi. I. Apologety. Blazhennyi Avgustin* [Aesthetics of the Church Fathers. I. Apologists. Blessed Augustine]. Moscow, Lodomir Publ., 1995. 593 p.

Bychkov V. V. *Simvolicheskaya ehstetika Dionisiya Areopagita* [Symbolic aesthetics of Dionysius the Areopagite]. Moscow, IFRAN Publ., 2015. 144 p.

Gilbert K. EH., Kun G. *Istoriya ehstetiki* [History of aesthetics]. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 2000.

Losev A. F. *Istoriya antichnoi ehstetiki. Sofisty. Sokrat. Platon* [The history of aesthetics in the antiquity. Sophists. Socrates. Plato]. Moscow, Khar'kov, Izd-tvo AST Publ., 2000. 848 p.

Maru A.-I. *Istoriya vospitaniya v Antichnosti (Gretsiya)* [The history of education in Antiquity]. Moscow, Greko-latinskii kabinet YU. A. Shichalina Publ., 1998. 426 p.

Ovcharenko A. V. [Beauty after aesthetics: the formation of a new theological category]. *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2018, no. 75, pp. 48–64. (In Russ.)

Pattison G. Is the Time Right for a Theological Aesthetics? *Theological Aesthetics after von Balthasar* / Ed. by O. V. Bychkov and J. Fodor. Hampshire, Burlington, Ashgate, 2008, pp. 107–114.

Peter K. *Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura*. Werl, Dietrich-Coelde-Verlag, 1964. 144 p.

Sammon B. T. *The God Who Is Beauty: Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite*. Princeton, 2013. 387 p.

Shokhin V. K. *Agatologiya: Sovremennost' i klassika* [Agathology: Modernity and Classics]. Moscow, Kanon+ Publ., 2014. 360 p.