
ΣΧΟΛΗ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ
Ι ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙЯ

ΤΟΜ 15

ΒΥΠΥΣΚ 2

2021

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ ΚΑΙ ΚΛΑССИΚΗΣ ΤΡΑΔΙΤΙΩΝ

ΓλΩβνύη ρεδακτωρ

Ε. Β. Αφοναση (Νοβοσηβηρσκ)

Ρεδακτωρ ραζδελα ρεκενζηη και βηβληνγραφηη

Α. Σ. Αφοναση (Νοβοσηβηρσκ)

Ρεδακτονηη κολλεγηη

Ι. Β. Βερεστω (Νοβοσηβηρσκ), Π. Α. Βυτακω (Νοβοσηβηρσκ), Μ. Ν. Βολφ (Νοβοσηβηρσκ), Διοην Δηλλοη (Δυβλην), Μ. Β. Εγορσκηη (Μοσκβα), Σ. Β. Μεση (Μοσκβα), Δομηνηκ Ο'Μαρη (Φρηβυρη), Μ. Σ. Πετωρη (Μοσκβα), Τευν Τηλεμαν (Υτρηχτ), Α. Ι. Ξετνηκω (Νοβοσηβηρσκ)

Ρεδακτονηη σωετ

Σ. Σ. Αβανεσω (Τομσκ), Λυοκ Βρησσοη (Παρηζ), Λεβαν Γηγηνησβηλη (Τβηληση), Β. Π. Γοραν (Νοβοσηβηρσκ), Β. Σ. Δηεβ (Νοβοσηβηρσκ), Ε. Β. Ορλω (Νοβοσηβηρσκ), Β. Β. Ξελητσεβ (Νοβοσηβηρσκ), Β. Β. Προζορω (Μοσκβα), Σ. Π. Ξεβτσω (Οδεσσα)

Υχρηδητελ

Νοβοσηβηρσκηη γοσυδαρσθεννηη υνηβερσητετ

Οσνωαν β μαρτε 2007 γ. Περιοδισηη – δυα ραζα β γοδ

Αδρησ δυη κορρеспοηδενκηη

ΙΦΠ ΝΓΥ, υλ. Πηρογοβα, 1, Νοβοσηβηρσκ, 630090

Ελεκτρονηηη αδρησα

Στατρηη η περεωυδρηη: afonasin@gmail.com

Ρεκενζηηη η βηβληνγραφηκηεσ οβζωρηη: afonasina@gmail.com

Αδρησα β σετη Ιηηερνηετ: schole.ru; classics.nsu.ru/schole/

ISSN 1995-4328 (Print)

ISSN 1995-4336 (Online)

© Κεητρ ηζυηηηη δυρηνηη φηλοσοφηη
η κλασσηκηεσ τηρδρηηη, 2007–2021

ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND
THE CLASSICAL TRADITION

VOLUME 15

ISSUE 2

2021

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

Editor-in-Chief

Eugene V. Afonasin (Novosibirsk)

Reviews and Bibliography

Anna S. Afonasina (Novosibirsk)

Editorial Board

Igor V. Berestov (Novosibirsk), Pavel A. Butakov (Novosibirsk),
John Dillon (Dublin), Mikhail V. Egorochkin (Moscow), Svetlana V. Mesyats (Moscow),
Dominic O'Meara (Friburg), , Maya S. Petrova (Moscow), Andrei I. Schetnikov
(Novosibirsk), Teun Tieleman (Utrecht), Marina N. Wolf (Novosibirsk)

Advisory Committee

Sergey S. Avanesov (Tomsk), Luc Brisson (Paris), Levan Gigineishvili (Tbilisi), Vasily P.
Goran (Novosibirsk), Vladimir S. Diev (Novosibirsk), Eugene V. Orlov (Novosibirsk),
Vadim B. Prozorov (Moscow), Sergey P. Shevtsov (Odessa), Vitaly V. Tselitshev
(Novosibirsk)

Established at

Novosibirsk State University

The journal is published twice a year since March 2007

The address for correspondence

Philosophy Department, Novosibirsk State University,
Pirogov Street, 1, Novosibirsk, 630090, Russia

E-mail addresses:

Articles and translations: afonasin@gmail.com

Reviews and bibliography: afonasina@gmail.com

On-line versions: schole.ru; classics.nsu.ru/schole/

ISSN 1995-4328 (Print)
ISSN 1995-4336 (Online)

© The Center for Ancient Philosophy and
the Classical Tradition, 2007–2021

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

СТАТЬИ / ARTICLES

- Ontology, epistemology and politics in Plato's *Republic* 468
YIORGO N. MANIATIS
- Execution in selection task depends on Chrysippus' criterion for the conditional 501
MIGUEL LÓPEZ-ASTORGA
- The discussion of human nature in the 5th and 4th centuries BC in the so-called Sophistic movement 513
ZBIGNIEW NERCZUK
- The Book Epigrams on Prometheus, ascribed to John Tzetzes 524
LYDIA SPYRIDONOVA & ANDREY KURBANOV
- Constantine Lascaris, his manuscripts and his ethical concerns 538
JUAN FELIPE GONZALEZ-CALDERON
- Philosophical background of the cosmological polemics in *Contra Manichaeos* by John of Damascus 573
VLADIMIR BARANOV
- Socrates' "Swan Song" in Plato's *Phaedo*. Socrates' "Secret Doctrine" about Death and Eternity 595
KAZIMIERZ PAWŁOWSKI
- Language and laughter in the treatise of Philo of Alexandria *The worse attacks the better* 611
MAKSIM PRIKHODKO

Two Figures in the Dead Sea Scrolls — Melchizedek in 11QMelchizedek (11Q13) and “Son of God” in the “Apocryphon of Daniel” (4Q246) — as Two Eschatological Soteriological Concepts IGOR TANTLEVSKIJ	625
Ксенофан и пифагорейцы (D.L. IX, 20 = 21 A 1 DK) М. В. ЕГОРЧКИН	643
В поисках логоса Гераклита С. Н. КОЧЕРОВ	668
Еврит как ученик Филолая Н. Д. ЛЕЧИЧ	681
Моральный аспект феномена популизма в политике поздней Римской республики Е. В. ДЕРЖИВИЦКИЙ, В. Ю. ПЕРОВ, А. М. ПОЛОЖЕНЦЕВ	702
Формирование онтологического понятия «статуса вещей» в метафизике и теологии иезуитов конца XVI – первой половины XVII вв. В. Л. ИВАНОВ	716
Платоническая традиция и теория эпидемий в раннее Новое время И. Г. ГУРЬЯНОВ	745
К истории античного классицизма И. Д. КОЛЕСНИКОВ	772
Статус научных теорий в экзегезе кн. Бытия и христологической полемике первой половины VI в.: методы доказательства посредством <i>ἀναλογία</i> и <i>παράδειγμα</i> О. Н. НОГОВИЦИН	789
Моральные предписания и правомерные действия: интерпретация аргументов Аристотеля в метаэтике Р. Хэара А. Б. ДИДИКИН	814
ἔργα Λήμνια: мифологический оригинал и его копия? Р. В. ГУЩИН	825

«Против справедливости»: Цицерон как текстуальный источник и интерпретатор свидетельств о «философском посольстве» и скептических речах Карнеада Д. А. ФЕДОРОВ	844
Теология в горизонте драматургии платоновских текстов Р. В. СВЕТЛОВ	856
Античные философы в Санкт-Петербурге: визуально-пластическое образование города и человека Д. Ю. ДОРОФЕЕВ	868
Античные мифологические сюжеты на артефактах, найденных на территории КНР Д. П. ШУЛЬГА	894
Генезис философской традиции в образовании О. А. БАЗАЛУК	911
Эрот и желание: девиация тирана и философа И. А. ПРОТОПОПОВА	926
Искусство, наука и пайдейя в «О музыке» Аристиды Квинтилиана В. В. ПЕТРОВ	935
Бог и отдельные личности П. А. БУТАКОВ	966
Подлинная дата наблюдения летнего солнцестояния Метоном Афинским Д. В. ПАНЧЕНКО	978
ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS	
Групповой портрет софистов Н. П. ВОЛКОВА	1011
Дамаский в Александрии (1). Избранные фрагменты его «Философской истории» Е. В. АФОНАСИН	1034
АННОТАЦИИ / ABSTRACTS	1050

ONTOLOGY, EPISTEMOLOGY AND POLITICS
IN PLATO'S *REPUBLIC*

YIORGO N. MANIATIS
Hellenic Open University
maniatis1@windowslive.com

ABSTRACT. In the present work I examine the rational relationship that exists among the ontology, the epistemology, and the politics in Plato's *Republic*, and to what degree these three theories support each other with rational foundations. In particular, this study examines to what degree the platonic ontology and epistemology support rationally and sufficiently the platonic political theory of the *φιλόσοφοι-βασιλείς* of the *ἀρίστη πολιτεία* in the *Republic*.

KEYWORDS: Plato, *Republic*, ontology, epistemology, politics, *φιλόσοφοι-βασιλείς*.

Introduction

In his *Republic* Plato presents simultaneously, among all others, three of his theories: his ontology, regarding the sensible world of *τὰ αἰσθητὰ ὄντα* and the intelligible world of the *ιδέαι/εἶδη*; his epistemology, regarding the epistemological states of *γνώσις/ἐπιστήμη* and *δόξα*; and his politics, regarding the *φιλόσοφοι-βασιλείς* of the *ἀρίστη πολιτεία*. In the present work I examine the rational relationship that exists among the ontology, the epistemology, and the politics in Plato's *Republic*, and to what degree these three theories support each other with rational foundations. In particular, this study examines to what degree the platonic ontology and epistemology support rationally and sufficiently the platonic political theory of the *φιλόσοφοι-βασιλείς* of the *ἀρίστη πολιτεία* in the *Republic*: firstly, through the general difference of the natural identity between the philosopher and the non-philosopher; secondly, through the first platonic ontological and epistemological scheme, which distinguishes the three ontological states of the absolute Being of the *ιδέαι/εἶδη*, of the sensible world of becoming, birth and decay of *τὰ αἰσθητὰ ὄντα*, and of non-Being, which correspond to the three epistemological states of *γνώσις*,

δόξα and ἄγνοια; and thirdly, through the second and more complete platonic ontological and epistemological scheme of the allegoric images of the sun (ἥλιος), the line (γραμμή) and the cave (σπήλαιον). Fourthly, all major scholars' critiques and interpretations on this subject from the antiquity up to our days are critically examined in a chronological order. My conclusion is that Plato's ontological and epistemological argument founds rightly and rationally his political argument regarding the φιλόσοφοι-βασιλείς of the ἀρίστη πολιτεία, and thus I show that in the *Republic* the platonic ontology, epistemology and politics support each other with rational foundation.¹

In the *Republic* Plato sets as his higher political goal the realization of an ἀγαθή και ἀρίστη πολιτεία, that is, the most excellent, good, just and eudaimonic state of citizens. However, the only key-presupposition for the realization of the ἀρίστη πολιτεία is the φιλόσοφος-βασιλεύς, who is for that reason the coronet of Plato's political philosophy in the *Republic*. This theory asserts that if there is no complete coincidence between philosophy and politics and if the φιλόσοφοι-βασιλείς do not rule, the evils of mankind will never cease nor will the cities and the citizens live the eudaimonic life of an ἀρίστη πολιτεία.² In order though for Plato to support his political theory he resorts to his ontology and his epistemology.

Plato's ontological and epistemological argument in the *Republic* could be divided into three parts: (I) the part concerning the general difference of the natural identity of the philosopher and the non-philosopher (474b3-476b2), (II) the part referring to their specific difference within the first ontological and epistemological scheme of Plato (476b3-484d10), and (III) the part which refers to their specific difference within Plato's second and more complete ontological and epistemological scheme (506b2-518b5).

I. Plato's Politics and the Different Natural Identity of the Philosopher and the Non-philosopher

In the effort to prove the theory of the φιλόσοφοι-βασιλείς of the ἀρίστη πολιτεία as correct, the first step in the *Republic* is considered to be the clear definition of 'what is a philosopher' (474b4-6), in order to be revealed the reason why it is proper only for the philosophers to be engaged in the political authority and why all other citizens should be governed only by them (474b3-c3). So, the foundation of Plato's initial ontological-epistemological argumentation lies in the etymologi-

¹ See also my book, Y. Maniatis (2005) 63-99.

² Plato, *Republic* 473c11-e5. For the platonic theory of the 'philosopher-king', cf. also *Republic* 499b1-c5, 501e2-5, 503b4-5, 540d1-e3. In addition, cf. *Epistle* VII 326a6-b5 and 327e-328c. Furthermore, cf. *Laws* 711d, 712a.

cal analysis of the word *φιλόσοφος*: *φιλεῖν* + *σοφία*. The word *φιλεῖν* means that whoever loves something, anything, loves the whole of it and not some part of it (474c9-11, 475b4-7). Presenting thus as examples the three cases, first, of the men who erotically love all youths, second, those who love all wines, and third, those who love all honors and take delight in being appreciated by everybody, important and unimportant ones (474d3-475b3), Plato concludes that also in the particular case the philosopher (wisdom-lover) is the one who loves the whole of wisdom and not partially the one or the other kind of knowledge/aspect of it (475b8-9), for whoever loves something, loves the whole of it and not part of it (474c4-475b10).

Being therefore defined in this way the meaning of the *φιλόσοφος*, it is attempted next the distinction between the true philosophers and the non-philosophers. Since the philosopher is the one who loves all wisdom without any exception, he has to be an apt studious scholar of *πάντων μαθημάτων* and to avidly desire any kind of knowledge and learning (475c6-8), which means that whoever does not do that is not a philosopher. Thus, the true philosopher is the one who loves and beholds the truth (475e3-4), and not the one who loves only the sensible spectacles and sounds (475d2-e1). The philosopher is defined here by Plato as the par excellence erotic human being, and philosophy as the par excellence erotic science, for, since it belongs to the essence of love to embrace the whole of its object, the philosopher, being defined as *ὁ φιλοθεάμων τῆς ἀληθείας*, is the sole human being that loves the entire authentic reality, becoming thus the lover of *ἀλήθεια*,³ and for this reason, the most erotic of all human beings.

Thus, Plato arrives at the following distinction of citizens: (a) on the one hand, he places the ‘non-philosophers’, comprising in them all those who love the spectacles, the sounds, the arts, as well as all the practical people, in the sense that all these citizens are unable to be occupied with higher theoretical contemplation and thought, caring only for the practical matters of life and its sensible pleasures; and (b) on the other hand, he places separately only the ‘true philosophers’, who are the only citizens who love the vision of truth (476a9-b2). Therefore, the distinctive ontological characteristic of the philosophers is that they love and desire all wisdom and truth, while the non-philosophers love and desire only part of it, that which relates to the sensible spectacles, sounds, arts and the practical matters of life (475b11-476b2).

Consequently, the platonic view that the philosophers should rule the cities is very rational, since only they, due to their natural constitution, love and desire the whole of wisdom, and not only some part of it. As a result, only they are able

³ Cf. P. Friedländer (1958-1969) 97. Cf. also Plato, *Republic* 402d1-403e7.

to govern more competently and better than the non-philosopher citizens, since they can better establish more complete and right constitutions in the city than the latter, for they possess more knowledge in a more rational and wiser way than anyone else, and so they can apply it to the state. The proof therefore of the platonic theory of the *φιλόσοφοι-βασιλείς* of the *ἀρίστη πολιτεία* is rationally founded - on this first level - upon the excellence and the supremacy of the natural identity of the *φιλόσοφοι* against all other citizens, which makes them more competent than anybody else to rule the states.

II. Plato's Politics Within his First Ontological and Epistemological Scheme

However, in order for the difference between the philosopher and the non-philosopher citizen to be more fortified, and conclusively to be shown why only the philosopher must rule the state, Plato enters further into a more specific ontological and epistemological foundation of his theory of the *φιλόσοφοι-βασιλείς* of the *ἀρίστη πολιτεία*.

At this point of the *Republic* (476b3-484d10) Plato makes a first presentation of his ontological and epistemological theory, distinguishing the three epistemological states of knowledge, opinion and ignorance, which correspond to the three ontological states of the absolute Being, the sensible world of becoming, birth and decay, and non-Being. This is the first scheme of the distinction between the epistemological and ontological states, according to Plato, which he presents at this point on a first stage, in order to correlate the philosopher with knowledge and absolute Being, and thus to show why it suits the philosopher more than any other citizen to rule the state. Later, in books VI and VII of the *Republic* (506b2-518b5), this scheme of the ontological and epistemological distinction will be replaced by a second more complete one through the allegoric images of the sun, the line and the cave.

The notion of the platonic distinction of the citizens (a) into *φιλοθεάμονες*, *φιλήχοι*, *φιλότεχνοι* και *πρακτικοί*, and (b) into *φιλόσοφοι*, lies in that the former perceive, admire and love only the beautiful things and creations (voices, colors, figures, etc.), being though unable to see deeper into the nature of beauty itself (476b6-8), while, on the contrary, the philosophers have the power to see, apart from the sensible beautiful things, beauty itself as well, forming thus the sole and rare kind of citizens that beholds things at their ultimate depth (476b3-c1).

Plato makes here a first presentation of his ontological theory of Ideas or Forms and the sensible beings.⁴ The *ιδέαι* or *εἶδη* form the high level of reality, the absolute Being of beings, *τὰ ὄντως ὄντα*, while the *αἰσθητὰ ὄντα* form the low level of reality, the sensible world of becoming, birth and decay. Plato, who focuses here specifically on the example of beauty, holds that the beautiful in itself exists as well as the many sensible beautiful things, which he calls respectively *ιδέα* or *εἶδος τοῦ καλοῦ* and the *καλὰ πράγματα* (479a1-3). In the platonic ontology beauty itself is one, eternal, indestructible, unchangeable, stable, while the sensible beautiful things are many, perishable, changeable, and they participate through *μέθεξις* and *μίμησις* into the essence of beauty itself. Thus, Plato distinguishes the Idea of *αὐτὸ τὸ καλὸν* from *τὰ ἐκείνου μετέχοντα καλὰ* (476c9-d2).

The Athenian philosopher is based here on his ontological theory, focusing it on the example of beauty, because he tries to found his theory of the *φιλόσοφοι-βασίλεις* of the *ἀρίστη πολιτεία* on more rational arguments. So, the non-philosophers are considered to be living in a dream even when awake, *ὄναρ... ζῆν*, for they perceive and see only the low level of reality, only the sensible beautiful things, being totally unable to see also the second high level of beauty itself, which, according to Plato, is the essential authentic reality. What is defined as a dream is the state of the non-philosophers, where they falsely consider the many sensible beautiful things as identical, and not just as similar, as they should, to beauty itself. On the contrary, the true philosophers are considered to live in the authentic reality, *ὑπαρ... ζῆν*, for they perceive and see adequately and properly both levels of reality, both the high level of beauty itself and the low level of the many sensible beautiful things (476c2-d4).

Therefore, only with the ontological foundation given so far, it is already apparent the rational reason why only the philosophers, among all citizens, are capable of ruling the states in the best possible way, since it is only they who see in depth the whole of reality and, thus, are the only ones in position to rule better than the non-philosophers who do not perceive it, since the former have a better and more complete perception and judgment for all things than the latter, seeing both levels of reality, being thus more able to make better political judgments and make better decisions for the political reality.

Nevertheless, Plato extends further his argumentation founding it next also on his epistemological theory, which he presents here in his *Republic* for the first time. Now the Athenian philosopher enters into a new distinction of the epistemological states of knowledge and opinion, which he respectively corresponds to

⁴ It is noteworthy that at this point of the *Republic* Plato presents for the first time his theory of Ideas, without however to advance it yet into a 'concrete argument' and without the audience to ask him for any clarification about it.

the ontological states of the absolute Being and the sensible world of becoming, birth and decay, and furthermore, to the two kinds of citizens that he examines, the philosophers and the non-philosophers. So, he bases his epistemology on his ontology. His aim is to prove that because only the philosopher knows the whole realm of reality, while the non-philosopher has merely opinions only for the sensible reality, for this reason the philosopher is the only competent one with supremacy to rule the state more rightly and with an overall knowledge.

The intellectual activity of the philosopher is considered to be knowledge, *γνώσις*, while that of the non-philosopher opinion, *δόξα*; for the philosopher knows a thing, while the non-philosopher has just an opinion (476d5-6) for the same thing, since the former sees the complete reality in both of its levels, while the latter sees only the one lower level of reality. In particular, it is pointed out that the non-philosopher as mere *δοξάζων* is not really healthy (476e2), which means that the philosopher as the only *γιγνώσκων* is the only truly healthy one (476d5-e3). So, the reason why the philosopher must rule the state becomes obvious here once more, since he is the only healthy and mentally accomplished citizen for such a big task.

By basing his epistemology on his ontology Plato considers that the whole being, the one that has complete existence, can be captured and be completely known, while the non-being, that which has no existence, is totally unknown; for what does not exist cannot be known, while what exists can be known (477a1-4). Between these two extreme ontological states, a third one intervenes, that of the being that has and does not have existence (477a6-7), meaning the world of becoming, birth and decay. Thus, it is asserted that knowledge-*γνώσις* relates to being, ignorance-*ἄγνοια* to non-being, and opinion-*δόξα* to the in-between of being and non-being, that is, to the sensible world of becoming (476e4-477b4).

In this way, the two powers of knowledge and opinion are completely differentiated (477e8), since knowledge by its nature concerns the being and has as its aim to know how the being is (477b10-11, 478a6), whereas opinion has as its aim to opine and to merely form a view about something (478a8, 477e2-3). Therefore, the objects of knowledge and opinion are totally differentiated (478b1-2). Since the object of knowledge is the being and the object of ignorance is the non-being, opinion as the intermediate epistemological state between knowledge and ignorance - being more vague than knowledge and clearer than ignorance (478c13-14) - should have its object between the two extreme ontological states of being and non-being, that is, in something that participates in both, in Being and in non-Being, without being either Being or non-Being (477b5-478e6).

Therefore, according to Plato's ontological theory, because the many sensible things⁵ are and are not only one thing, as they include within them their opposites as well - like, the beautiful things are at the same time ugly, the just ones are unjust as well, the holy ones are unholy, being all these opposites ambiguous (479b8) - they finally are and are not only one stable thing, nor at the same time both of them or neither of them (479c3-5). The sensible beings, therefore, are both real and unreal; they are real, because they *are* resemblances-imitations of the Ideas, and they are not real because they are *resemblances-imitations* of the Ideas, making thus "the copy theory of participation and the theory of degrees of reality" not two but one and the same theory in Plato.⁶ Consequently, the place of all those many sensible beings is, according to Plato, between essence and non-Being (479c7), forming thus the many *δοξαστά* objects of that epistemological power which is between knowledge and ignorance, of opinion-*δόξα* (478e7-479d10).

As a result, *φιλόσοφοι* (480a11-12), namely friends of wisdom, are only those who also see the real beings in themselves, which always remain the same (479e7-8), for they love and admire only the objects of knowledge (479e10-480a1). On the contrary, those who see only the many sensible things but do not see also the beings themselves behind them, and they cannot see them even if someone leads them towards them (479e1-5), they are called *φιλόδοξοι* (480a6), that is, friends of opinion, for they love and admire only the objects of opinion (479e1-480a13).

After the definition in the aforementioned way of the distinction between philosophers and non-philosophers, which was based on the platonic ontology and epistemology, finally the important question under demonstration is raised:

ποτέρους δὴ δεῖ πόλεως ἡγεμόνας εἶναι;... Ὅπότεροι ἄν, ἦν δ' ἐγώ, δυνατοὶ φαίνωνται φυλάξαι νόμους τε καὶ ἐπιτηδεύματα πόλεων, τούτους καθιστάναι φύλακας. (484b6-c1)

The platonic answer to the question 'which of the two have to be the rulers of the state?', namely, the third class of the *ἀρίστη πολιτεία*, the *guardians-φύλακες*, is 'whoever of the two is capable of safeguarding the laws and the institutions of the states'. A further ability of the *guardians* is added at that, that they must have an acute vision and not to be blind (484c3-4).

The first category, therefore, of the non-philosopher citizens, who are also called epistemologically by Plato *φιλόδοξοι*, for they love only the objects of opin-

⁵ For the ontological problem of the many sensible things and their meaning, see R.C. Cross - A.D. Woozley (1964) 143-165; J.C. Gosling (1960) 116-128; F.C. White (1977) 291-306.

⁶ See R.E. Allen (1961) 325-335, who studies further the problem of the platonic ontological argument of the opposites presented in book V of the *Republic*.

ion-δόξα because they only have opinions for the multiple sensible world of becoming, birth and decay, are people who are wandering aimlessly in this unstable world of multiplicity, since they cannot perceive the authentic unchangeable reality as well (484b5-6). In addition, they do not differ at all from the blind, for they have been deprived of the knowledge of every real being (484c6-7). Finally, they do not have in their souls any *exemplar-παράδειγμα*,⁷ neither do they see the truth of the beings so as to take a pattern in order to institute in the state the beautiful, the just and the good, and thus to keep and maintain the state's established laws (484c7-d3).

Consequently, and for all these reasons, Plato arrives at the rational conclusion that the non-philosophers are not capable of keeping and establishing the proper institutions for the state, for they are blind against the universal reality and its knowledge. On the contrary, the second class of the true philosophers is able to maintain and institute rightly and sufficiently the state, for the philosophers excel in the most important and utmost (484d9-10) of all things: they have acute intellectual vision, they are capable of comprehending the authentic unchangeable reality (484b3-5), the absolute Being, they can conceive the knowledge of each real being and, furthermore, they do not lack experience or virtue (484d5-7).

Therefore, it is now obvious and rational the reason why Plato arrives at the final conclusion that it is 'irrational' not to choose as rulers of the state the philosophers, since only they excel greatly and significantly from all the rest non-philosopher citizens, being the only really capable ones of maintaining and establishing the best institutions in the state in the most proper way than all the rest of the citizens (484a1-d10):

Ἄτοπον μὲν τᾶν, ἔφη, εἴη ἄλλους αἰρεῖσθαι... τούτῳ γὰρ αὐτῶ... τῷ μεγίστῳ ἂν προέχοιεν.
(484d8-10)

III. Plato's Politics Within his Second Ontological and Epistemological Scheme

This rational conclusion regarding the philosophers as the only competent rulers of the political reality, due to the higher knowledge that only they have of the whole of the ontological reality, is founded and supported even further by Plato's second and more complete ontological and epistemological scheme in books VI and VII of the *Republic* (506b2-518b5), through the allegoric images of the sun (*ἥλιος*), the line (*γραμμὴ*) and the cave (*σπήλαιον*).

⁷ The world of Ideas, according to Plato, constitutes the *παράδειγματα* of beings, while the world of the sensibles is the world of *ὁμοιώματα* and *μιμήματα* of the Ideas-paradigms; see Plato, *Parmenides* 132d1 sq.

Firstly, in the image of the *sun-ἥλιος* (506b2-509d5) Plato contrasts the visible world, where the sun reigns, with the intelligible world, where the *ιδέα του αγαθοῦ* reigns (509d2-3) comparing the *ἥλιος* and its relation with the *φῶς-light* (*δρώμενα*) and the vision (*ὄψεις*), to the *ἀγαθόν-good* and its relation with *ἀλήθεια-truth* (*νοούμενα, γιγνωσκόμενα*) and knowledge (*ἐπιστήμη*). We see and sense with the five senses all the sensible things that form the *ὄρατός τόπος-visible region*, while we only think and reason all their Ideas, which form the *νοητός τόπος-intelligible region*, and which are the real essences of the beings (507b6-c4). According to Plato, the sun, which is the reason of vision, is considered to be the offspring of the good, begot by the good in a proportion with itself. Thus, as the good is related in the intelligible region with the intellect and the intelligible, so is the sun proportionately related in the visible region with the vision and the visible (508b9-c2). And as the eyes see clearly when they see objects upon which the sun shines, while they see dimly when they see obscure objects, so does the soul possess reason when it apprehends anything upon which truth and essence shine, while it has merely changeable opinions when it apprehends all things that are altered into birth and decay, and thus they are dark and not distinct (508d4-9). Hence, as the sun is related with light and vision without though being identified with them, so is the good related with truth and knowledge without being identified with them, being their reason (508e2-4). All the more so, as the sun provides the visible objects not only with vision but also with generation, growth and nurture, so does the good provide the knowable and intelligible objects not only with knowledge but also with Being and their essence, being itself something superior and beyond essence (509b2-10).

Through all this *περι τὸν ἥλιον ὁμοιότητα* (509c5-6), Plato arrives at the conclusion that in the state the only guardians who know the correlation of all things with the good, which like the sun provides substance to all sensible and intellectual reality, are the philosophers (505d11-506a3). And therefore, his inference that only the philosophers can be the best rulers of the state and that only they can realize the *ἀρίστη πολιτεία* (506a9-b2) is reasonable, for they know not only the sensible but also the intellectual reality, being the only ones who know the good, which like the sun nourishes and lights everything, and which, as Plato notes further, must be known by anyone who is to act wisely either privately or publicly (517b8-c5).

In the next image of the *line-γραμμή* (506d6-511e5) Plato gives the second and more complete scheme of his ontological and epistemological theory, juxtaposing the four ontological degrees of being and reality to the four epistemological degrees of the soul. He divides thus a line into two unequal sections, the ontological section of the *visible-ὄρατὸν γένος* and the ontological section of the *intelligible-*

νοητόν γένος, and each of these sections into two other proportionately unequal ontological sections (509d6-8). At the section of the *visible-δρατόν*, the lower ontological part corresponds to the *εἰκόνες-images*, that is, the shadows, the reflections of things and everything of that kind, while the higher ontological part corresponds to all living animals, plants and beings, to everything natural and to all human artifacts (ζῶα κ.τ.λ.) (509d9-510a6). At the other section of the *intelligible-νοητόν*, the lower ontological part corresponds to *mathematics-μαθηματικά*, which presuppose the mathematical figures and axiomatic principles, which are the images of the visible beings, they base their proofs upon them as if they were evident, and with these as starting hypotheses they arrive at the final mathematical proofs of their investigation through a purely logical sequence, exclusively through the epistemological way of *understanding-διάνοια* (510b2-511a1). At this intelligible mathematical part, the soul is compelled to use only mathematical hypotheses, as images based on the previous part of the visible things, without though being directed to an ontological first principle, since it is unable to come out from and rise above the hypotheses (511a3-6). Finally, the second and highest ontological part of the intelligible world corresponds to the *forms-εἶδη* or *ideas-ιδέαι*, which the reason touches only with the power of dialectic, and the hypotheses are used as starting points in order to arrive at the non-hypothetical, that is, at the first principles of everything, the *εἶδη* or *ιδέαι*, without the use of any sensible thing, but in a purely deductive way using only *εἶδη* and ending up only to them (511b3-c2).

So, Plato concludes that to these four parts of the ontological reality correspond four epistemological states that exist inside the soul: (a) the *reason-νόησις*, which corresponds to the highest first part of the *forms/ideas-εἶδη/ιδέαι*, (b) the *understanding-διάνοια*, which corresponds to the next lower second part of the concepts of *mathematics-μαθηματικά*, (c) the *belief-πίστις*, which corresponds to the third part of the visible, sensible living and natural beings (ζῶα κ.τ.λ.), and (d) the *conjecture-εἰκασία*, which corresponds to the last fourth part of the *images-εἰκόνες* (511d6-e2). The degree of these four epistemological states corresponds to and agrees with the degree in which their ontological objects participate in the *ἀλήθεια* and the *ὄν* (511e2-4). Thus, the two higher epistemological parts compose the higher and true knowledge of the *ὄντως ὄντα (ιδέαι/εἶδη)*, the *knowledge-ἐπιστήμη*, while the two lower parts compose the lower and changeable knowledge of the *αἰσθητὰ ὄντα*, the *opinion-δόξα*.

The only ones however who know well all four epistemological and ontological degrees, knowing thus completely the whole realm of reality, are only the *philosophers*. The rest of the citizens, in their majority (*δημιουργοί*) know only the sensible visible reality having only beliefs (*δόξαι*) about it, while a minority

(*ἐπίκουροι*) knows up to a certain degree also the mathematical concepts of the lower intelligible reality, having just an understanding of it (*διάνοια*). Therefore, the platonic claim that from all the citizens only the philosophers are capable of ruling in the most excellent and best way the state is very rational, since only they know the whole realm of reality in its complete form, and for this reason they know better the political reality as well, being thus capable of establishing and applying the best and most excellent institutions and universal principles, which only they know among all other citizens.

Finally, in the image of the *cave-σπήλαιον* (514a1-518b5) Plato depicts the human nature regarding its education and its lack of education (514a1-2), presenting once again both his ontological and epistemological theories through images. The Athenian philosopher gives us the image of a subterranean cave whose entrance is open to the light and at its dark depth dwell men that are chained at their legs and necks, just like prisoners, being immobilized and unable to see anything but the wall-bottom of the cave in front of them (514a2-b1). Further behind them and higher in the cave a fire is burning all the time, shedding the only light within the cave. Between the fire and the prisoners above them there is also a path with a low wall built, just like the ones the exhibitors of puppet shows use, where people pass along carrying various implements and images of visible things, and some of them are talking while others are silent (514b2-c1). In this dark cave, with the fire as the only light source, the prisoners cannot see anything else but the shadows of themselves, of the other prisoners, as well as of the objects that are carried above the wall behind them, from the reflections that the fire casts upon the wall-bottom of the cave (515a5-b2). Thus, the prisoners believe as real only the shadows they see across them on the wall, and they believe that even their own voices as well as the voices of the men that pass behind them come out of the shadows (515b4-c2).

If now, every time that someone of the prisoners was released, liberated and healed from the bonds and the illusion, he would be forced to turn around the head, to walk and see what really happens, he would see the light higher above the cave with weakness and pain due to the dazzle and the glitter of the light, and for the first time he would see all those things that only their shadows he could discern until now, seeing now more clearly and being closer to reality (515c4-d4). And if he looked at the light itself he would be blinded and would not know what he sees. If finally someone dragged him out of the cave by force until he sees the light of the sun, he would be pained even more by its blinding light and he would need some time to adjust in order to see the things above. At first, he would discern the shadows, after the idols of all things and later the things themselves, while he could see all the heavenly objects more easily at night with the light of

the stars and the moon, and finally he would see the sun itself and its light during daytime (515e6-516b7). Thus, he would perceive that the sun is the cause of all things in the visible realm. Having seen all these things and realized the truth and reality, the liberated one would not wish for any reason to live back in the dark cave, even if he had honors, recognition and power down there, but on the contrary he would prefer to die (516e1-2). If now a liberated person returned again to the cave, until his eyes get readjusted to the darkness, they would be considered ruined by the prisoners down there, and he himself would be the laughing-stock, and they would say that it is not worthwhile even to attempt the ascent up there. And if they could, they would kill whoever would try to release and liberate them from their bonds and lead them up (516e3-517a7). Here Plato obviously makes an acrimonious mention of the unjust death of his teacher and friend Socrates, who while he attempted to intellectually enlighten and liberate the Athenians, showing to them the higher philosophical truths, they killed him.

So, in this image of the *σπήλαιον*, which should be connected to the previous images of the *ἥλιος* and *γραμμή*, the cave and its prison are compared to the ontological sphere of the visible beings, the sensible visible world, the fire and its light to the sun and its power, the ascent upwards and the seeing of the world above to the epistemological ascent of the soul to the ontological intelligible realm (517a8-b5), and the prisoners to all us humans (515a4-5). The soul's ontological and epistemological ascent, thus, commences first from the inferior knowledge that the man-prisoner has of the *shadows-εἰκόνας*, having merely *conjecture-εἰκασία*; after that the man-prisoner gets liberated and sees with the light of the natural sun-fire the visible beings (*ζῶα, κ.τ.λ.*) having now *faith-πίστις*; next he comes out of the cave-visible realm to the intelligible realm and conceives at first the concepts of *mathematics/μαθηματικά*, having *understanding-διάνοια*; and finally, he ascends to the highest part of the intelligible realm, where he sees there the *ideas/forms-ιδέαι/εἶδη* in themselves, the *ὄντως ὄντα*, having the supreme knowledge of *reason-νόησις*. At the first two stages within the cave, which concern the visible sensible world of beings, man has *opinion-δόξα* of the sensible reality, while at the final two stages out of the cave he has *knowledge-ἐπιστήμη* of the higher intelligible reality. In the sphere of knowledge, thus, the *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ* becomes visible last and with great difficulty, being the cause of all beings and donating truth and mind to everything (517b8-c4), as does the sun to the natural things. At that, Plato makes the important statement that whoever is to act with wisdom either in his private or in his public life, he has to have knowledge of the idea of the good (517b8-c5). It is also mentioned that, for obvious reasons and as it is expected, those who arrived at the high level of seeing the good do not want to be occupied with the usual

human affairs and things anymore, but crave only to stay up there at the supreme realm of the real being and its knowledge (517c8-9).

Nevertheless, a little further down in the *Republic* (519c8-521b11) Plato emphatically asserts that the work of the founder of the *ἀρίστη πολιτεία* has to be the coercion of the naturally gifted philosophers to see and know the most supreme of all lessons, which is the *ἀγαθόν*, to ascend to the ontological and epistemological ladder of being and its knowledge until its end, which is the scientific *νόσις* of the *ἀγαθόν*, and after learning it well enough, not to be allowed to them to remain there, as it happens until today with all the philosophers, but to descend again down to the city-cave of the citizens-prisoners in order to enlighten and share everything with all people. For if the philosophers do not act likewise, they will do injustice to all people making them worse, when they could live their lives better and more prosperously (519c8-d9). Plato, therefore, rightly arrives at the conclusion that it is in no case unjust for the *philosophers* to become *kings-βασιλείς* of the state, but on the contrary, to make them guardians and assign to them the taking care of all the citizens of the state is the only right thing to do (520a6-9). For that reason, the philosophers have to descend one by one down to the darkness of the city-cave, where their fellow human beings live like prisoners, to get adjusted once again to the shadows that are there, to see again the idols of the beautiful, the just and the good beings, of which they also know now their eternal truth, to enlighten all the citizens with their truths and their scientific knowledge, and thus the *ἀρίστη πολιτεία* to become a reality and not a dream as it is until today, where men fight one another in vain and in delusion for shadows-conjectures and authority (520c1-d1). Therefore, Plato arrives at the right and rational conclusion that only the *φιλόσοφοι-βασιλείς* must rule and guard the *polis*, for they are the only ones that have contemplated and sufficiently known, more than anyone else, through their complete and proper education, the appropriate means to rule a *πολιτεία* in the best possible way so as to become *ἀρίστη*, having tasted other superior honors as well and a better way of life than that of the simple politicians:

Τίνας οὖν ἄλλους ἀναγκάσεις ἰέναι ἐπὶ φυλακὴν τῆς πόλεως ἢ οἱ περὶ τούτων τε φρονιμώτατοι δι' ὧν ἄριστα πόλις οἰκεῖται, ἔχουσι τε τιμὰς ἄλλας καὶ βίον ἀμείνω τοῦ πολιτικοῦ; Οὐδένας ἄλλους.
(521b7-11)

At this rational conclusion, that the *philosophers* are the only competent to rule the *ἀρίστη πολιτεία* and become its *βασιλείς*, Plato arrives by founding it on his ontological and epistemological theory.⁸ For the *philosophers* excel ontologically

⁸ For a more exhaustive criticism of Plato's ontological and epistemological theory and the problem of the two degrees of reality and the two degrees of knowledge-opinion,

and epistemologically against all other citizens who are not philosophers, in that only they see the authentic reality in its supreme depth, and only they love it, seek it and know it, and for that reason they are the only ones who are capable of applying it also to the political reality, maintaining, instituting and ruling thus the state in the best possible way: excellently. The proof therefore of the platonic theory of the *φιλόσοφοι-βασιλείς* of the *ἀρίστη πολιτεία*, is rationally founded upon the ontological and epistemological excellence and supremacy of the *philosophers* against all other citizens, making them thus the most competent of all to rule the cities as best as they can. For this reason, in the *Republic* Plato's ontology and epistemology support and found rationally his politics.

IV. The Major Scholars' Critiques and Interpretations

The ontological and epistemological foundation of the platonic political theory of the *φιλόσοφοι-βασιλείς* of the *ἀρίστη πολιτεία*, which in my view, as I tried to show, is in its line of arguments correct and rational, has raised problems and has received various critiques, interpretations and comments on the part of the scholars.

Since the antiquity already, Aristotle⁹ was the first one to call to attention two problems related to the Idea of *ἀγαθόν*, in the general problem of how the knowledge of the good on the part of the *φιλόσοφοι-βασιλείς* makes them more capable of practically ruling the state. (a) Firstly, the 'vagueness' of such knowledge of the good is pointed out. For, it is difficult to isolate a specific notion of the good which will be common to all its uses in the visible things. In other words, the connections between the good and the sensible beings are considered vague, and for this reason it is difficult to find the exact value of knowing such an Idea for purely practical reasons. Aristotle mentions that those people who are occupied with practical activities cannot discern the value of knowing the Idea of the good in relation to these activities. The various artisans are not interested in the knowledge of the good itself, but only in the special knowledge of the good for their art (1097a6-14). (b) Secondly, the obvious 'uselessness' of such a knowledge for practical life is pointed out. It may be considered that 'having the ideal good as example we can know better which things are good for us, and by knowing them, we can acquire them' (1096b35-1097a4), but, still the practical aspect of this knowledge in relation to the practical life is not apparent. The artisans acquire

see R.C. Cross - A.D. Woozley (1964) 166-195, 201-230; N. Cooper (1986) 229-242; G. Fine (1978) 121-139 and (1990) 85-115; J.C. Gosling (1968) 119-130; J.M.E. Moravcsik (1978) 53-69; C. Ritter (1933) 105-109, 123-133; G. Vlastos (1973); F.C. White (1984) 339-354; N.P. White (1992) 277-310, 277-310.

⁹ Aristotle, *Nicomachean Ethics* I, 6.

the excellent knowledge of their arts only through many years of practice and experience in their arts, and not through the study of ontology. Furthermore, Aristotle in book VI, 7-8 doubts even more the practical usefulness of the knowledge of the good by examining *φρόνησις*, that is, practical wisdom. While theoretical wisdom, *σοφία*, is related to the universal, unchangeable abstract concepts, on the contrary, practical wisdom, *φρόνησις*, is related to men's specific matters and the specific circumstances in which they appear, and the *φρόνιμος* man has to know and value the particular situations of man's action and behavior. Therefore, such a practice, and particularly such a political knowledge, is considered not to be acquired through the study of ontology, because the knowledge of the sensible things is acquired by experience. At that, it is noted that many have theoretical knowledge but are incapable in matters of practical knowledge, such as Thales of Miletus, who had excellent super-human knowledge but fell in a well while watching and philosophizing about the heavenly objects (1141b6-8).

Aristotle, of course, forgets the story that he himself preserved, that when Thales was accused by the Milesians as a theoretical dreamer, he proved to them through the incident of the olive plantations and the oil-mills, that he was able, if he wanted, to have practical excellence and supremacy in his life, however, he was not interested in all these practical things but only in the cosmic wisdom that is above all those earthly matters.¹⁰ In addition, as Herodotus¹¹ informs us, who restores the internal relationship between abstract philosophical thought and politics, the Greek cities of Asia Minor in view of the danger of war by the Persians invited all the significant theoreticians of their era to give them beneficial advices for their salvation. So, the first philosopher, Thales, being very competent as it was proved in matters of practical political knowledge as well, proposed all the Ionian cities to be rallied in a political unity under one government, abolishing the many and different governments.

Apart from that, however, it may be true that there is some 'vagueness' regarding the practical application of the theoretical philosophical knowledge, such as that of the good, but nevertheless, a man who knows the universal being better, more thoroughly and in depth, can apply with more *σοφία* but also with *φρόνησις* this knowledge of his to the political reality, establishing institutions and ruling them much better than someone without the universal knowledge of the *καθόλου*. In addition, it is odd how Aristotle, who considered the philosopher's theoretical life – the only possessor of *σοφία*, *φρόνησις*, and all the other moral and intellectual virtues – as the most eudaimonic and complete life of all (book X), could not accept that the philosopher would also be the most competent and proper politi-

¹⁰ H. Diels - W. Kranz (1952) 11A10.

¹¹ Herodotus, *Histories* I, 170.

cian of all, due to his universal knowledge, being thus the only one who would lead the state to public eudaimonia.

On the contrary, Nettleship¹² makes a correct interpretation by considering that Plato, in his comparison between the waking and dreaming vision of things, compares the clear perception of truth, which is the perception of the Forms, with its confused perception. The philosophical nature has an “indiscriminate appetite” for the knowledge of all things, and this quest for knowledge differs from all others, in that it always tries to find the underlying principles or Forms, whose world of change and experience is the superficial appearance. The philosophical nature, which loves truth, always looks for unity behind the multiple world of experience and for principles behind the multiple phenomena. Plato’s Forms are considered as the ‘principles’ of morality and aesthetics, as well as the ‘laws’ of physical science. “The world as it is for science, the world of what Plato calls forms, is not a second, shadowy, unreal world, it is the same world better understood.” Every Form in the *κοινωνία* of the Forms is something *κοινόν* in which the things and the actions partake, and it remains always one and the same within them. In the question, therefore, what a good politician must have, the right answer is knowledge of the Forms and experience-*ἐμπειρία*. For, the good politician knows when the order of the state functions rightly and in what way he has to reform it, only when he knows some certain principle according to which he will act analogously. Therefore, the knowledge of the Forms or principles is totally important for the political ruler. If now he also has *ἐμπειρία*, that is, knowledge derived from practice and experience, which is ‘the necessary filling up of knowledge of the principles’, then that combination makes the right and proper elements of the good government. “True knowledge of principles involves *a fortiori* the knowledge of details” of practical life. Plato is excited with that truth, and for this reason he considers necessary the practical training in philosophical education for fifteen years, from the age of thirty-five to fifty, for the acquirement of this necessary experience for those who will become *φιλόσοφοι-βασιλείς*. The emphasis however for the politician is mostly put on the possession of the principles-Forms in his mind, since without them his experience is nothing.¹³ Thus, Nettleship rightly considers the combination of the ontological knowledge and practical experience that the *φιλόσοφοι-βασιλείς* acquire during their long-lasting education, as a necessary element for the good and proper political ruling, with chief among them always however the ontological knowledge of the principles, according to which the good politician acts analogously.

¹² R.L. Nettleship (1937), 188-199.

¹³ Plato, *Republic* 409, 493b, 520c, 539b.

Correct is also the interpretation that is given by Barker,¹⁴ who claims that ‘the ultimate test of the true ruler has to be the intellectual test of his philosophical power’. Instead of discovering by using moral tests the ones who care most for the city, we must discover through the intellectual test those few who are able to rule the state best in the light of their deep wisdom. Therefore, the *φιλόσοφοι-βασιλείς* have to know all the Ideas, and most of all the Idea of the good-*ἀγαθόν*, as well as to know the mysteries of existence and the solutions to the meanings of life, so as to act accordingly, guiding the citizens wisely with the right ontological meanings that they ought to have in their lives. Furthermore, Grube,¹⁵ talking about the philosopher’s knowledge which is the knowledge of the eternal Ideas and the knowledge and comprehension of the values and principles that rule the world, he considers correctly that such a perfect knowledge may be unattainable after all, something that also Plato himself was continually doubting, but that this nevertheless must not prevent the politician from seeking it. A correct interpretation is also given by Koyré,¹⁶ who asserts that the hierarchy of Plato’s excellent city is structured on the base of the degree of knowledge. For, the ruling *φιλόσοφοι-βασιλείς* are obliged to rule because they have the knowledge, the *νόησις*, the *νοῦς*, and this is what gives them their special value, their knowledge of the good and universal being. And this knowledge of theirs radiates so much that it illumines the entire city and all the citizens with whom they share it. Only the *φιλόσοφοι-βασιλείς* possess the transcendental and supreme knowledge, the *νόησις*. The rest, the *ἐπικούριοι*, possess a lower degree of knowledge, the *διάνοια*, while the *δημιουργοί* possess the lowest degree, the *ἀληθῆς δόξα*, the true belief. Consequently, only the *φιλόσοφοι-βασιλείς* possess the truth, while the rest of the citizens possess only part of it, which is connected with fantasy and the forms of symbol and myth. Therefore, is it not for that reason very rational for the *φιλόσοφοι-βασιλείς* to be the rulers of the state?

An interesting interpretation is given by Murphy,¹⁷ who points out some epistemological difficulties in Plato, since in the *Meno*¹⁸ the difference between *γνώσις-δόξα* is easier and apparent. There, the *γνώσις* based on the teaching of virtue provides security and rest from the evils, *κακῶν παύλα*, and is *αἰτίας λογισμῶς*, that is, understanding of the principles. The *ἀληθῆς δόξα* is the true belief or information, and it is not despised by Plato, because not only it is better than nothing, but often it is sufficient for practical reasons. On the contrary, in the *Republic*

¹⁴ E. Barker (1964) 196-198.

¹⁵ G.M.A. Grube (1980) 272-273.

¹⁶ A. Koyré (1945).

¹⁷ N.R. Murphy (1960) 97-129.

¹⁸ Plato, *Meno* 97b, 98a.

the correct interpretation of the difference between *γνώσις-δόξα* is difficult since Plato obviously despises the second one. It is considered that *γνώσις* means 'knowledge with understanding' rather than 'knowledge', the insight into an object, and that there are degrees of *γνώσις*. *Δόξα*, on the other hand, is the 'unreflective acquaintance with' the objects without the understanding of their nature, and not exactly 'belief' or 'opinion'. Plato uses *δόξα* "as a sort of general label for unphilosophical intelligence in various fields and uses" always associating it with 'the many', while he associates *γνώσις* only with 'the one'. Furthermore, Murphy correctly asserts that the comparison between *φιλόσοφοι* and *φιλόδοξοι* is the comparison between philosophy and the general intellectual, aesthetic, and practical cultivation. The *φιλόδοξοι*, who comprise the *φιλοθεάμονες*, the *φιλότεχνοι* and the *πρακτικοί*, are not the uneducated ones but the educated 'humanists', such as Isocrates, who have received the traditional Hellenic education and culture, having general knowledge from travels, studies, different languages and people, literary texts, experience of the world, but who however produce only *δόξα*. They are deprived of the purely scientific knowledge, which only the real scientists, the *φιλόσοφοι*, possess, who in Plato have received a distinctively higher and supreme education, since they also know the mathematical sciences and the dialectic, possessing thus *γνώσις*. The *φιλόδοξοι*, therefore, are the non-philosophical 'intellectuals', those who are generally called 'men of information', the well-informed and educated people who nevertheless lack the contemplative understanding of the *φιλόσοφοι*.

Murphy also calls to attention two problems of interpretation here. (a) Firstly, he points out the interpretation of the many 'between being and non-being'. *Τὰ πολλά*, which are all the things of nature, that is, plants, animals, colors, sounds, facts, actions and persons, and which are represented here by six examples of opposites with relational characteristics, are not fully real. He thinks that they are 'half-real', not in the sense that they have an intermediate kind or degree of reality, such as the color grey has between the white and black, but in the sense that in one relation those objects exist or are real, while in another relation they are not, as is for example the color piebald between the white and the black, looking white in one patch and black in another. (b) Secondly, he points out the interpretation of 'the difference of objects' epistemologically, as Plato differentiates the objects of *γνώσις* and *δόξα*. It is therefore correctly pointed out the problem that "if there cannot be *δόξα* and *γνώσις* about the same thing, even successively, learning and discussion might seem impossible, and indeed also the processes of dialectic itself," for there is a successive continuity through a series of steps in order to reach the objective knowledge of the objects. In other words, "there must be *δόξα*

of the objects of *γνώσις*." Indeed, Plato is vague regarding the full distinction between the objects of *γνώσις* and *δόξα*, which cannot be different.

Furthermore, Murphy notes that, firstly, the *γνώσις* that the philosophers must possess in order to rule must not be like the knowledge that Socrates possesses in the dialogues, and secondly and mainly, that its possession, in comparison to *δόξα*, cannot logically render anyone capable for the duty of ruling. The knowledge of mathematics and dialectic cannot prove anyone to be competent for the political leadership of a state. Therefore, he asserts, and I would agree, that the "philosophical is the critical and reflective understanding that in the practical sphere would prevent politicians from going on to execute a policy before they have examined its presuppositions." Nevertheless, Isocrates¹⁹ in his *Helen* regards the *ἐπεικῶς δοξάζειν*, that is, to have correct information for useful things, to be better than the *ἀκριβῶς ἐπίστασθαι*, that is, the deep scientific understanding for useless abstract things. This is exactly what Plato fights against. In politics, the contemplative examination of principles is useful, what Isocrates calls *ἀκριβολογία*, and that must be cultivated through the study of mathematical and dialectical abstract things. Therefore, he rightly asserts that there is an analogy between the work of the politician and that of the mathematician scientist in books VI and VII. The mathematician scientist does not reach the highest degrees of intellect, for he accepts the *ὑποθέσεις* without reflecting upon them, and directly arrives to the conclusions, *διεξίτων ἐπὶ τελευτάς*. So do the politicians also accept some political *ὑπόθεσις*, without contemplating its supreme value regarding eudaimonia, and they are interested only in discovering the means to it, *αἱ τελευταί*. Intellectually, their duties are parallel. However, every use of the average politicians' intellect is merely a *δόξα*. For that reason, Plato considered that the famous politicians of Greece did more harm than good with their dangerous thinking, which was not due to lack of mind, but due to the direction in which they turned it, using their abilities only for performing their political actions than for critically examining them. For this reason, it is right that the merely capable people should not rule, but only the philosophers who examine critically and contemplatively with knowledge the policies before applying them. Thus, Murphy recognizes, despite the epistemological difficulties that he points out, the supremacy and excellence of the philosophers in politics against the merely capable people, because only they critically contemplate with *γνώσις*, and not with mere *δόξα*, before they politically act.

One other correct interpretation is given by Crombie,²⁰ who claims that *δόξα* is sufficient only for all those who are under supervision, while the supervisors, that is, the rulers, need the knowledge of the principles which govern the beings in

¹⁹ Isocrates, *Helen* 209a.

²⁰ I.M. Crombie (1962) 103-110.

order to rule. The distinction, thus, between *γνώσις* and *δόξα* is being made in order to call to attention that the philosophers who possess *γνώσις* can rule, while the ordinary learned people are content by having mere *δόξαι* of common sense. The *φιλόσοφοι-βασιλείς*, therefore, have to rule because only they have the insight, the standard or exemplar of how things ought to be done, the intuition of perfection, which they can apply to practical life. Nevertheless, Crombie asserts that the *φιλόσοφος-βασιλεύς* remains also a paradox, since Plato gives an extremely obscure explanation in the central books V-VII of the *Republic*, which are considered in an overestimated way that they contain and reflect the essence of the platonic thought, while they equally include incomplete ambitions of the philosopher's thought. The apt problem that Crombie poses is, what relationship do the *φιλόσοφοι-βασιλείς* have with ruling, which is a practical activity, when they are occupied with the things and the knowledge outside the sensible, empirical world of observation. The philosophers are experts only in the abstract thinking of the Ideas, and not in the specific practical circumstances that demand the use of the senses. Therefore, they are out of place in practical life and, thus, how could they rule? As Socrates says in the *Philebus*,²¹ whoever knows about the divine spheres and circles, but does not know about their human copies, cannot build a house. The main problem, therefore, of the *Republic's* central books is how the *φιλόσοφοι-βασιλείς* will apply the theoretical and abstract knowledge of the Ideas to the empirical, sensible, practical world. Even though Crombie rightly asserts that Plato does not pose this question, and for this reason he does not give an explicit answer, he finally infers an answer drawn from the enigmatic platonic texts: he considers that the solution lies in the positive relationship between the two worlds. The concepts we form through empirical thought, even though they are not identified with the Ideas, are their imitations. This is mostly true for the mathematical concepts that are an abstraction out of empirical concepts. That is the bridge between the abstract Ideas and the specific concrete things that the philosophers come to comprehend. Thus, the knowledge we acquire when we grasp the Ideas 'as they are in themselves', is more useful to us than any other knowledge, in order to comprehend sufficiently the order that is hidden in the physical world, and to create this order in our lives and in society. This knowledge, therefore, explains for Crombie the reason why philosophical knowledge is useful in the practical matters of life. Regarding so the correlation between philosophical knowledge and government, Crombie is right about the positive relationship between the Ideas and the sensible world, which only the philosophers comprehend and know in depth, and thus they are able to apply it

²¹ Plato, *Philebus* 62a.

in a useful way in practical life as well. However, in addition, an important element that he overlooks must be pointed out and added here: that the philosophers receive also a fifteen-year practical education, besides their philosophical theoretical knowledge and education, that surely makes them even more competent and relevant to the practical matters of governing the state.

On the other hand, the ontological foundation of Plato's political theory receives also an attack, as Bambrough²² mentions, who claims that Plato's friends have a difficulty in defending Plato against the attack from his enemies, which comes from modern and contemporary empiricism, and which expresses an intense skepticism for all metaphysical systems. Plato's enemies discard the platonic views and foundations, namely, that in order to know how to live we must know the universal metaphysical truth of the world, from which the moral and political goodness of man must derive. This skeptical attack is already included in Hume, who asserts that no amount of *is* can infer an *ought*, meaning that no moral or political conclusion can be derived from syllogisms that are not moral or political, separating thus completely ethics and politics from ontology. So, it is regarded that Plato is weak in his argument, thinking that because the *φιλόσοφοι-βασιλείς* are the experts who know the good and the right, they are those who always have to be preferred, for there are no standards of spiritual health, as there are of physical health. Therefore, the appeal of this platonic theory is thought to be derived from the obviously self-evident principle that the *φιλόσοφοι-βασιλείς*, who know what is right and wrong, have all the unique qualifications to rule people's lives. "But this principle is vacuous until we are told who are the qualified experts, and what is the content of their knowledge, and as soon as it is given a particular interpretation the principle loses its self-evidence as well as its emptiness." The attack therefore of Plato's enemies is addressed to the metaphysics of morals upon which Plato founds his political institutions. However, Bambrough's view is that both Plato and his enemies err, because Plato correctly says that there is moral knowledge, but incorrectly concludes that for this reason a totalitarian state is the best, while his enemies rightly reject the totalitarian state as being the best, but wrongly conclude that there is no moral knowledge.

I agree only with one part of Bambrough's view, that of universal, and not exactly moral knowledge, while I completely disagree with Plato's enemies in both their rejection of metaphysics and in their interpretation of Plato as totalitarian. I disagree with the interpretation of the platonic *polis* as totalitarian, as it is unfairly, frivolously, carelessly and with full malignancy misinterpreted. For, on the contrary, it is an *ἀρίστη και ἀγαθή πολιτεία* which is founded upon humanitarian,

²² J.R. Bambrough (1967) 3-19 and (1962) 97-113.

rational, scientific, philosophical, and moral supreme terms, which constitute a highly civilized political theory for mankind. Regarding knowledge, now, Plato does not think of it only as moral, but as universal, without limiting its universal character. Also, I think that in reality no one can seriously doubt the universal knowledge of things, which indeed πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, as Aristotle²³ have so well said. The universal ontological truths exist along with the universe, whether we doubt them or not, being the eternal objects of science, and surely their knowledge leads to better actions, for when we know something better we act accordingly better, too. It is therefore totally irrational to challenge the view that the more knowledge a politician possesses the better he will act in the political reality. Besides, even today do we not consider that there are certain established weights and measures of institutions and values in politics, and that the more knowledge a politician has the more qualified he is for the supreme political post of the state? Why not apply this also to the case of the philosophers, who are indeed the possessors of the greatest amount of knowledge?

According to the interpretation given by Cross and Woosley,²⁴ who agree both with Cornford,²⁵ that in his translation correlates δόξα with seeming, with everything that seems to exist, the sensible phenomena, or with whatever seems true, the beliefs, and with Murphy,²⁶ who claims that δόξα is not exactly 'belief' or 'opinion', but "an unreflective intellectual condition not so much of acquaintance with objects as of uncritical belief about them," the δόξα is finally translated by them as 'belief' and is considered to be a state of mind that is concerned with immediate apprehension and awareness. What is clear about δόξα is that Plato considers it inferior, for its objects are mere appearances or copies of the Ideas, which are the objects of knowledge, and for that reason it is a state of dream, while on the contrary the man of knowledge is truly awake. Furthermore, Cross and Woosley claim that Plato's argument which differentiates the two powers/faculties of γνώσις and δόξα is vague, bad, and unsatisfactory, for it does not determine his exact argumentation. Plato differentiates power/faculty based on two criteria: (a) by its objects, and (b) by its effects, whether it produces knowledge or belief. Even though it is acceptable by criterion (b) that the two powers/faculties of γνώσις and δόξα are different because they produce different effects, it is not inferred from criterion (a) that they must also have different objects, that is, that the Ideas and the sensible beings must be different. Criterion (a) thus is rightly considered that it is not sufficiently supported by Plato. The difference must lie in

²³ Aristotle, *Metaphysics* A, 980a.

²⁴ R.C. Cross - A.D. Woosley (1964) 143-165.

²⁵ F.M. Cornford (1941) 176.

²⁶ N.R. Murphy (1960) 103.

the way we perceive the objects, without a necessary difference to exist in the objects that are perceived. So, Plato considered that his *ἐπίκουροι* had true beliefs for the same things or objects for which his *φύλακες* had knowledge, namely, the maintenance of the ideal *polis*. Therefore, Cross and Woosley rightly point out, on the one hand, that the platonic argument is vague, and on the other hand, that the Ideas and the sensible beings must not be different, but that they are just perceived in different ways by the philosophers and all the other non-philosophers within the *polis*.

Guthrie²⁷ also poses in his interpretation the main epistemological question about whether Plato maintains a steady relationship between *γνώσις* and *δόξα* and their respective objects. It is mentioned that in the *Meno* *δόξα* is a dim perception of the same objects, of the Ideas, the *γνώσις* of which is a clear and complete understanding. However, in the *Republic* Plato totally differentiates the objects of *γνώσις* and *δόξα*, regarding the world of Ideas as the object of knowledge and the sensible world as the object of opinion. For this reason, Gulley²⁸ thinks that the *Republic* 'excludes the possibility of converting' *δόξα* into *γνώσις*, something that does not stand though, for otherwise how the *ἐπίκουροι*, who still possess only *δόξα*, would become *φιλόσοφοι-βασιλείς* in their educational ascent in book VII, and how would anyone come out of the cave ascending to the higher degrees of the 'line'? Indeed, Plato seems to have changed entirely his view from the *Meno* to the *Republic*. At that, in the *Symposium*, a dialogue nearer in time to the *Republic*, it is repeated the same position of the *Meno* in the terms of the *Republic*, regarding *δόξα* standing in the middle between knowledge and ignorance, for 'it hits on reality', *τοῦ ὄντος τυγχάνων*. In the *Timaeus*, the differentiation with the *Republic* is even more obvious, for Plato differentiates the truly existent and real that is comprehensible with reason, from the becoming of birth and decay that is perceptible by *δόξα* through the senses. In spite of that, Guthrie rightly considers that there is no real contradiction in Plato. For, if we look at the 'line' of the cognitive comprehension, we will see that it is continuous, with its parts differing only regarding the degree of clarity or obscurity, and the objects of *δόξα* to be 'resemblances' of the objects of *γνώσις* (509d, 510a). Thus, the solution lies in the 'resemblance' between the objects of *δόξα* and *γνώσις*, which Plato gives in the analogy of the dream/waking and the blind/keen-sighted. The objects of *δόξα* 'participate in', they are *εἰδῶλα*, *εἰκόνες* of the Ideas. Therefore, it is rightly said that "there is no contradiction because the unstable objects of *doxa* (*τὰ γιγνόμενα*) contain the semblance of the stable realities (*ὄντα*)." This likeness between the two cognitive objects is also repeated in the dialogues *Phaedo*, *Symposium* and *Phaedrus*, and

²⁷ W.K.C. Guthrie (1975) 487-498.

²⁸ N. Gulley (1964) 191.

particularly in the latter two the philosopher comprehends beauty itself through the appreciation of the many earthly beauties. Therefore, it is rightly asserted that it is improbable that Plato denies this likeness in the *Republic*, when he refers to the many beautiful things and to beauty itself, and furthermore, that he denies that δόξα cannot be converted into γνώσις. Plato was obviously influenced by Parmenides, who was the first one that totally differentiated δόξα from γνώσις considering that knowledge is real and belongs to Being, while δόξα is false belonging both to Being and non-Being, but without an intermediate degree.²⁹ Nevertheless, Plato adopted only the first part of Parmenides' epistemology, for he thought that δόξα may also be correct, being between Being and non-Being, as an intermediate degree between knowledge and ignorance. Therefore, the epistemological contradiction in Plato is rightly removed, as it is pointed out the likeness between the two cognitive objects of the sensible things and Ideas, and furthermore it is shown that δόξα can be converted into γνώσις by the φιλόσοφοι-βασιλείς.

A correct interpretation is also given by White,³⁰ who regards this argument to be the first one with which Plato tries to prove that the philosophers are those who should rule, based on the Principle of the Natural Division of Labor, which he started in 369e-370c. The philosophers have the natural ability to rule, because they are capable of comprehending the Forms, namely the paradigms or models, according to which the state has to be patterned so that it becomes as good as possible. Plato asserts that the ability of philosophizing and the ability of governing, which are differentiated in our world, can by nature co-exist as the unified duty of the φιλόσοφοι-βασιλείς. That is, if we let a philosopher without interference to follow his natural inclination, then by nature he will want to become a ruler, and likewise, if we let a ruler to follow his natural inclination without interference, he will want by nature to become a philosopher. However, White very rightly points out that if someone accepts large parts of the platonic politics and ethics as correct, which are included in the *Republic*, is not obliged to accept necessarily as right the platonic metaphysics and epistemology.³¹ This happens because Plato has a continuous problem with his metaphysical theory in saying clearly and distinctly which is the exact relationship between the Forms and the sensible beings. The words μετέχειν and παράδειγμα, which Plato uses, do not express the exact nature of the relationship between Ideas and sensible beings, and finally the Athenian philosopher does not seem to succeed in defining it exactly, not even in his further attempts in the first part of the *Parmenides*. Furthermore, problems are detected on the powers of both knowledge and opinion, which are differentiated

²⁹ H. Diels – W. Kranz (1952) 28B6.8 and 28B1.30: βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.

³⁰ N.P. White (1979) 153-164.

³¹ Cf. P. Shorey (1933) 226, 234.

by Plato, because they do not have the same effect, one being infallible and the other not, and for this reason he concludes that they are not related to the same objects. This conclusion however is false, for it is not given any further explanation why not to have two powers, knowledge and opinion, which are different because they have different effects, but which have to do with the same things. Also, dubious and in need of further explanation seems to be the word *μεταξύ*, which refers to opinion as an intermediate state between knowledge and ignorance, which then justifies its objects to be between being and non-being. Nevertheless, this is not regarded as a contradiction, that the many sensible things are and are not beautiful, etc., while the Form is purely beautiful, etc.; for they can be beautiful in certain occasions, relations and times, and ugly in certain other occasions, relations and times, without this to imply any contradiction in their Being, which is considered as true and existential. The state's rulers use specific Forms, such as the Form of the good, as *παράδειγματα*, according to which they try to pattern the city making it resemble the Form as much as possible. "In general, for Plato, the effort to improve something in the sensible world is an effort to make it resemble more closely some Form." Thus, White, even though he points out - and not at all wrongly - some continuous problems in Plato's ontology and epistemology, finally he rightly accepts that the philosophers have the natural ability to rule, because they are capable of comprehending the Forms, namely the paradigms or models, according to which the state has to be patterned so that it will be as good as possible.

On the other hand, Annas³² is wondering about the point of the philosophers' high theoretical knowledge and how it will be applied in practice, regarding that Plato is vague in this question and that the answer that he gives is not always coherent. She points out that the knowledge which the *φιλόσοφοι-βασιλείς* ought to have is the 'practical' knowledge. Plato thus compares the *φιλόσοφος-βασιλεύς* to be the skilled pilot (488a-489a) or the doctor (489b-c, 382c-d, 389b-d), in contrast with the incompetent rulers that are just like the animal owners, who have learned by experience the moods of their animals (493a-e). Since the pilots and the doctors, who even though they are intelligent and possess reason, develop mainly their practical abilities through experience, these platonic analogies must logically imply that the *φιλόσοφοι-βασιλείς* will possess practical wisdom and experience. Annas, thus, says that when we finally see what their knowledge is, according to Plato, a surprise awaits us because their knowledge is the theoretical ontological knowledge of the Ideas. It is the ontological knowledge that distinguishes the philosophers from the non-philosophers and equips them better in

³² J. Annas (1981) 5, 187, 190-216.

order to rule. But what is this ontological knowledge? It is something more than being right or having a true belief, but what exactly? It is considered that the ontological knowledge is the knowledge of what 'is', giving to the word 'is' neither the 'existential' nor the 'veridical' use of the notion, but the 'predicative' use, namely that something is if 'it is F for some F', where F is some predicate.³³ Also, it is explained by 'the Argument from Opposites' why in Plato's ontology the Idea *is*, while the sensible objects *are and are not*, something that makes them respectively objects of knowledge and opinion: the sensible beings are and are not beautiful, because in some way and from a certain perspective they can be seen as ugly as well, namely as their opposites, while the Idea is only completely beautiful and nothing else – that is, it does not contain its opposite, as do the sensible beings. For this reason, the Ideas *are* while the sensible beings *are and are not*.

In book V Plato contends that the objects of knowledge are different from those of true opinion. The problem therefore that arises from this platonic view is that, if the objects of knowledge can never be objects of opinion, and vice versa, then the philosopher will live in a totally different cognitive world from the rest of the people. This is the known problem of the 'two worlds', in which "those who have knowledge are not in a better state than the rest of us about the world we share, but have moved on to something different, and the world of people and actions that we experience can never be *known*." The guardians are those who possess knowledge and are able to lead the others who lack knowledge of what is right and better for them. Annas, therefore, is rightly wondering "how can the Guardians' knowledge be relevant to doing this, if its objects belong to a different world from the world of objects of belief?" Plato's epistemology, thus, is considered to be in conflict with his ethics, for "if the just person's search for knowledge is to lead to a different cognitive world from that inhabited by the likes of us, then that search becomes an exercise in glorious self-frustration; knowledge turns out to be irrelevant to the problems that inspired the search for knowledge in the first place." Nevertheless, Annas thinks that with the proper interpretation the platonic view which differentiates the objects of knowledge from those of opinion, does not necessarily exclude that there may finally be some kind of knowledge, besides only opinion, of humans and actions. From what Plato has said, it is not excluded that we may have knowledge of the things of experience which are not Ideas, nor does Plato seem to exclude the knowledge of the sensible particular things and actions, just because they are sensible and particular. So, Annas arrives at the

³³ For the problems regarding the platonic use of 'be', see C. Kahn (1966) 245-265. For an 'existential' use of 'be', see R.C. Cross – A.D. Woozley (1964) ch. 8. For a 'veridical' use of 'be', see G. Fine (1978) 121-139. For a 'predicative' use of 'be', see G. Vlastos (1973). Cf. also W.K.C. Guthrie (1975) 488-498.

conclusion that Plato may have differentiated the two worlds of knowledge and opinion, with their different objects, Ideas and sensible beings, but this does not mean that only the Ideas are the objects of knowledge, or that the sensible beings and actions cannot be known. Thus, if something is to be known 'what is', if it is a man, then we can get answers from our experience which will say to us 'what is', but if it is about whether an action is just, then we cannot, and in these cases the thing we want to know 'what is' has to be an Idea, not a sensible particular being. Finally, Annas points out that Plato urges us to accept to be governed by the philosophers who have knowledge in areas of which we have only opinions, but instead of limiting our lack of knowledge only in the matter of justice, which is the subject of the *Republic*, he claims that we lack knowledge in everything, even in the smallest matters of facts.

Even though the problems that Annas raises regarding Plato's ontology and epistemology seem right, since Plato indeed seems to provide quite vague arguments regarding the differentiation of the two worlds and the objects of knowledge and opinion, she nevertheless overlooks that for Plato the knowledge of the *φιλόσοφοι-βασιλείς* is not confined only to the higher knowledge of the Ideas. Their knowledge also enters into the knowledge of the sensible beings of the sensible reality, and at that the philosophers are obliged throughout their long-term education, which only they receive, to be trained for fifteen more years in the practical matters of politics as well, from the age of thirty-five to fifty. Therefore, their knowledge is both theoretical and practical, a fact that indisputably makes them the most appropriate rulers of the state, from a complete ontological and epistemological point of view.

On the other hand, Klosko³⁴ offers a correct interpretation. Firstly, he rightly observes that Plato seems to have been influenced in his ontological theory of the 'two-worlds', the sensible world of the sensible objects which does not fully exist, and the world of Ideas which is the only truly real that fully exists, by two significant Presocratic philosophers: Heraclitus and Parmenides. His Heraclitean influence lies in the Heraclitean view that the sensible world is in everlasting flux and change, something though that Plato takes as a sign of inferiority: just because the sensible beings continually change, are born and die, they are less real than the eternal and immutable Ideas. The problem of change seems also to be connected with the argument of the opposites that Plato presents here: because of change, the tree is now large, but in the future, due to its decay, it will not be large any more. On the other hand, his Parmenidean influence lies in the Parmenidean view that what is, is absolutely: the *εἶναι* or Being is immutable, timeless, eternal,

³⁴ G. Klosko (1986) 85-86, 159-165.

and totally out of the world of the senses. Plato obviously adopted this view of Being and applied it to his Ideas, which are the only entities that truly are.

Next, Klosko also points out the known problem that, while Plato gives an enormous emphasis on the knowledge of the *φιλόσοφοι-βασιλείς*, he does not analyze how this ontological knowledge of theirs will make them competent to rule, neither he says why such a knowledge is necessary to them in order to rule the state. Plato does not explain why and how the philosophical ontological knowledge of the *φιλόσοφοι-βασιλείς* is beneficial to the state. In order to become able to rule the state, the *φιλόσοφοι-βασιλείς* are required to possess a large amount of practical knowledge and to possess many practical abilities and talents as well. As molders of souls they have to know: the human psychology, the proper proportions of spiritual and physical training for all kinds of personalities, the effects of various kinds of art, poetry, music and all the plastic and visual fine arts and how to turn the dangerous ones into beneficial, the critical tests that all classes will have to pass from, as well as the criteria for their correct evaluation so that the future *φύλακες* to be promoted and all the citizens to be justly placed in their right classes, the proper mixing of the citizens for their proper reproduction and the proper birth control, the proper placement of the *ἐπίκουροι* in war, as well as the proper distribution of wealth in order to avoid the excesses in wealth and poverty. But instead of all these, Plato talks about the knowledge of the *ἀγαθόν* and all the other Ideas on the part of the *φιλόσοφοι-βασιλείς*, without further explaining how this theoretical ontological knowledge will make them competent to rule, which is the main problem that most scholars point out.

Klosko, however, gives a right answer to this problem by pointing out that Plato knows that the knowledge of the *good* alone is not sufficient. Plato insists that the *φιλόσοφοι-βασιλείς* must excel in both moral knowledge and practical experience. This part of the practical training of the *φύλακες* escapes notice to most scholars and needs to be more emphasized. The clearest proof that Plato gives emphasis on the practical training of the *φιλόσοφοι-βασιλείς* is their fifteen-year training in state affairs after the completion of their theoretical studies, from the age of thirty-five to fifty (539e). This time is equal in duration with the one they spend on the higher theoretical part of mathematics and dialectic, from the age of twenty to thirty-five. In addition, the mathematical training of the *φιλόσοφοι-βασιλείς* also aims at its practical application in the field of war, where they are required to know how to command the troops, how to camp and lead them to battle (525b-c, 526c-d, 527c-d). War is a professional concern for both the *φύλακες* and the *ἐπίκουροι* (466e-467d). Therefore, Plato knows that the knowledge of the *good* alone is not sufficient for ruling the state, however, his political thought has a gap at this point, for he does not explain exactly how this ontological

knowledge of the good is related to the governing of the state. In spite of that, his approach is correct, because the knowledge of the good seems to have more ethical than cognitive effects. "Philosophers must rule, not because of the practical value of their absolute knowledge, but because absolute knowledge insures proper values." The supremacy of the philosophers lies in their superior values (484c-d, 520c-521b). "For Plato in the *Republic*, intellectual superiority is moral superiority, and regardless of Plato's failure to explain the importance of the former, the philosophers cannot succeed at their appointed tasks without the latter." Thus, Klosko gives a correct interpretation pointing out the double character of both the theoretical and the practical knowledge which the *φιλόσοφοι-βασιλείς* possess, as well as the importance of their intellectual knowledge, which insures to them the supreme values, in connection with their ethical knowledge and practical experience, which make them sufficiently competent for politics.

In the interpretation of Reeve,³⁵ too, it is correctly considered that Plato's ontological and epistemological argument, which shows that only the *φιλόσοφοι* have knowledge while the *φιλόδοξοι* have opinion, is not a failed attempt "to prove that particulars have contradictory properties and are too unstable to be known, or that forms are the only things that can be known," as some have claimed. For, if Plato proved indeed one of these two, then he would end up his whole *Republic* to absurdity. If the *φιλόσοφοι-βασιλείς* did not know the state they rule and its citizens, then they would lack the credential needed to make them legal rulers, namely, that only they know how well to rule. Nevertheless, it is correctly pointed out that the philosophers are superior to the others, because of their vision and knowledge of the Forms, but only intellectually, since they may be inferior in matters of experience and other virtues. And such inferiority certainly degrades their superior knowledge. In order therefore for the *φιλόσοφοι-βασιλείς* to be truly the proper ones for ruling, they should be competent by nature in both knowledge and virtue, something that Reeve claims that Plato shows in the next part of the philosopher's moral foundation, showing clearly that the philosophers are the only proper ones for political authority. Therefore, Reeve is right to consider that the knowledge of the *φιλόσοφοι-βασιλείς* concerns both the Ideas and the sensible beings, and he discerns correctly that their political ability to rule is an interrelation of their ontological-epistemological supremacy as well as their moral supremacy.

On the other side, Pappas³⁶ claims that Plato's argument here justifies, through the excellence of the philosophers, their dominance for ruling. He thinks that if this argument works rightly, then Plato's political theory will be defended, turn-

³⁵ C.D.C. Reeve (1988) 71, 192.

³⁶ N. Pappas (1995) 111-113.

ing finally politics into an intellectual quest, instead of the practical one to which we are accustomed. The exclusion of the non-philosophers from governance, because they do not love all kinds of knowledge as the philosophers do, is regarded to concern the imitators of philosophers – such as Alcibiades, who aided to the defeat of Athens with the Sicilian Expedition in the Peloponnesian War, as well as Critias and Charmides, who practiced after the war antidemocratic excesses with the Thirty tyrants, - namely, “the dictators who seize power armed only with false confidence in their own superior wisdom.” For this reason, Plato fully differentiates the philosopher from his competitor in politics non-philosopher. Nevertheless, Pappas does not find anywhere in the argument, at least up to this point, something that shows how Plato relates the ontological knowledge of the philosophers to political authority. So far, Plato has not shown how the philosopher’s theoretical knowledge can promise practical knowledge as well, which the ruler needs. If the argument is to justify the philosophers as the best rulers, then it must demonstrate how this knowledge of theirs makes them better rulers. The incompatibility between theoretical and practical knowledge, therefore, is according to him the biggest problem of the *Republic*. In spite of this, Pappas finally claims that Plato’s ontological and epistemological argument so far does not found the *φιλόσοφος-βασιλεύς* yet, but that it is founded next by Plato’s moral argument, which shows that philosophy comprises and entails moral knowledge, namely the knowledge of those moral practical things that the politician needs in order to lead a city. Thus, Pappas, even though at first expresses a hesitation regarding the sufficiency of the platonic ontological-epistemological argument, he too finally rightly sees, as Reeve does, that the theoretical and practical knowledge of the *φιλόσοφοι-βασιλείς*, which comes from their ontological, epistemological as well as their moral capability, makes them able to rule. All the more so, if we want to be even more exact, the governmental capability of the *φιλόσοφοι-βασιλείς* is, in addition, an interrelation of their educational supremacy as well.

Finally, Rice,³⁷ who gives an extreme interpretation, is opposed to Plato’s political theory that the philosophers are the only capable of ruling the cities, for she claims that Plato does not persuade us that he indeed knows the truth about reality and the nature of beings, and he cannot show us how philosophy indeed allows him to know that he knows. Particularly, she goes to extremes by claiming that Plato’s ontological and epistemological theory itself is responsible and provides evidence why the philosophers should not rule. This theory asserts that there are degrees of reality. However, it does not sound rational to say that one

³⁷ D.H. Rice (1998) 63-91.

thing is more real than another, namely, that the chair we see, touch, and sit on is less real than the Form of the chair. We cannot divide into degrees of reality the dreaming life from the waking life, saying that the former is less real than the latter, but we only have to keep in mind that they are just different kinds of reality. Thus, she thinks that Plato has invented an irrational and upside-down ontological theory of the world, when he asserts that the chair we see, touch, and sit on is less real than the Form of the chair. And at that, through the education that Plato has planned for the philosophers to receive in order to become politicians, he demands from them to deny such common misinterpretations and misconceptions, such as that the chair they sit on is less real than the Form of the chair. She also mentions that, fortunately, today in the twentieth century, we can triumphantly announce that everything is relative, something that Plato on the contrary sees as a problem. Despite that, even though Rice is partially right in her critique on Plato's ontology regarding the relative reality, since Plato has indeed a serious problem with his two worlds' view and their separation, she overlooks that the education that the *φιλόσοφοι-βασιλείς* receive is not confined only to the knowledge of the Ideas, but is a universal knowledge, which embraces, besides the Ideas, all the sensible particular beings of the sensible reality as well, including also the knowledge and the experience of all the practical matters of society. Therefore, the *φιλόσοφοι-βασιλείς* possess both the theoretical and the practical knowledge through their long-term education, and for this reason they are the most competent political leaders of all citizens at the mature age of fifty years.

Conclusion

So, as we have seen, in the field of research most scholars accept Plato's ontological and epistemological argument as correct, according to which the philosophers are the most able of all citizens to rule the state. Even though certain vagueness is rightly pointed out in Plato's ontology and epistemology, regarding the *χωρισμός* of the *ιδέαι* from *τὰ αἰσθητὰ ὄντα* and the problems that also arise from the differentiation of the objects of *γνώσις* and *δόξα*, these are problems that concern mostly Plato's ontology and epistemology in itself, without falsifying his political argument here that concerns the *φιλόσοφοι-βασιλείς* of the *ἀρίστη πολιτεία*. Furthermore, regarding the main problem that is raised here on how the ontological knowledge of the *φιλόσοφοι-βασιλείς*, which is a theoretical knowledge, makes them competent politicians, for which practical knowledge is needed, we saw that it is not a real problem. Because, on the one hand, the theoretical knowledge of the *φιλόσοφοι-βασιλείς* is not only the knowledge of the Ideas – which however is extremely important, since it is the knowledge of the universal principles ac-

ording to which one has to act analogously in practical life and apply them to politics, – but also the knowledge of all sensible beings of all sensible reality. And on the other hand, the *φιλόσοφοι-βασιλείς* receive in their long-term education until they become fifty years old also a fifteen-year practical training in the state's political affairs. Therefore, the *φιλόσοφοι-βασιλείς* receive a complete education, which is both theoretical and practical, and for this reason they are the most competent of all citizens for ruling the state in the best possible way. Consequently, the ontological and epistemological argument in Plato's *Republic*, which as we saw is correct and sound, founds rationally his political argument concerning the *φιλόσοφοι-βασιλείς* of the *ἀρίστη πολιτεία*, and thus it is shown that the platonic ontology, epistemology and politics support each other with a rational foundation in the *Republic*. Nevertheless, if we want to be more precise, the full foundation of this political theory is finally completed not only by the ontological and epistemological excellence and supremacy of the philosophers, but also by the interrelation of their ethical and pedagogical supremacy and excellence against all other citizens, as it is additionally shown by Plato in his *Republic* through the further interrelation of his ethical and pedagogical arguments.³⁸

REFERENCES

- Allen, R.E. (1961) "The Argument from Opposites in *Republic V*," *Review of Metaphysics* 15, 325-335.
- Annas, J. (1981) *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.
- Bambrough, J.R. (1967) "Plato's Modern Friends and Enemies," in J.R. Bambrough, ed. *Plato, Popper and Politics*. Cambridge, W. Heffer & Sons, 3-19; and before in (1962) *Philosophy* 37, 97-113.
- Barker, E. (1964) *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*. London: Methuen.
- Cooper, N. (1986) "Between Knowledge and Ignorance," *Phronesis* 31, 229-242.
- Cornford, F.M. (1941) *The Republic of Plato*. Translated with Introduction and Notes. Oxford, Clarendon Press.
- Crombie, I.M. (1962) *An Examination of Plato's Doctrines. Vol. I. Plato on Man and Society*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Cross, R.C. – Woosley, A.D. (1964) *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*. London: Macmillan.
- Diels H. - Kranz, W. (1952) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin.
- Fine, G. (1978) "Knowledge and Belief in *Republic V*," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, 121-139; and (1990) "Knowledge and Belief in *Republic V-VII*," in: S. Everson, ed. *Companions to Ancient Thought: Epistemology*. Cambridge, 85-115.
- Friedländer, P. (1958-1969) *Plato*. Trans. H. Meyerhoff. Princeton, 3 vols., 97.

³⁸ For more on this subject see my book, Y. Maniatis (2005) 100-137.

- Gosling, J.C. (1968) "Δόξα and Δύναμις in Plato's Republic," *Phronesis* 13, 119-130.
- Gosling, J.C. (1960) "Republic. Book V: τὰ πολλὰ καλὰ etc.," *Phronesis* 5, 116-128.
- Grube, G.M.A. (1980) *Plato's Thought*. Indianapolis: Hackett, 272-273.
- Gulley, N. (1964) "Review of Sprute's *Begriff der Doxa*," *Journal of Hellenic Studies*, 191.
- Guthrie, W.K.C. (1975) *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. IV, 487-498.
- Kahn, C. (1966) "The Greek Verb 'Be' and the Concept of Being," *Foundations of Language* 2, 245-265.
- Klosko, G. (1986) *The Development of Plato's Political Theory*. New York and London: Methuen.
- Koyré, A. (1945) *Introduction à la lecture de Platon*. New York: Brentano's.
- Maniatis, Y. (2005) *Philosophy and Politeia in Plato: The Philosopher-King and the Excellent Politeia*. Athens: Ennoia Publications (in Greek).
- Moravcsik, J.M.E. (1978) "Understanding and Knowledge in Plato's Philosophy," *Neue Hefte für Philosophie* 15-16, 53-69.
- Murphy, N.R. (1960) *The Interpretation of Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.
- Nettleship, R.L. (1937) *Lectures on the Republic of Plato*. London: Macmillan.
- Pappas, N. (1995) *Plato and the Republic*. London and New York: Routledge.
- Reeve, C.D.C. (1988) *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press.
- Rice, D.H. (1998) *A Guide to Plato's Republic*. Oxford University Press.
- Ritter, C. (1933) *The Essence of Plato's Philosophy*. Trans. A. Alles, London: George Allen & Unwin.
- Shorey, P. (1933) *What Plato Said*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Vlastos, G. (1973) "A Metaphysical Paradox" and "Degrees of Reality in Plato," in: G. Vlastos, *Platonic Studies*. Princeton University Press.
- White, F.C. (1977) "The 'Many' in Republic 475a-480a," *Canadian Journal of Philosophy* 7, 291-306.
- White, F.C. (1984) "The Scope of Knowledge in Republic V," *Australasian Journal of Philosophy* 62, 339-354.
- White, N.P. (1979) *A Companion to Plato's Republic*. Oxford: Basil Blackwell, 153-164.
- White, N.P. (1992) "Plato's Metaphysical Epistemology," in: R. Kraut, ed. *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press, 277-310.

EXECUTION IN SELECTION TASK DEPENDS ON CHRYSIPPUS' CRITERION FOR THE CONDITIONAL

MIGUEL LÓPEZ-ASTORGA

Institute of Humanistic Studies "Juan Ignacio Molina"
University of Talca (Chile), milopez@utalca.cl

ABSTRACT. Wason's selection task is a current cognitive problem. It is a reasoning task including a conditional sentence that only sometimes is correctly solved by participants. It has been claimed that the versions of the task that are often properly executed are only those in which the conditional sentence fulfills the criterion given by Chrysippus of Soli for the conditional. In this paper, this point is checked by considering a relevant number of versions of the aforementioned task in order to review whether or not their conditionals meet Chrysippus' requirement.

KEYWORDS: Ancient logic, Chrysippus of Soli, cognition, conditional, selection task.

* This paper is a result of Project CONICYT/FONDECYT/REGULAR/FOLIO N° 1180013, "Recuperación de las formas lógicas de los enunciados a partir de un análisis de las posibilidades semánticas a las que hacen referencia," supported by the National Fund for Scientific and Technological Development (FONDECYT, following its initials in Spanish), Government of Chile. The author also thanks Project "PIA Ciencias Cognitivas, Centro de Investigación en Ciencias Cognitivas, Instituto de Estudios Humanísticos, Universidad de Talca."

Introduction

It has been stated that Chrysippus of Soli already offered important elements to take into account in contemporary cognitive science (e.g., López-Astorga 2017). In particular, it has been said that he provided an account that can help to understand what happens with the different versions of the selection task presented by Wason (e.g., Wason 1966 and 1968). As it is well known, the problem with this task is that it is possible to achieve good results only with some of its versions, and the idea that has been proposed is that the versions that are usually executed correctly are those including a conditional following the criterion given by Chrysippus. Accordingly, the hypothesis is that, if the conditional in a version of Wa-

son's selection task does not comply Chrysippus' account, the results of that version can only be poor (López-Astorga 2017).

However, this idea needs to be better underpinned. Essentially, it is based upon just two examples discussed in a chapter of book (López-Astorga 2017). So, it is required a more exhaustive study that pays attention to a relevant number of versions of selection task. And, obviously, what such a study must verify is whether or not the relation between the results in the task and Chrysippus' criterion exists indeed.

That is exactly to which this paper aims. To achieve it, first it will explain what the selection task and its difficulties are. Then, the arguments supporting the thesis that the versions of the task with positive results are those with conditionals fulfilling Chrysippus' requirement will be described. And next, an analysis of different versions of the task that are to be found in the literature will be presented. The goal will be, evidently, to review whether or not it can be claimed that the versions correctly executed are generally the ones acceptable under Chrysippus' interpretation of the conditional.

The selection task proposed by Wason and its problems

It can be said that the main difficulty of selection task is that only some of its versions are usually well executed. It seems that the more abstract versions often give bad results. An example of abstract version can be as follows:

The participants face four cards and a rule with a conditional form. They know that the cards have both numbers and letters, and that, if they see a letter on a card, that very card necessarily shows a number on its hidden side, and vice versa. In this way, the rule is generally akin to this one:

- (1) "If there is a *D* on one side of the card, then there is a 3 on the other side" (Ragni, Kola, & Johnson-Laird 2017, p. 980; italics in text).

In a version such as this one, the cards generally show, respectively, 'D', 'K', '3', and '7' (that is at least the version presented by Ragni et al. 2017), and what the participants need to do is to indicate the cards that they must turn to check whether (1) is true. The problem, nevertheless, is that the correct cards are rarely chosen.

As explained in many works in the literature (e.g., those cited above), the proper cards in a version such as this one would be 'D' and '7.' That is obvious following both modern propositional logic and Stoic logic. In both of these logics, given that 'D' is in the antecedent of (1), to select it is to apply Modus Ponendo

Ponens. Likewise, given that ‘7’ is a different number from that appearing in the consequent of (1), to choose it is, again, in both of the mentioned logics, to apply Modus Tollendo Tollens. In Chrysippus’ view and, accordingly, following Stoic logic, there is no rule, schema, or *indemonstrable* justifying to elect ‘K’ or ‘3.’ On the other hand, under current standard propositional logic, it can be stated that, given that ‘K’ is a letter different from the one in the antecedent and ‘3’ refers to the content of the consequent, to select them is, respectively, to commit the denying the antecedent fallacy and the affirming the consequent fallacy (see, e.g., López-Astorga 2017).

Nonetheless, as said, it is very unusual that people tend to select the correct cards in a version of the task based upon a rule such as (1). However, this circumstance changes when thematic content is incorporated. For instance, when the conditional sentence is similar to the following:

(2) “If you give me some potatoes, then I will give you some corn” (Fiddick, Cosmides, & Tooby, 2000: 28).

And the cards indicate whether or not potatoes and corn are given, the results significantly improve, since people tend to choose the cards corresponding to Modus Ponendo Ponens and Modus Tollendo Tollens (see also, for an explanation, e.g., López-Astorga 2017).

But this is not that easy, as there are also tasks with thematic content that generally lead to bad results. One clear case can be this one:

(3) “If it’s a weekday, then the sun is shining” (Fiddick & Erlich, 2010: 135).

Obviously, the cards used in a task such as that in which (3) was included refer to facts such as whether or not it is a weekday, or whether or not the sun is shining. However, the important point here is that, in tasks such as this one, the participant does not often elect the right cards (see also, for a further explanation, e.g., López-Astorga 2017). So, there is a problem here, and Chrysippus of Soli appears to have the key to solve it.

Chrysippus of Soli and Wason’s selection task

The proposal that links Chrysippus’ thought to Wason’s selection task is mainly based upon the criterion offered by the former to interpret the conditional (see, in addition to López-Astorga 2017, e.g., Cicero, *De Fato* 12, Diogenes Laërtius, *Vitae Philosophorum* 7, 73, Barnes, Bobzien, & Miglicci 2008; Gould 1970; O’Toole &

Jennings 2004). According to that interpretation, the conditional needs to fulfill a requirement: the negation or denial of the consequent should be inconsistent with the antecedent (to a discussion on what this inconsistency exactly meant in Chrysippus' view and, especially, whether it was empirical or logical, see, e.g., Gould 1970). This clearly moves away from the criterion attributed to Philo of Megara, that is, the material interpretation of classical logic that contemporary propositional calculus assumes (see, e.g., Bocheński 1963; López-Astorga 2019). Nevertheless, the point of the proposal is that, whenever this requirement is followed in a conditional used in a version of selection task, the results with that version usually are optimal (López-Astorga 2017).

In practice, this implies that, if Chrysippus' criterion is fulfilled, the participant can note that a conditional relation really exists between the clauses. Thus, *Modus Ponendo Ponens* and *Modus Tollendo Tollens* can be applied, and the wrong cards are ignored (López-Astorga 2017).

In particular, following the proposal (i.e., López-Astorga 2017), it can be claimed that it is normal that (1) leads to poor results. That there is something different from '3' is not in contradiction to the fact that there is a 'D' at once. However, the situation in (2) is distinct. This last sentence was presented by Fiddick et al. (2000) along with a story that spoke about a farmer that wanted to sell potatoes and get corn in return. Hence, in that context, not to get corn was incoherent with giving potatoes, and that can explain its good results. Otherwise, in (3), while there is a thematic content, like in (1), there is no relation between the antecedent and the consequent either, and that is the reason for its incorrect execution (again, in López-Astorga 2017, these explanations are more developed).

But (2) is only an example. It is obvious that to check whether or not the hypothesis is valid, it is necessary to review a greater number of versions of selection task. That is what will be done below, by analyzing a relevant number of versions that are to be found in the literature.

More versions of selection task meeting Chrysippus' criterion

The following is a list of rules in versions of Wason's selection task that either have led to positive results or have been presented as examples of conditionals with which the execution of the task should be correct. Of course, many of them are parts of broader experiments in which the contexts and even the rules are sometimes manipulated in order to show that the results support the frameworks of the particular experimenters in each case. However, what is interesting here is that, as said, they have in common that they are typical rules that, in general, and

beyond the particular manipulations in the experiments, can cause excellent results in selection tasks.

In this way, another conditional of this kind fulfilling the requirement given by Chrysippus of Soli (and which is commented on in López-Astorga 2017, as well) is this one:

(4) “If a man eats cassava root, then he must have a tattoo on his face” (Cosmides 1989: 264).

One might not see a relation between the if-clause and the then-clause in (4) at a glance. Nevertheless, as (2), when most participants preferred the right cards, (4) was used together with a story making the negation of its consequent inconsistent with the antecedent. The story described a tribe in which married men had tattoos on their faces, and only they were allowed to eat cassava root, an aphrodisiac with a very strong power. Therefore, eating cassava root without having a tattoo was to break the law, and that meant that the antecedent and the negation of the consequent of the conditional were not admissible at the same time.

However, to find versions of selection task, a very interesting work can be that of Gigerenzer and Hug (1992). This is so because it includes many examples used before. The following are rules indicated in this last paper:

(5) “If you eat duiker meat, then you have found an ostrich eggshell” (Gigerenzer & Hug 1992: 137).

This sentence also has commonalities with (4). Both of them come from Cosmides (1989) and were used in different versions in which the contexts were manipulated. As in (4), one of those manipulations consisted of a story that made (5) fulfill Chrysippus’ criterion, and, in this way, led participants to select the cards related to Modus Ponendo Ponens and Modus Tollendo Tollens. That story told that to get an ostrich eggshell was a very hard task, and that its reward was to eat duiker meat, a delicacy.

The same was done with this sentence:

(6) “If someone stays overnight in the cabin, then that person must bring along a bundle of wood from the valley” (Gigerenzer & Hug 1992: 142).

506 Chrysippus' criterion for the conditional

In this case, the context that caused good results provided that bringing wood was a requirement to be allowed to use the cabin. So, the contradiction between the first clause and the negation of the second clause was, once again, obvious.

Something similar is also what happened with this other rule:

(7) "If a student is to be assigned to Grover High School, then that student must live in Grover City" (Gigerenzer & Hug 1992: 142).

In one of the conditions, whose results were positive, a story caused Chrysippus' criterion to be followed. That story described a circumstance in which the parents living in Grover City were the people supporting Grover High School, and, based upon that, no child from other city should be in that school.

In the same way, the case of (8) was not very different:

(8) "If a player wins a game, then he will have to treat the others a round of drinks at the club's restaurant" (Gigerenzer & Hug 1992: 146).

For (8), the story leading to the criterion and an optimal selection of cards was very simple. That story just indicated that a club had (8) as a strict rule and it should be respected.

The contextual story enabling the election of the correct cards was clear for this sentence as well:

(9) "If a small-time drug dealer confesses, then he will have to be released" (Gigerenzer & Hug 1992: 146).

Indeed, the small-time drug dealer was told that, if he gave a confession and some information on big dealers, he could leave.

One more example with a similar structure can be this one:

(10) "If an employee works on the weekend, then that person gets a day off during the week" (Gigerenzer & Hug 1992: 154).

Actually, one might think that a story developing the idea in (10) is not even necessary, since it refers to an obvious situation in which, if somebody makes the effort to work during the weekend, that person will hope to obtain the reward of a day off (in fact, this aspect was one of the crucial points the experiment tried to show). In any case, when an explanatory context in this direction was included, the results were undoubtedly positive.

A detailed context does not seem to be necessary in this sentence either:

(11) “If a previous employee gets a pension from a firm, then that person must have worked for the firm for at least ten years” (Gigerenzer & Hug 1992: 155).

However, as in (10), to offer even further clarification, (11) was also presented, in one condition with an adequate election of cards, along with a story making it evident to a greater extent that it is coherent with Chrysippus’ interpretation of the conditional.

Thus, other instance akin to the previous ones is this:

(12) “If a home owner gets a subsidy, then that person must have installed a modern heating system” (Gigerenzer & Hug 1992: 156).

Given (12) and assuming that it is true, it is not hard to note that a negation of its consequent is incompatible with its antecedent. Nevertheless, a contextual description speaking about an institution monitoring environmental problems was included here as well for a condition with significantly good results.

According to Gigerenzer and Hug (1992), rules such as (12) were very related to real situations in certain countries, such as Germany in that moment. So, just its use in those countries could make them be in accordance with the account given by Chrysippus of Soli. That was the case of this sentence too:

(13) “If an envelope is sealed, then it must have a 1-mark stamp” (Gigerenzer & Hug 1992: 158).

Anyway, an enlightening story also supported the understanding of (13) in a condition in which the participants tended to choose the cards corresponding to Modus Ponendo Ponens and Modus Tollendo Tollens.

But there are more cases akin to rules such as (10), (11), and (12). This sentence does not appear to require much more explanation:

(14) “If a passanger is allowed to enter the country, then he or she must have had an inoculation against cholera” (Gigerenzer & Hug 1992: 160).

Certainly, (14) does not seem to need a story of any kind to clarify that it fulfills the criterion provided by Chrysippus. Nevertheless, in a condition with very good

percentages of selection of cards, a context explaining a relation in that sense between the if-clause and the then-clause was used.

Finally, perhaps it can be stated the same regarding this rule:

(15) "If a customer is drinking an alcoholic beverage, then he or she must be over 18 years old" (Gigerenzer & Hug 1992: 162).

Most people in most countries know that a legal age to drink exists. So, the relation between the clauses claimed by Chrysippus appears to be guaranteed in (15). Nonetheless, in addition, as in the previous cases, in a condition in which the results were correct, an explanation insisted in that relation.

Maybe another interesting paper presenting examples of rules can be the one of Sydow, Hagmayer, Metzner, and Waldmann (2005). In this paper, it is said that a rule that should cause the selection of the logically correct cards is:

(16) "If you are a bachelor, you must bring fish to the medicine man" (Sydow et al. 2005: 197).

But the most important point about (16) is that it was followed by "...it is forbidden to be a bachelor and not to bring fish to the medicine man" (Sydow et al. 2005: 197), which clearly provides the condition demanded by Chrysippus of Soli.

In this way, another sentence of this type indicated by Sydow et al. (2005) is this one:

(17) "If you are a bachelor, you must not go to the bath house" (Sydow et al. 2005: 197).

As in (16), another statement followed (17): "...forbids that one is a bachelor (p) and one goes to the bath house (q)" (Sydow et al. 2005: 197). Therefore, it is clear that (17) is also a conditional in accordance with Chrysippus' interpretation.

Besides, in an experimental condition with good results, they used a rule such as:

(18) "If someone is bachelor, then he must abduct a virgin from a hostile dangerous tribe" (Sydow et al. 2005: 198).

And Chrysippus' criterion was fulfilled here too because the participants had to imagine that they were those entrusted with the check that (18) was respected in a particular tribe.

That was exactly the same as the participants should do in the case of this rule, which led to the right cards as well:

(19) “If someone is bachelor, then he is forbidden from fleeing from a battle, which is about to be lost” (Sydow et al. 2005: 198).

Hence, as in (18), the instructions given to the participants guaranteed that (19) were coherent with the demand proposed by Chrysippus.

Lastly, a very illustrative rule can also be one included in the research by Cosmides, Barrett, and Tooby (2010):

(20) “If one is going out at night, then one must tie a small piece of red volcanic rock around one’s ankle” (Cosmides et al. 2010: 9010; underlined in text).

In the context of their experimental condition 1, in which the participants tended to select the adequate options, Cosmides et al. (2010) described the situation of a tribe with a rule such as (20), and, given that the part of it that is highlighted shows an activity that people often wish to do (at least that is what was assumed by Cosmides et al. 2010), it can be thought that this last sentence also followed Chrysippus’ prescription.

Therefore, eighteen rules –(2) and (4) to (20)- causing people to choose the cards corresponding to Modus Ponendo Ponens and Modus Tollendo Tollens have been analyzed above. That analysis has revealed an important point: all of those sentences fulfill Chrysippus’ criterion for the conditional. Accordingly, it can be said that they are pieces of evidence supporting the thesis that the versions of Wason’s selection task that are correctly executed are those in which that criterion is followed. Of course, one might think that more examples are to be found in the literature. However, several comments can be made against this objection.

On the one hand, the examples presented have been randomly selected. Probably, they are those that one may find first by using any online search engine, and, if it is possible to come to more rules, they are likely to be very akin to one or some of those collected in the present study. In addition, the number taken into account can be considered to be significant according to a binomial distribution. If, given that eighteen examples of conditional sentences leading to good results have been analyzed, it is assumed that this last number is the number of events, it can be stated the number of successes is also eighteen, since all of those examples refer to sentences in accordance with the requirement provided by Chrysippus of Soli. In this way, as the probability of success is just $\frac{1}{2}$ (there are only two possi-

bilities: either the particular sentence is a conditional under Chrysippus' interpretation or not), it is obvious that $p = o$ ($N = 18$; $X = 18$). So, as stated, the statistical significance seems to be unquestionable.

Conclusions and general discussion

There is no doubt that Wason's selection task keeps being an important issue nowadays. Relatively recent researches continue to be carried out on it (e.g., Ragni et al. 2017). Nevertheless, if this task is still relevant, it is evident that the different solutions offered to solve its problems are that as well. As shown, one of those solutions can be that based upon Chrysippus' philosophy. Accordingly, following a direction akin to the one proposed in papers such as that of López-Astorga (2017), it can be stated that perhaps it would be suitable that cognitive science paid more attention to philosophical proposals in the past, since, as argued, some of them can have the key to resolve some of the difficulties the studies on cognition face today.

Of course, cognitive science can offer very interesting solutions for selection task at present. Clearly, one of them can be presented by the theory of mental models (e.g., Khemlani & Johnson-Laird 2019; Ragni et al. 2017). Perhaps this theory has an advantage: in addition to be able to respond to the questions Wason's selection task raises, it can solve a significant number of problems current psychology of reasoning should deal with too. Nonetheless, one might ask to what extent this type of frameworks are totally independent from the criterion offered by Chrysippus.

Indeed, as it has been pointed out (e.g., López-Astorga 2017), a theory such as that of mental models appears to claim that, to properly execute selection task, individuals have to detect all the semantic possibilities related to the rule. However, people do not always recover all of those possibilities, and that is what occurs when the results of the task are poor. So, if this view of the theory of mental models is correct, when the cards chosen are those for an appropriate application of both *Modus Ponendo Ponens* and *Modus Tollendo Tollens*, individuals note all the semantic possibilities valid for the rule. But, undoubtedly, if there is a meaning connection such as the one required by Chrysippus between the antecedent and the consequent of the conditional, the likelihood of a participant discovering all the semantic possibilities corresponding to that conditional is much higher.

In this light and beyond the validity Chrysippus' particular proposal can have for difficulties linked to other aspects of human cognition, it seems to be necessary to review linguistic, epistemological, and logical analyses coming from ancient times. The aim of these reviews would be to check the potential of those

analyses to solve or help to solve to some extent contemporary cognitive problems. The case of Chrysippus of Soli and Wason selection task appears to be obvious from the arguments above. However, there are both much more approaches in the ancient philosophical thought and much more difficulties to solve in current cognitive science.

REFERENCES

- Barnes, J., Bobzien, S., & Mignucci, M. (2008) "Logic," in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, & M. Schofield, eds. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge, UK: 77-225.
- Bocheński, I. M. (1963) *Ancient Formal Logic*. Amsterdam.
- Cosmides, L. (1989) "The logic of social exchange: Has natural selection shaped how humans reason? Studies with the Wason selection task," *Cognition* 31, 187-276.
- Cosmides, L., Barrett, H. C., & Tooby, J. (2010) "Adaptive specializations, social exchange, and the evolution of human intelligence," *Proceedings of the National Academy of Sciences* 107, 9007-9014.
- Fiddick, L. & Erlich, N. (2010) "Giving it all away: Altruism and answers to the Wason selection task," *Evolution and Human Behavior* 31, 131-140.
- Fiddick, L., Cosmides, L., & Tooby, J. (2000) "No interpretation without representation: The role of domain-specific representations and inferences in the Wason selection task," *Cognition* 77, 1-79.
- Gigerenzer, G. & Hug, K. (1992) "Domain-specific reasoning: Social contracts, cheating, and perspective change," *Cognition* 43, 127-171.
- Gould, J. B. (1970) *The Philosophy of Chrysippus*. Albany, NY.
- Khemlani, S. & Johnson-Laird, P. N. (2019) "Why machines don't (yet) reason like people," *Künstliche Intelligenz* 33, 219-228.
- López-Astorga, M. (2017) "Chrysippus' logic and Wason's selection task," in P. Hanna, ed. *An Anthology of Philosophical Studies. Volume 11*. Athens, Greece: 47-56.
- López-Astorga, M. (2019) "The semantic method of extension and intension and the four criteria of the conditional described by Sextus Empiricus," *Revista de Filosofía* 44(2), 253-261.
- O'Toole, R. R. & Jennings, R. E. (2004) "The Megarians and the Stoics," in D. M. Gabbay & J. Woods, eds. *Handbook of the History of Logic, Volume 1. Greek, Indian and Arabic Logic*. Amsterdam, The Netherlands: 397-522.
- Ragni, M., Kola, I., & Johnson-Laird, P. N. (2017) "The Wason selection task: A meta-analysis," in G. Gunzelmann, A. Howes, T. Tenbrink, & E. J. Davelaar, eds. *Proceedings of the 32nd Annual Conference of the Cognitive Science Society*. Austin, TX: 980-985.
- Sydow, M. von, Hagmayer, Y., Metzner, N., & Waldmann, M. R. (2005) "Cooperation detection and deontic reasoning in the Wason selection task," in K. Opwis & I.-K.

512 Chrysippus' criterion for the conditional

Penner, eds. *Proceedings of KogWis05. The German Cognitive Science Conference 2005*. Basel, Switzerland: 195-200.

Wason, P. C. (1966) "Reasoning," in B. Foss, comp. *New Horizons in Psychology*. Harmondsworth (Middlesex), UK: 135-151.

Wason, P. C. (1968) "Reasoning about a rule," *Quarterly Journal of Experimental Psychology* 20, 273-281.

THE DISCUSSION OF HUMAN NATURE IN THE 5TH AND 4TH CENTURIES BCE IN THE SO-CALLED SOPHISTIC MOVEMENT

ZBIGNIEW NERCZUK

Nicolaus Copernicus University, Toruń (Poland)

zibbi@umk.pl

ABSTRACT. The paper discusses the debate on the human nature in the sophistic thought. Focusing on the "nature - culture" controversy it presents the evolution of the views of the sophists: from Protagoras' optimistic contention of the progress of mankind and his appraisal of culture to its criticism and the radical turn to nature in Antiphon, Hippias, Trasymachos, and Callicles. The paper aims at presenting the analysis of the ongoing discussion, with the stress laid on reconstruction of the arguments and concepts as well as the attitudes that are associated with various positions of this debate.

KEYWORDS: Greek Philosophy, Presocratic philosophy, the sophists, Plato, nature-culture controversy.

The 5th century BCE is traditionally thought to be the time of humanist breakthrough in Greek thought, which took a more systematic and innovative approach to issues related to man and man's social life.¹ The view of this radical humanistic shift, which took place in the fifth century BCE had become prevailing already in late antiquity and was re-established in modern scholarship in the fundamental works of the German historians such as E. Zeller², F. Ueberweg (1876), H. Diels³ and W. Nestle.⁴ Nowadays, this view is contested by many scholars, and there is evidence that the sophists such as Protagoras, Gorgias, Hippias, Polos, Prodicus, Alcidamas, Antiphon, and Critias were continuously concerned

¹ W. Nestle (1940) 263.

² E. Zeller (1869).

³ H. Diels (1884) 343–68.

⁴ W. Nestle (1940). W. Nestle (1922).

with the problems introduced by the Presocratic philosophy of nature.⁵ The difference between the sophists and their Presocratic predecessors is not that these sophists have completely changed the subject of their interests, but rather that their concern with the naturalistic tradition and the transformative answers given to the old questions were the basis and the starting point of the “ethical” and “rhetorical” part of their intellectual activity.⁶

The preserved testimonies suggest that in this period the problems of philosophical anthropology and ethics drew the attention of the representatives of the so-called sophistic movement, Socrates, members of the Hippocratic school of medicine, Democritus as well as orators, historians, and playwrights.⁷

The objective of these anthropological enquiries was to identify the true essence of man, that is the human “nature” which was derived by the sophists from the Hippocratic medicine.⁸ On the one hand, the philosophical tradition of natural philosophy understood man as a biological creature, a part of the world of nature. On the other hand, travels and encounters with non-Greek civilizations,⁹ combined with social and political changes taking place in Athens in the 5th century BC,¹⁰ inspired a new view of man, who was now seen from the perspective of man-made progress, that is from the perspective of his own cultural and technical

⁵ G. B. Kerferd (1981).

⁶ W. K. C. Guthrie (1969) 186: “He (i.e. Protagoras) was in the vanguard of the humanistic reaction against the natural philosophers, whose contradictory speculations were bringing them into disrepute among practical men – each one, as Gorgias said, claiming to possess the secret of the universe, but in fact only pitting one opinion against another, each more incredible than the last.”

⁷ L. Jansen, Ch. Jedan (2010).

⁸ W. Jaeger (1971) 6: “In this, as in much else, both the sophists and Thucydides were influenced by contemporary medicine, which had discovered the idea of human nature and based all its work upon it.”

⁹ G. B. Kerferd (1981) 112: “Human laws, norms and habits of behaviour vary from community to community, and the more widely Greeks travelled in the ancient world the more apparent this became. Herodotus, himself a considerable traveler, seems to have set himself the task of collecting and describing the customs of Scythians, Persians, Lydians, Egyptians and others. He was not the first to do so, being preceded by Hecataeus of Miletus early in the fifth century. The second chapter of the *Dissoi Logoi* at some time after the end of the fifth century uses systematic oppositions between the customs of different peoples, and references to a lost work of Aristotle testify to a continuing interest in *Nomima Barbarika*, the customs of the barbarians.” Cf. A. Dihle (1981).

¹⁰ C. Farrar (1988).

achievements.¹¹ Consequently, the anthropological discourse of the time saw the emergence of a dominant antithesis of nature and culture (“custom”, “convention”)¹² and the onset of the battle fought between supporters of the standards determined by “nature” and the upholders of culture.¹³

The fundamental figure in the discussion was the “father of the sophists,” Protagoras. In the dialogue in which the sophist is the main character, Plato puts into his mouth the well-known myth that allegorically presents comments on the nature of man, man’s relation to nature, and the role of culture.¹⁴

As Protagoras says, after creating mortal creatures gods asked two Titans, Prometheus and Epimetheus, to distribute among different living creatures their appropriate qualities, with a view to ensuring their preservation. Epimetheus took on the job. As the less brainy of the two brothers, he provided the animals with everything he had at his disposal: strength, swiftness, size, fur, hoofs, etc. However, the foolish Epimetheus forgot about man, who was the only creature to be left naked and barefoot, weak and homeless. The misery of man was partially remedied by the wise Prometheus, who stole “the mechanical arts” and “fire” from Hephaestus and Athena. However, it was not until Zeus presented his gifts – “reverence and justice” – that humanity was finally fully equipped and man gained the advantage over all other living creatures. Men, upon Zeus’ order, was equipped in equal measure with reverence and justice, thus gaining the ability to co-exist and live in society.

In Protagoras’ story, nature is the starting point. The myth carefully unveils the consecutive stages of Epimetheus’ work. Seemingly a simpleton, he fairly and wisely distributes gifts and balances the strengths: the weaker creatures are provided with swiftness so that they can escape from the stronger ones, the small ones are made to have numerous offspring, while the large and armed ones have just few offspring. However, it is just Epimetheus’ omission that gives humanity

¹¹ Cf. the vivid discussion on the problem of craft (*technē*) which is closely related to the idea of progress: F. Heinemann (1961), J. Kube (1969).

¹² W. Windelband (1901) 74: “It dominates the entire philosophy of the period...”. Cf. e.g. F. Heinemann (1945), W. K. C. Guthrie (1969), G.B. Kerferd (1981).

¹³ The antithesis itself was known before, cf. G. B. Kerferd (1981) 112–13. On the concept of progress cf. G. B. Kerferd (1981) 125, E. R. Dodds (1973), J. Sihvola (1989).

¹⁴ Plato, *Prot.*, 320c sq. G. B. Kerferd (1981) 125 assumes that the myth is “in all probability based to some extent on doctrines of the historical Protagoras as published in such works as his treatise’ *On the Original State of Man.*” R. Winton (2008) 92 comments that “the ‘Great Speech’ of Protagoras in the dialogue that bears his name (320c-328d), [is] an analysis of the origins and nature of human society, of particular interest as offering one of the few systematic rationales of democracy to be found in ancient Greek texts.”

the quality which elevates men above the world of beasts. The arts stolen by Prometheus from gods and the gifts of Zeus introduce a new plan – a world of culture and civilization, of organized society relying on the ability to co-exist harmoniously.

In this way, the theft committed by Prometheus and the gifts from Zeus led humanity out of the animal state and created man, a member of society endowed with technical skills. Thanks to the arts, man – neglected and overlooked at distribution of natural qualities, although rooted in the animal world – managed to overcome this beastly element and rose above it. Owing to *aidōs* (which is reverence, respect, or esteem), man became a social being; he was endowed with the gift of morality: feeling ashamed, obeying gods, and respecting other people and the man-made order.¹⁵

The story Protagoras tells us is an expression of tremendous optimism, of pride taken in man, and a great praise of culture.¹⁶ Man, who becomes a human being and is no longer just a beast, leaves behind the brutish, the wild, and the primitive. He is equipped with such skills and devises such instruments that facilitate his unrestrained development. Protagoras' optimism makes the sophist proclaim triumphantly that humanity rose above the animal condition leaving behind the domain of savagery and becoming "good" and "noble".¹⁷

Thus, culture – the offspring of crafts, reverence, and justice – expresses humanity and substantiates the stepping out of the limits of the animal world. It seems that Protagoras believes that education (*paideia*) facilitates the making of "noble" men and the ideas formed by culture lead humanity to sublimity and

¹⁵ C. Farrar (1988) 78: "...he (i.e. Protagoras) formulated an account of the human species which entailed (1) that civil society is a necessary feature of human existence."

¹⁶ The issue of progress also appears in the text of Antiphon *On Concord* (*Peri omonoi-as*), which according to W. Aly (1929) 150 has many similarities with the concept of Protagoras. The problem of progress is also discussed by Prodicus in the work entitled *Seasons* (*Ōrai*) (cf. W. Nestle 1940, 351 sq.) and Critias (DK 88 B 25, 1-2).

¹⁷ G. B. Kerferd (1981, 125) defines Protagoras' view as "Theory of Progress" as opposed to the pessimistic concept contained in Hesiod ("Theory of Decline") and the third concept known as "Cyclical Theory of History" (Myth of eternal recurrence). The state of primordial savagery is so pitying in the sophist's eyes that – as Protagoras claims – even the worst of the Athenians are still better than savages that the poet Pherecrates portrayed in his comedy *Wild Men* (*Agrioi*) (Pl., *Prot.*, 327d). E. Dupréel (1948, 34 in footnote) even argues that Pherecrates's comedy could have been written on the canvas of Protagoras' treatise.

make it possible to transgress the laws of nature.¹⁸ Man is responsible for his own fate and is the creator of his world.¹⁹

As it seems, the so-called “apology of Protagoras”, Plato’s account of Protagoras’ views presented in *Theaetetus*²⁰, constitutes an appendix to the myth. The “apology”, however, no longer describes the creation of culture and the world of men in terms of the myth. Emphasis is placed on practice, on the mechanisms decisive for the shaping of human reality.

The starting point for the discussion is the presentation of Protagoras’ famous dictum: “man is the measure (*metron*) of all things: of those which are, that they are, and of those which are not, that they are not”.²¹ This catchphrase, referred to as *homo-mensura*, determines a diversity of perspectives and introduces as many “worlds” as there are perceiving individuals.²² It eliminates any objectivity and introduces relativity, indeterminacy and subjectivity: all things always relate to something else, nothing is, but only appears. Consequently, the whole human reality is a result of an agreement between individuals: truth, good, justice, virtues, wisdom are just terms which do not refer to anything real.

¹⁸ In contrast to the traditional myth, already present in Hesiod, of “five centuries of humanity”, which contains a pessimistic vision of the continuous degradation of the world, progressing from the Golden Age to the Iron Age (Hesiod, *Works and Days*, 109 sq.), Protagoras presents an optimistic vision of human development based on a belief in progress. In this respect, Protagoras is close to the views presented by Socrates in Plato’s *Protagoras* and *Gorgias* (both see the essence of humanity in culture and education). Perhaps this is why there are no great points of contention in the discussion on virtue conducted by Socrates and Protagoras, and there are many similar views, e.g. that man, thanks to culture, goes beyond his animal, primitive nature or their common interest in crafts as the tools for progress.

¹⁹ The form of myth used by Protagoras is only a canvas of the naturalistic dimension that the description of man’s transition from a state of ferocity to civilization brings with it. The free-thinking views of Protagoras, as evidenced by the beginning of the treatise on the gods, as well as the theories of Prodicus or Critias, in fact, remove the whole divine plan, so clearly visible in the poems of Homer and Hesiod and in the whole archaic Greek culture.

²⁰ Cf. Plato, *Tht.*, 165e7 – 168c5. There has been a long discussion about the attribution of the views presented by Plato in the dialogue *Theaetetus* under the name “secret doctrine”. In my opinion, there are many arguments in favour of the opinion that Plato reproduced the historical views of Protagoras in the dialogue. Despite the controversy about the attribution of the “secret doctrine”, the so-called “apology of Protagoras” is widely regarded as a faithful representation of Protagoras’ views.

²¹ J. Dillon, Gergel (2003) 10. On “man-measure” doctrine cf. G. B. Kerferd (1981) 86–87.

²² Cf. U. Zilioli (2007).

Protagoras must have realised that this view of a completely arbitrary world, which together with objectivity is deprived of truth, knowledge, wisdom and learning, poses a lot of difficulties. For how is it possible for people to cooperate in a situation when each man lives in his own “world”? And also how do the antilogical perspectives get reconciled between individuals?²³

According to Protagoras, the decisive role in the process of unification of the view of reality is played by education and persuasion. Education (*paideia*) facilitates the reconciliation of different perspectives and makes possible creation of a certain common, uniform framework of cognition and interpretation. Protagoras' world, with the category of truth removed from it, is fully subjected to the power of persuasion. The inevitable contradiction of arguments is the starting point for a debate, for a clash of perspectives, for a search for the most powerful modes of persuasion (*peithō*), opening up the possibility to force an opinion that is “better”, meaning more “effective” from a given perspective. This persuasive contest takes place on all levels of social organization, ranging from individuals to the states (*civitas-mensura*).²⁴ According to Protagoras, sophists and orators are those who are able to form the opinions in individual souls and whole states, changing the views from “worse” to “better”, thus determining the law and policies of entire states.²⁵

Although on Protagoras' view, the ideas governing the state situate themselves outside the categories of truth and falsehood and are based exclusively on the power of persuasion²⁶, the sophist is again an optimist. He seems to believe in a prosperous world led by politicians looking after the state in the same way as doctors look after their patients, by such politicians who guard a specifically understood welfare and actually change ideas from “worse” to “better” for the state. Protagoras does not think that the extreme arbitrariness of the social world is destructive. Man is capable of rising above both animality and particularism.

After the splendid reign of Pericles, the faith in the autonomy of culture was undermined and collapsed during the Peloponnesian War. It seems that the historical events clearly demonstrated to the thinkers of the time that the faith in the triumphant march of humanity was an illusion which needs to be replaced with a reference to something that is more primeval than culture and that truly determines man. A group of the so-called “younger” sophists, which included fig-

²³ The response to Socrates' arguments is the above mentioned “apology of Protagoras”.

²⁴ Pl. *Tht.*, 167c: “Whatever seems right and honourable to state is really right and honourable to it, so long as it believes it to be so.” (transl. by Fowler, 97).

²⁵ Pl., *Tht.* 167c: “but the wise man causes the good, instead of that which is evil to them in each instance, to be and seem right and honourable.” (translated by Fowler p. 97).

²⁶ Pl., *Tht.*, 167ac.

ures such as Callicles, Thrasymachus, Polus, Antiphon gave a second thought to the issues of human nature contrasting the ideals of humanity and animality and consequently making a radical turn towards nature.²⁷ In this new perspective, culture is just a façade hiding what really determines mankind and drives men to action. This real measure is nature.

These theses most certainly found their source in the study of history, observation of current events,²⁸ and also in the interest in literature.²⁹ This is suggested by Polus's delight in wealth and power of the "Great King"³⁰ or his sincere admiration for the actions of Archelaus, the tyrant of Macedonia, who as a son of king Perdiccas and a slave woman murdered first his uncle, then a cousin, and finally his half-brother, whom he threw into a well and drowned.³¹ In support of their theses, the sophists draw on examples from literature, just as Callicles invoking the song of Pindar on Heracles, who stole the cattle of Geryon by right of strength.³² Most certainly, the critical reflection over justice and the stimulus to radicalize views found the source also in the corruption and unjust decisions of the courts, in the functioning of the Athenian democracy during the Peloponnesian War, and in the tragic events of the said war during which Athenians gave examples of ruthlessness in thought and action, to mention just the cases of Mytilene and Melos.³³ These observations provided numerous reasons to confirm the view that human actions are driven by highly egoistic motives.

²⁷ E. Zeller (1869, 921): "Entgegensetzung des natürlichen und positiven Rechts" is according to Zeller a "Lieblingssatz der späteren sophistischen Ethik".

²⁸ Pl., *Gorg.* 470cd: "Very well then, Socrates, there's no need to refute you with ancient affairs; for these things that happened just yesterday or the day before are sufficient to refute you and to show that many human beings who do injustice are happy." (transl. by J. H. Nichols, 55).

²⁹ Pl., *Gorg.* 484b. Callicles quotes Pindar: "And Pindar too seems to me to point to what I'm saying in the ode in which he says that "Law, the king of all mortals and immortals"; and this indeed, he says, "leads, making what is most violent just, with highest hand; I judge so from the works of Heracles, since-without payment-. . .". (transl. by Nichols, 74).

³⁰ Pl., *Gorg.* 483de. "Both among the other animals and in whole cities and races of human beings, the just has been decided thus, for the stronger to rule the weaker and to have more. Indeed, making use of what kind of justice did Xerxes lead his army against Greece, or his father against the Scythians?" (translated by Nichols, 74).

³¹ Pl. *Gorg.*, 471ad.

³² Pl., *Gorg.*, 484b.

³³ See the cases of Mytilene in Thuc. (III 36 sq.) and Melos (V 83–116). W. K. C. Guthrie (1969) 19–20.

The already mentioned turn to nature induced the new generation of sophists to believe in a set of “natural” and thus objective and generally applicable determinants. In the view of the sophists, who might have been under the influence of Hippocratic medicine³⁴, a man is a biological creature and a part of the world of nature.³⁵ As human actions are determined by the biological aspects of our nature – we are all born, strive to survive, and die³⁶ – every living being must in this situation compete with others to satisfy its needs.³⁷ As a result of the unavoidable conflict of interests, a fight ensues which brings victory to the stronger individual.

The adherents of nature brought up three main arguments against culture and its order.

Firstly, culture, by blurring that what is natural, constitutes a source of inequality. It causes segregation based on criteria contrary to nature, dividing people into better and worse, as is the case with the difference in the status of all people, all the citizens³⁸, men and women, freemen and slaves,³⁹ aristocrats and common people,⁴⁰ Greeks and barbarians.⁴¹

Secondly, the established laws, the guardians of order, are very often changed,⁴² and since they result from a contract, their validity is limited. They constrain people and hinder the accomplishment of the profit, which is of supe-

³⁴ G. B. Kerferd (1981) 51; 57–58; 158.

³⁵ W. Nestle (1940) 285.

³⁶ See, e.g. the opening words of Gorgias’ *Defence of Palamedes* speech (DK 82 B 11a1) and Antiphon’s *On Concord* (DK 87 B 44), cf. R. Waterfield (2000) 259: “Self-preservation, Antiphon implies, is the ultimate natural law, and a great deal of his critique of society stems from this: self-preservation requires one to obey unnatural laws when others are watching; pain and discomfort are criteria by which we can judge that something is bad for us, and tends against self-preservation, and by these criteria human laws are bad, since they cause us pain.”

³⁷ DK 87 B 44 col. 2.

³⁸ Hippias in Pl., *Prot.*, 337cd = (DK 86 C 1).

³⁹ J. Dillon, T. Gergel (2003) 293: Alcidas of Alaea: “God left all men free; Nature has made no man a slave” (Anonymous, in *Rhetorica Aristotelis*, CAG 21: 2, p 74 Rabe).

⁴⁰ K. Freeman (1947) 139: Lycophron “the Sophist” (DK 83 4): “The beauty of high birth is hidden, its dignity merely a matter of words.”

⁴¹ R. Waterfield (2000) 264: Antiphon the Sophist (F17 = DK 87 B 44b†): “This has led to our behaving like foreign savages towards one another, when by nature there is nothing at all in our constitutions to differentiate foreigners and Greeks.”

⁴² Xenophon, *Mem.* IV. IV. 14, 1-4 “Laws, said Hippias, can hardly be thought of much account, Socrates, or observance of them, seeing that the very men who passed them often reject and amend them.” (trans. by E.C. Marchant, 315-317).

rior value as indicated by nature itself.⁴³ Due to the limited validity of laws, any violation involves the evil of penalty only when the violating act comes to light.⁴⁴

Thirdly, culture enforces upon man permanent hypocrisy and conformism, making him create an illusion of being just and honest. Thus, culture obscures the truth about man by hiding his true essence, which gets manifested when the lights are out or, as in the story of Gyges, when a man can wear a ring of invisibility.⁴⁵ Life in accordance with laws and customs does not pay, and those who are unjust but dress as righteous prevail.

What becomes fundamental for this way of thinking is the antithesis of evident and obscure and the observation that the other hidden agenda plays in both private and public life a much more important role than the evident one. Not only does culture prove to be susceptible to deception, but – what is more – it generates it itself.⁴⁶ In human reality across all its planes appearances clash with appearances and the winner of the sham contest is the one who is more skilled in pretending. So, culture condemns man to permanent hypocrisy forcing him to

⁴³ R. Waterfield (2000) 265: Antiphon the Sophists (F 18 = DK 87 B 44 A col. 4.): “This is exactly what this investigation of mine is concerned with – to show that most of the actions sanctioned by law are inimical to nature. For laws dictate what the eyes may and may not see, what the ears may and may not hear, what the tongue may and may not speak, what the hands may and may not do, where the feet may and not go, and what the mind may and may not desire. There is no difference between the things the laws deter us from doing and the things the laws encourage us to do: both are equally inimical to nature. For what is natural is life and death, and life comes about through things which are advantageous, while death comes about from things which are disadvantageous. The advantages offered by the law are fetters on nature, but the advantages offered by nature bring freedom.”

⁴⁴ R. Waterfield (2000) 264-5: Antiphon the Sophist (F 18 = DK 87 B 44 A): “Justice, therefore, is conforming to the rules and regulations of the community of which you are a citizen. The way to gain maximum advantage for yourself from justice, then, to treat the laws as important when other people are present, but when there is nobody else with you to value the demands of nature. For the laws’ demands are externally imposed, those of nature are essential, and while agreement, not nature, has produced the laws’ demands, nature, not agreement, has produced those of nature. So if your transgression of regulations escapes the notice of those who have made the agreement, you avoid both shame and punishment, but incur them if it doesn’t; however, if you achieve the impossible and violate one of the inherent demands of nature, the harm you suffer is not decreased if what you do goes totally unnoticed, and not increased if everyone sees you, because it is genuine harm, a result of what others think of you.”

⁴⁵ Pl., *Resp.*, 359cd.

⁴⁶ See the significance of the motif of deception, e.g. in Gorgias’ doctrine of craft (*techne*) in W. J. Verdenius (1981) 116–28.

suppress the natural. It thus conceals the true face of man, depriving him of the possibility to realize his nature.

Ironic as it may sound, from this perspective the supporters of the “right of the stronger” act as the advocates calling for honesty to be reconstituted in relations among men. In the name of those principles, they demand hypocrisy be discarded by legitimizing the natural human inclination to deception. They also require the introduction of standards and values adequate to the true human nature, which means standards and values that reduce everything to the ultimate goal of profiting and achieving an advantage. Particular emphasis is placed on getting rid of the sense of shame, which in their opinion is something completely alien to the world of nature, a product of culture imposing invisible constraints on mankind. As in the case of gods, who, according to the poem attributed to Critias, were invented by a prudent ruler to restrain and control people in situations where they escape the human control,⁴⁷ shame plays the role of a fictional guardian of culture supervising the sphere of life which remains obscure.

The above essay is just an outline of the then considerations concerning the essence of man centred around the antithesis of nature and culture. The synthetic and concise form of this presentation does not convey the most crucial aspects, namely the emotions and attitudes related to the views and opinions propagated, which are always closely connected with historical context, with specific figures and events under the influence of which the views and opinions were forged. However, it seems to me that the general nature of this presentation reflects the timeless character of the discussion, while the views presented may provide a universal framework for the debate, which has continued throughout the development of the European culture and is unlikely to end soon.

REFERENCES

- Aly, W. (1929) *Formprobleme der frühen griechischen Prosa*. Leipzig.
 Diels H., W. Kranz (1968, 14th ed) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Dublin/Zürich.
 Diels, H. (1884) “Gorgias und Empedokles,” *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 343–68.
 Dihle, A. (1981) “Die Verschiedenheit der Sitten als Argument ethischer Theorie”, Kerferd G. B., ed. *The Sophists and Their Legacy*. Wiesbaden, 56–63.
 Dillon, J., Gergel T., eds. (2003) *The Greek Sophists*. London.
 Dodds, E. R. (1973) *The Ancient Concepts of Progress*. Oxford.
 Dupréel, E. (1948) *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*. Neuchâtel.
 Farrar, C. (1988) *The Origins of Democratic Thinking*. Cambridge.

⁴⁷ G. B. Kerferd (1981) 52-3.

- Freeman, K., (1947) *An Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments of Diels, Fragmente Der Vorsokratiker*. Cambridge, Massachusetts.
- Guthrie, W.K.C. (1969) *A History of Greek Philosophy. Vol. 3. The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge.
- Heinimann, F. (1945) *Nomos und Physis*. Basel.
- Heinimann, F. (1961) "Eine vorplatonische Theorie der Technē," *Museum Helveticum* 18, 105–30.
- Jaeger, W. (1971, vol. 3, 2nd ed) *Paideia. The Conflict of Cultural Ideals in the Age of Plato*. New York – Oxford.
- Jansen, L., Jedan, Ch., eds. (2010) *Philosophische Anthropologie in der Antike*. Frankfurt.
- Kerferd, G. B., (1981) *The Sophistic Movement*. Cambridge.
- Kube, J. (1969) *Techne und arete; sophistisches und platonisches Tugendwissen*. Berlin.
- Nestle, W., (1922) *Die Vorsokratiker*. Jena.
- Nestle, W., (1940) *Vom Mythos zum Logos*. Stuttgart.
- Plato. *Gorgias* (1998) Translated by J. H. Nichols. Ithaca, NY.
- Plato. *Theaetetus. Sophist* (1921) Translated by H. N. Fowler. Cambridge, Massachusetts.
- Sihvola, J. (1989) *Decay, Progress, the Good Life? Hesiod and Protagoras on the Development of Culture*. Helsinki.
- Verdenius, W. J. "Gorgias' Doctrine of Deception," G. B. Kerferd ed., *The Sophists and Their Legacy*, Wiesbaden, 116–28.
- Waterfield, R., (2000) *The First Philosophers. The Presocratics and Sophists*. Oxford.
- Windelband, W. (1901) *A History of Philosophy*. New York.
- Winton, R., "Herodotus, Thucydides and the Sophists," Rowe, Ch., Schofield, M., Harrison, S., Lane, M., eds. (2008) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, 89–121.
- Xenophon. *Memorabilia. Oeconomicus, Symposium, Apology* (1997) Translated by E. C. Marchant, O. J. Todd. Cambridge, Massachusetts and London.
- Zeller, E. (1869) *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Vol. I, 3rd ed. Leipzig.
- Zilioli, U. (2007) *Protagoras and the Challenge of Relativism: Plato's Subtlest Enemy*. Aldershot.

THE BOOK EPIGRAMS ON PROMETHEUS, ASCIBED TO JOHN TZETZES

Lydia SPYRIDONOVA, Andrey KURBANOV
Russian Christian Academy for the Humanities (Russia)
lydia.spyridonova@gmail.com; andrey.kurbanov@gmail.com

ABSTRACT. This article presents the Byzantine book of epigrams on Prometheus, found at the end of *Prometheus Bound* in a considerable part of Aeschylean manuscripts. It offers a critical edition, translation, analysis, commentary, and demonstrates John Tzetzes' authorship. The detailed reading of the text aims at showing the presence of theatrical effects which characterise these poems, as well as illustrating the author's poetic technique and interpreting his reproach to Aeschylus. By doing so we will touch upon broader issues, such as the interpretation of Prometheus from a Byzantine perspective and the authorship of the *A-commentary* on Aeschylus, the most popular among mediaeval students.

KEYWORDS: John Tzetzes, Book epigram, *Prometheus Bound*, *A-commentary* on Aeschylus.

* This paper is part of the research project № 18-011-00669 funded by the *Russian Foundation for Basic Research*.

1. Introduction

Aeschylus was a classical Greek dramatist whose works were popular during the 4th and 3rd centuries BC. In the next period, however, he lost the favour of the public, and became the property of scholars and grammarians. Of about 80 tragedies only seven came down to us, inasmuch as only these seven plays were included in the Byzantine school curriculum that ensured its survival and transmission via school manuscripts (see Simelidis 2017). Since the language of Aeschylus was always obscure, the Byzantine teachers and scholars were obliged to accompany the original text with commentary (as marginal scholia) in order to facilitate reading for young pupils. For this reason, most of the preserved manuscripts of Aeschylus (about 150) contain such commentaries and are preceded by prefaces (see Dawe 1964, Turyn 1943). In this paper, we cannot deal with the entire corpus of these commentaries. Here, we will examine the Byzantine book epigrams

placed at the end of *Prometheus Bound*, in the manuscripts with the so-called *A-commentary* (Herington 1972, 240), the most popular among mediaeval students; the epigrams that also appears in the *Greek Anthology* (Cougny 1890, 414). Despite their brevity, these texts could reveal an attitude of late Byzantine professors and their students toward the classical heritage and give an indication of how they thought or were supposed to think about *Prometheus Bound*.

The term 'book epigram' has become standard in Byzantine studies (see Demoen 2013; Lauxtermann 2003, 197). In fact, the book epigrams were an important element of Byzantine book production, intended to define the reading experience and an approach to the book (see Bentein 2012, 71). They can be found in thousands and thousands of Byzantine manuscripts, including school textbooks, scientific treatises, letter collections, Gospels, lectionaries, Psalters, manuscripts of the church fathers and other texts.

The book epigrams on literary works or authors are supposed to guide and advise the reader in the matter of interpretation and can, therefore, provide us with information on Byzantine concepts and appreciations of Classical and Byzantine literature in different periods and regions and help to answer questions including what reactions were expected from the reader, what was the status and the perception of ancient and contemporary authors, and what interpretative practices applied to Classic Literature and to Byzantine Literature.

In this paper, we would like to show how the Byzantine readers were supposed to read and interpret the figure of Prometheus by offering an analysis and a commentary on the Byzantine book epigrams at the end of *Prometheus Bound*.

2. Manuscript Tradition

Our investigation reveals these poems on Prometheus preserved in 23 manuscripts dating from the 13th to the 16th century,¹ and it also shows that there are more such witnesses to discover. In the codices, the epigrams were placed immediately after the final words of *Prometheus Bound* and became as important as the text of the play itself. For the most part, the poems were supplemented with such embellishments as decorative borders, red initials, or decorative flourishes.

The manuscripts have a total of 4 epigrams (we label them with letters *abcd*), but in each manuscript, there is a different number of epigrams. Although C.J. Herington edited the epigrams *ab* as one entity (Herington 1972), we presented them separately, because the marks of punctuation, colophons as well as visual

¹ We started our investigation with help of *Database of Byzantine Book Epigrams*, www.dbbe.ugent.be (an online corpus of metrical paratexts collected through the systematic consultation of manuscripts and relevant secondary literature). A further investigation of available materials allowed us to identify more manuscripts.

aspects seem to suggest that we are dealing with two epigrams instead of one. We list all found witnesses in the table below, which uses the notation established by the work of A. Turyn for the manuscripts of Aeschylus (Turyn 1943); for the full description of the manuscripts see the same work of A. Turyn.

B	FLORENCE, <i>Biblioteca Medicea Laurenziana</i> , Plut. 31, 3 (f. 181 ^r), 1287 – <i>abc</i>
O	LEIDEN, <i>Bibliotheek der Rijksuniversiteit</i> , Voss. gr. Q ^o 4 (f. 13 ^v), late 13 th c. – <i>abc</i>
Nc	FLORENCE, <i>Biblioteca Medicea Laurenziana</i> , Plut. 28, 25 (f. 67 ^v), late 13 th c. – <i>abcd</i>
H	HEIDELBERG, <i>Universitätsbibliothek</i> , Palat. gr. 18 (f. 111 ^r), late 13 th c. – <i>abc</i>
W	VATICAN, <i>Biblioteca Apostolica Vaticana</i> , Vat. gr. 1332 (f. 88 ^v), late 13 th c. – <i>abc</i>
V	VENICE, <i>Biblioteca Nazionale Marciana</i> , gr. Z. 468 (coll. 653) (f. 59 ^r), late 13 th c. – <i>abc</i>
Ea	PARIS, <i>Bibliothèque Nationale de France</i> , suppl. gr. 110 (f. 23 ^v), 1326–1375 – <i>abd</i>
P	PARIS, <i>Bibliothèque Nationale de France</i> , gr. 2787 (f. 39 ^r), 1340–1360 – <i>ab</i>
D	MILAN, <i>Biblioteca Ambrosiana</i> , G 56 (f. 76 ^v), not later than 1372 – <i>abc</i>
Lc	CAMBRIDGE, <i>University Library</i> , Nn. III. 17 (f. 30 ^v), 14 th c. – <i>ab</i>
Xc	FLORENCE, <i>Biblioteca Medicea Laurenziana</i> , Conv. Soppr. 98 (f. 156 ^r), 14 th c. – <i>c</i>
Fd	FLORENCE, <i>Biblioteca Medicea Laurenziana</i> , Plut. 91, sup. 5 (f. 40 ^r), 14 th c. – <i>ab</i>
X	FLORENCE, <i>Biblioteca Medicea Laurenziana</i> , Plut. 31,2 (f. 46 ^v), 14 th c. – <i>ab</i>
Rc	FLORENCE, <i>Biblioteca Medicea Laurenziana</i> , Conv. Soppr. 7 (f. 39 ^r), 14 th c. – <i>abc</i>
Y	LEIDEN, <i>Bibliotheek der Rijksuniversiteit</i> , Voss. gr. Q ^o 6 (f. 8), 14 th c. – <i>d</i>
NE	VATICAN, <i>Biblioteca Apostolica Vaticana</i> , Vat. gr. 58 (f. 43 ^r), 1401–1450 – <i>ab d</i>
Ya	VIENNA, <i>Österreichische Nationalbibliothek (Phil. gr. 197)</i> (f. 180 ^r), 1413 – <i>abcd</i>
Xa	MILAN, <i>Biblioteca Ambrosiana</i> , N 175 sup. (f. 21 ^r), 15 th c. – <i>ab d</i>
Sp	St PETERSBURG, <i>Library of the Russian Academy of Sciences</i> , Q N ^o 2 (f. 94 ^r), 15 th c. – <i>ab</i>
Wb	VATICAN, <i>Biblioteca Apostolica Vaticana</i> , Reg. gr. 155 (f. 33 ^v), 15 th c. – <i>b</i>
N	MADRID, <i>Biblioteca nacional de España</i> , 4677 (f. 152 ^v –153 ^r), 1458–1465 – <i>abd</i>
Zb	LEIPZIG, <i>Universitätsbibliothek</i> , Rep. I 43 (f. 49 ^r), 15 th –16 th – <i>a</i>
Ub	BOLOGNA, <i>Biblioteca Universitaria</i> , ms. 2700 (f. 118 ^r), 16 th – <i>ab</i>
Yd	PARIS, <i>Bibliothèque Nationale de France</i> , gr. 2782A (f. 128 ^v), 16 th – <i>abd</i>
Couigny E.	COUGNY, <i>Epigrammatum anthologia Palatina cum Planudeis et appendice nova</i> , vol. 3, Paris, 1890, p. 414 – <i>abc</i> (Insofar as we cannot identify the manuscripts used in Couigny's edition of the <i>Greek Anthology</i> , we introduce it in the apparatus).

It is noteworthy to mention that some manuscripts contain an extra poetic line at the beginning of the first epigram, as follows:

1. τέλος πέφυκ(εν) ἐνθαδὶ Προμηθέως (Fd)
2. Προμηθέως δράματος Αἰσχύλου τέλος (Lc, P).
3. Προμηθέως δράματος Αἰσχύλου πέρας (Ξa)
4. ἐνταῦθα τέρμα Αἰσχύλου Προμηθέως (Wb, Zb)
5. ἐνταῦθα τέρμα Προμηθέως Αἰσχύλου (W)
6. πρώτου ὄρα δράματος τέρμα Αἰσχύλου; ὃν πρὸς προμηθέ' ἔλλειπον τὰ Προμηθίας (Ya)

The constraints of brevity and the typical scholiastic contamination make it impossible to draw up a stemma. Seeing as there are no families, and the manuscript readings are always very minor and purely orthographical, or accidental, we simply choose the only reading which gives the required sense. The epigram c is edited with two variants, because it is doubtful to specify, which text should be seen as the “original” in this case. This edition follows the punctuation of Phil. gr. 197 (Ya) and its rules of accentuation as far as this codex contains all the texts in perfectly legible fashion, and it is also distinguished by good spelling and clear script.

3. The cycle on Prometheus: Edition and Translation

The Greek text with our own translation we present as follows:

Στίχοι εἰς τὸν Προμηθεῖα τοῦ Τζέτζου

a

- ¹ Ἄνθ' ὧν τὸ πῦρ δέδωκας ἀνθρώπων γένει,
- ² τρύχη βία φάραγγι προσπεπηγμένος ·
- ³ τὸ πῦρ Προμηθεῦ ὃ βροτοῖς ἐχαρίσω,
- ⁴ ὕλη πρὸς ἀκάματον εὐρέθη φλόγα,
- ⁵ ὀργῆς κατὰ σοῦ πρὸς θεῶν πυρσουμένης:–

b

- ⁶ Αἰσχύλε τί φῆς · τοὺς θεοὺς σου προσφέρεις
- ⁷ πάσχοντας αἰσχροῦς ἐκ θεῶν ὁμοτρόπων;
- ⁸ καὶ πῶς ἄρα λέληθας σαυτὸν εἰς τέλος,
- ⁹ θεοὺς σεβάζων τοὺς παθητοὺς τὴν φύσιν,
- ¹⁰ καὶ μὴ δυνατοὺς ἐκφυγεῖν τιμωρίας:–

c

- ¹¹ Οὐαὶ Προμηθεῦ κράξον οὐαὶ σοὶ μέγα ·
- ¹² χάριν βροτῶν γὰρ ἠπατήσας τὸν Δία ·
- ¹³ καὶ λάθρα τούτου, πῶς τὸ πῦρ ἐκεκλόφεις ·
- ¹⁴ εἴτ' οὐδ' ἐπέισθης ὧν περ ἐσταυρωμένος
- ¹⁵ τὸν ἐκβαλοῦντα τῶν θρόνων εἰπεῖν Δία,
- ¹⁶ τῷ τοι κεραυνὸς ἐκ πόλου κατηγμένος,
- ¹⁷ ἔργον τίθησι συντριβῆς σε τὸν τάλαν ·
- ¹⁸ αἶαζε τοῖνον· τοῦτο γὰρ πάρεστί σοι:–

Ἴτεροι παλαιοί

d

- ¹⁹ Κλέψας τὸ πῦρ παρέσχε τοῖς θνητοῖς γέρα ·
²⁰ καὶ κάμπτεται μάλιστα ταῖς Διὸς τάλας ·

Variant NYaYd

- ²¹ ψευδώνυμον λέλογχε τὴν κλήσιν μόνος ·
²² προμηθείας δεῖται γάρ, ἢ προβουλίας:–

Variant Y

- ²¹ ψευδωνύμως ἔλαχε τὴν κλήσιν μόνον ·
²² προμηθείας δεῖται γάρ ἢ προβουλία:–

a BFdHLc(1–4)NNcNeP(1–4)RcUbV(non potest legere)WXXaYaYd Eα(1–4) Cougny
b BFdHLcNNcNePRcUbV(non potest legere)W(7,8,10)WbXXaYaYd(6–8)ZbEα Cougny
c HNcNeRcV(non potest legere)W(11,13,14,16,17)XaXc
d NYaYdEα(1,2)

Tit.: στίχοι εἰς τὸν προμηθεά BHNcWΧa post προμηθεά add. τοῦ τζέτζου Χa αὐτοῦ τζέτζου W 2 τρύχη] τρύχει FdHNe || βίαι] ὠϊα Ub || προσπεπηγμένος] πρὸς πεπηγμένος Eα 3 τὸ] ὁ Rc || τ.π.Π. ὁ β.έ.] Π. σὸς β.έ. Ub 4 ἀκάματον] ἀκάματον NePUBXYaYdEα ἀκάματον Χa 5 πρὸς] πρὸ Ub || θεῶν] θεὸν BH || πυρσομένης] πυρσομένης Χa || versum om. LcPEα 6 Αἰσχύλε] Αἰσχύλος Lc || προσφέρεις] προσφέρεις PEα || versum om. W 7 πάσχοντας] om. Nc. || αἰσχρῶς] αἰσχρά Χa 8 ἄρα λέληθας] ἄρ' ἐλέληθας WbZb^{ac} ἄρ' ἐλέλυθας Zb^{pc} || σαυτὸν] αὐτὸν FdNeUbWbXZb 9 παθητοῦς] παθῆ τοῦς Eα || versum om. W 10 καὶ μὴ δυνατοῦς] om. Nc || τιμωρίας] τιμωρίαν Eα Cougny 11 Οὐαί] αἰαῖ Ne || κρᾶζον] κρᾶζων BHXcYa κρᾶζων Nc Cougny κρᾶζον W 12 ἠπατήσας] ἠπάτησας Cougny || versum om. W 13 καὶ λάθρα τούτο] om. Nc || πῶς] πως coni. Cougny 14 εἴτ' οὐδ'] εἰδ' οὐκ ΧaYa (εἴτ' οὐδ' in marg. Χa) || ἐπέισθης] ἐπέισθεις H 15 ἐκβαλοῦντα] ἐκβαλλόντα BHNcNeYa ἐκβαλλόντα Χc || τῶν θρόνων] τὸν θρόνον BNeW τοῦ θρόνου Cougny || versum om. W 16 τῷ τοι κεραυνὸς ἐκ] om. Nc || τῷ τοι] ταῦτο Χa || πόλου] πόλλου BHNcW Cougny 17 ἔργον] ἔργου W || συντριβῆς σε] σὺν τριβῆ σε Χc συντριβῆσε BD συντριβῆς δὲ H 18 versum om. W 19 lemma in marg. Ἴτεροι παλαιοί YaYdEα στίχοι παλαιοί εἰς προμηθεά N 21 μόνον YN μόνος YaYd 21-22 versus om. Eα

a

*Since you have given fire to mankind,
 you wear away, being nailed to a cliff by Violence.
 The fire, Prometheus, you granted to mortals,
 found to be the fuel for an unrelenting fire,
 an anger flamed on you by gods.*

b

*Aeschylus! What are you saying? you exhibit your gods
 suffering shamefully from their fellow gods.
 How did you elude after all, that gods, you are venerating,
 are able to suffer by nature,
 and unable to evade the punishment.*

c

Oh woe, Prometheus, shout aloud: oh woe oh woe!
For the sake of mortals, you have cheated Zeus,
and unknown to him, you stole fire.
even crucified, you refused
to reveal who would overthrow Zeus from throne.
That is why you have been struck by thunderbolt from the high sky,
that reduce you, wretched, to rubbles.
So now cry, because that's all you can do.

d

He stole the fire and gave it to man as a gift,
he bows to the whip of Zeus, the wretched.
He has been only falsely named:
v.1 because he lacked some foreknowledge (promethia) or forethought
(proboulia).
v. 2 because the forethought (proboulia) lacked some foreknowledge (promethia).

4. Analysis

The cycle of epigrams, as could be easily noticed, makes a direct reference to drama as content and imitation of theatrical form. The first epigram depicts Prometheus nailed by Violence to a cliff, such as the opening scene of *Prometheus Bound* shows us, this scene also explains us the cause of the wrath of all the gods. At the end the author criticises Aeschylus for his portrayal of the gods as capable of suffering. In the third epigram, he addresses against a silent Prometheus, it ends with Prometheus annihilated by Zeus' thunderbolt as in the final scene of the play. Theatrical effects are not restricted to a formal resemblance with the script of *Prometheus Bound*, another type of dramatic effect is due to the power of the direct address to the characters to mimic a play and create the illusion of performance. Thus, the reader may feel that the dramatic scenes are actually performed in front of his eyes, as on a stage.

It is remarkable that the sixth line directly refers to a question by Dionysus in another standard school text, the *Frogs* by Aristophanes: "Αἰσχύλε τί σιγᾶς" (Why are you silent, Aeschylus?) (*Frogs* 833). Dionysus is acting there as a judge in a contest between Euripides and Aeschylus for the seat of "the Best Tragic Poet," which takes place at the dinner table of Pluto in the underworld. By taking up the role of actor, the author of the epigrams assumes the character of κριτής, the literary judge, who is appointed to judge *Prometheus Bound*. As such he addresses Aeschylus and Prometheus directly with questions.

Here, it remind that, in the *Frogs*, Dionysus acts not as literary judge, but as a typical spectator; being incapable of appreciating poetic language and dramatic methods, he makes absurd comments, asks silly questions and reveals his misunderstanding of Aeschylus' point. As we have seen, the author of the epigrams also is not preoccupied with Aeschylean literary technique, style, dramatic methods or iambic metre. We may notice that he does not value the mythological oddities of the play; he employs oxymoronic questions to suggest foolishness of Aeschylus' play instead of giving praise to Aeschylus: "*How can Aeschylus venerate such weak gods? How could a god be judged not by superior gods but by similar gods? How could a god be subjected to eternal punishment? How could it be that a god is not able to evade punishment? How could a god suffer by nature?*"

The nature of divinity and the impassibility of god turns out to be the main subject of these questions. For centuries, in the Greek philosophical tradition, going back even before Plato and Aristotle, there had been a strong resistance to the assumptions about deity that were part of the traditional stories about the gods. Each philosophical school came up with its own revision of popular religious beliefs, but all of them believed that divinity is by nature free of passion. The mind of the Greeks was held so captive to the philosophical concept of divine impassibility, that this attribute was ascribed to God at a very early stage in Christian theology, and become a major concern to the theologians and a question discussed at all the ecumenical councils. Cyril of Alexandria in his 2nd Letter to Nestorius defined the Catholic creed: "*We do not mean that God the Word suffered blows or the piercing of nails or other wounds in his own nature, in that the divine is impassible because it is not physical. But the body which had become his own body suffered these things, and therefore he himself is said to have suffered them for us. The impassible was in the body which suffered*" (Wickham 1983, 4.5, 6.28). In contrast to Prometheus' portrayal by Aeschylus, the Catholic creed also affirmed that God, being able to evade the punishment, freely accepted suffering and death on the cross.

At first it seems a little odd that the author felt no need to defend or explain the passionate nature of the gods and, on the contrary, poses the theological questions about their divine nature. In fact, allegory was a popular interpretative tool in Byzantine scholarship, which made the ancient texts more interesting to a Christian readership (see Hunger 1954). Due to the fact, that the Evangelical *passio* is topologically comparable to *Prometheus Bound*, the Prometheus myth was allegorically understood as a prefiguration of Christ's descent to man's salvation and his suffering (Pietropaolo 2010, 400; Roilos 2006, ch.3; see also Tomadaki 2019). As if following this interpretation, the epigram even said that Prometheus was 'crucified' (ἔσταυρωμένος), although this word is alien to the Aeschylean trag-

edy, which contains ‘δεσμῶι προσπορπατός’ (bound with chains). However, this explicit similarity is possibly the reason for judging the two stories equally by the same philosophical standard and the same approach. We can suppose that in the readership’s cultural background, the theme of the death on the cross for humankind was so closely associated with Jesus Christ, that anybody could easily fall into the trap of direct or indirect comparison between older gods and the Christian God.

Finally, there is still another observation that can be made. The author of the epigram *c* even identifies himself with the Kratos, who mocks Prometheus’ name as a misnomer, given how he seems to particularly lack the ‘forethought’ (προμήθεια) by which he might have avoided being crucified (*Prometheus Bound* 85–87). Indeed, this makes it more evident again that the epigrams appreciate Hesiod’s version of Prometheus’ myth. In sheer contrast to Aeschylean Prometheus, the Hesiodic Prometheus demonstrates a manifest lack of forethought (προμήθεια) as otherwise he should have been able to ‘foresee’ both humanity’s and his own fate². Hesiod, in both *Works & Days* and the *Theogony*, painted the negative picture of Prometheus as a trickster figure who made the most significant contribution to the misery of human existence. In this way, the author considered Prometheus’ punishment was not the suffering of the *Agnus Dei* for mankind, but the suffering of a fallen angel responsible for his own crime, condemned, as said the epigram, to the biblical “unrelenting fire”. It shows that the author of the epigrams wanted to reproach Aeschylus for his version of the myth, for how he reworks the original motif.

5. The Date and Authorship of the Epigrams

There is only one piece of external evidence as to the date of the epigrams—the earliest date of their known sources. The earliest manuscripts, containing these verses, date from about the second half of the 13th century, not later than 1300. Since none of these codices appears to be the original, the *terminus ante quem* could not be later than 1250. As regards internal criteria, the sole means of attaining a very approximate result are metre and language. These epigrams are written in dodecasyllables with a caesura after the 5th or the 7th syllable, and every verse ends with a paroxytone word. The combination of metrical and linguistic features dates it to the Middle Byzantine period, not earlier than the 9th century, which,

² His actions much better fit the profile of the Indo-European proto-Prometheus, whose name did not originally mean ‘forethought’, but rather “one who loves to generate things through various forms of occasionally predatory behavior: snatching, grasping, robbing...” (Šulek 2011, 28).

therefore, serves as the epigram's *terminus post quem*. However, we do believe that the composition of the epigrams should fall between 1000 and 1200.

The majority of the manuscripts have no title author, except two codices: the Vaticanus gr. 1332, dating about 1290, contains “στί<χοι> εἰς τὸν προμηθέα αὐτοῦ τζέτζου” (*Tzetzes’ poems on Prometheus*) before the epigrams *abc* (f. 88^v) and the 15th-century codex 560 from the *Biblioteca Ambrosiana* (N 175 sup., f. 21^r) also adds “στίχοι εἰς τὸν προ<μηθέα> τοῦ τζέτζου” before the epigrams *abd*. These notices mean Isaac Tzetzes (†1138) or most probably his brother John Tzetzes (c.1110–1180/1185), one of the most prominent Byzantine classical scholars and professors, who produced numerous surviving commentaries on classical authors: commentary on Homer's *Iliad*, Hesiod's *Works & Days*, Aristophanes comedies and Lycophron's *Alexandra*, and other ancient texts. The rest of the manuscripts do not contain any indication of authorship.

This ascription, however, might be suspect, and could be easily explained by the frequent tendency on the part of Byzantine copyists to ascribe anonymous texts to famous authors. Nevertheless, we can attempt to date and attribute the epigrams not only on the basis of their scribal attribution but also with respect to their style and content.

What can be said, then, about the author of the epigrams from his creations? We can observe that its direct address and reproach to Aeschylus appear to reflect a striking similarity with the typical sarcastic tone of Tzetzes, sometimes abusive when he defines Thucydides' style as wooden. Hence, from a stylistic point of view, the epigrams could be easily attributed to Tzetzes.

The lexical similarities are evident as well. Sandro Allegrini observed that Tzetzes very often starts a poetical line with ‘ἀνθ’ ὦν’ like the author of the epigrams (Allegrini 1971). Indeed, the TLG database gives 43 entries of using ‘ἀνθ’ ὦν’ by Tzetzes, which is enormous as compared with other Byzantine writers. The reference to the *Frogs* by Aristophanes could very likely point again to Tzetzes, because Aristophanes was his favourite dramatic author, which Tzetzes often interferes in his commentary.

In fact, Tzetzes does express more elaborately his opinion on Aeschylus' Prometheus in another treatise, the *Commentary on Hesiod*, where he elaborates the rationalistic version of a Prometheus myth (Gaisford 1823, 74.14-20). He appreciates Hesiod's myth of the Golden Age and make it more plausible. Tzetzes' relationship to this theme is rather different and more creative, in a sense, more personal. He skilfully accumulated and adapted many various ancient sources, largely supplemented with rationalistic comments on his own authority to construct a scientific picture of cultural history. The condemnation of fire and its bringer is a central to Tzetzes' interpretation of the Prometheus' myth (see Cole

1967, 21, 150-151). Prometheus grants men fire; the inevitable result, which Zeus (or destiny) brings to pass—is the arrival of Pandora (or technology) with her box of evils, i.e. civilisation. In essence, Tzetzes argues that the invention of fire and the subsequent introduction to the technology (such as the smelting of metals, fashioning tools and arms to slaughter animals) has brought a great calamity upon the people. Before, according to Tzetzes, they lived in harmony with nature at the level of bare subsistence that saved people from the tyranny of superfluous desires. Tzetzes admires their freedom from jealousy and hate, their strict vegan diet and the bountifulness of the earth. In fact, their simple, happy, free and peaceful life was quite wretched by later standards, but they knew of nothing better and so did not notice their misery.

If the hypothesis about Tzetzes' authorship, at least epigrams *abc*, is correct, the reproach to Aeschylus for his Prometheus could be easily explained by Tzetzes' interest in the cultural history of humankind and his disesteem for Prometheus' role in this history.

6. Relationships with the *A-Commentary*

The book epigrams on Prometheus are transmitted together with the *A-Commentary* (on the Byzantine Triad: *Prometheus, Septem, Persae*), which is the most famous, elaborate and most voluminous commentaries on Aeschylus, found in, at least, 45 manuscripts in whole or part (Herington 1972, 4). The evidence of the tight connection between two texts raises the question whether these epigrams were placed next to *Prometheus Bound* by the author of the *A-Commentary* himself, or even composed by the same author; or neither placed next to the *Prometheus Bound* by the author of the *A-Commentary* nor composed by the author of the *A-Commentary* and were copied along with the *A-Commentary* from a certain moment in time.

It stands to reason that without the autograph of the *A-Commentary*, we will never answer these questions for certain, but we do not actually have the autograph manuscript and we should proceed in another way. Usually, scholars can rely on the reconstruction of the original text in the critical edition, but there is again a problem because the manuscripts with scholia have not really a text to be taken apart, corrected, and collated. The Byzantine scribes of scholia, in fact, were incredibly greedy in collecting explanatory material to add to their scholia, they compared other manuscripts containing the scholia, they searched in lexicons and in encyclopaedic works, and some of them were even accustomed to including something out of their own heads (Herington 1972, 26). As a consequence, the manuscripts with scholia, in fact, resemble a snowball, which picks up layer after layer with each copying; an able editor might gradually peel off this

snowball, layer by layer, in order to disengage the original texts, but it is obviously impossible to restore the text of the scholia in its original shape.

An examination of the earliest and ample manuscripts, referred to *A-Commentary*, or used to supplement the *A-Commentary* in Herington's edition, reveals that such manuscripts as usual contain these verses, and that there is a tight connection between the *A-Commentary* manuscripts and these epigrams. Additional evidence comes from the observations that the other commentaries on Aeschylus' plays as well Tzetzes' commentary on Aristophanes have the same epigrams at the end. Hence, we are inclined to think that at least the book epigrams *abc* were included by the *A-commentator* in the original scholia. We may also notice that the viewpoint of the epigrams coincides with the position of the *A-commentator*. The epigrams do not value the mythological oddities of the play that is in conformity with such a distinctive feature of the *A-commentary* as the absence of allegoric interpretations of pagan myths. The Hesiodic character of the *A-commentary* is consistent with the epigrams' reproaches.

Who was the *A-commentator*? Indeed, the method of the *A-commentary* is very similar to that of John Tzetzes' commentary on the Triad of Aristophanes. The following features are common to both: paraphrase as the predominant instrument of exegesis, earlier scholia reused in the same way, similar syntax, many common synonyms, the similar book epigram at the end, the rationalistic interpretation of the myths, some common quotations from Tzetzes' previous works³, and the verbatim extracts from Eustathius' commentary on the *Iliad*. C.J. Herington, editor of the *A-Commentary*, even concludes that it "was written under the influence of Iohannes Tzetzes, or at least in the same period and place". However, he doubts the authorship of Tzetzes because "it shows none of their extensive learning, nor the aggressive and bitter personality of John" (Herington 1972, 44).

On the other side, Ole Smith finds proof of Tzetzes' authorship in codex *ATHOS, Iviron* 161, where he discovered several long additions from the *A-commentary*. One of them (on f.56^r) was ascribed to Tzetzes (Smith 1980, 395). But at the same time, he mentions an evident obstacle to his own hypothesis: the text of the scholia misses the self-promotion and the disrespect for other scholars' work so often found in Tzetzes' commentaries (Smith 1980, 399). Thus, O. Smith was forced to conclude: "if the commentary is by Tzetzes, it is a late work and might have been left unfinished. Also, the fact that only one manuscript ascribes the commentary

³ For instance, Marco Ercoles finds the same etymology in the *A-Commentary* and in Tzetzes' commentaries on Aristophanes, on Lycophron, in his *Historiae*, and in the *Etymologicum Genuinum* entry (Ercoles 2014, 98-99). However, there is a possibility that it is a result of simple borrowing from Tzetzes' works or other common sources.

to him might point this way: the *A-commentary* was not finished in the way that Tzetzes' other commentaries were" (Smith 1980, 399).

We believe that the possible explanations for these complexities can be found in the school context. First and foremost, Tzetzes was a private teacher in Constantinople. He earned his living by teaching that pushed him to compete fiercely for his pupils (see Agapitos 2017), and to write very different sorts of works for self-promotion. Given the wide gap between the vernacular and learned languages, and especially Aeschylus' obscurity of the language, the Byzantine teachers were obliged to accompany the original text with commentary. It was therefore almost inevitable that a great teacher such as Tzetzes also composed a commentary on Aeschylus for private school use. This material was not destined for publishing, and was distributed by copying at school. Tzetzes always talked about his commentaries being practical and useful (see Budelmann 2002, 163). This means that he made sure that the delivery methods used adopt to each level of learning or aptitude found in the classroom. Hence, each of his texts reflects the specific purpose for what it was composed. His commentaries on the *Theogony*, the *Iliad* and *Odyssey* allegories, or his *Carmina Iliaca*, does not reflect a schoolroom situation; in fact, these commentaries resemble not a learner's guide, but rather literary works worthy of being published under his name. The *A-commentary* offers the assistance needed for the basic linguistic understanding of the text, relevant for the Byzantine schoolboy and served an immediate aid for the elucidation of the Aeschylean text (see also Smith 1996). Thus there is no reason not to believe that Tzetzes' commentary on Aeschylus existed in the manuscript tradition. In this connection, it is noteworthy to mention that the list of lost books in the disastrous fire of 1671 at El Escorial preserve such a title – a 16th-century codex of *Ioannis Tzetzae scholia in 5 libros Halieuticon Oppiani, in Promethea, in Septem ad Thebas, in Persas*, with the commentary on Aeschylus on the ff. 061–139. (see Andres 1968, 128, no. 286=E.I.17). That means that the most probable that the author of both, the commentary and the epigrams, was John Tzetzes.

7. Conclusion

These epigrams of Prometheus, attributed to Tzetzes, appear to be probably the most hostile verdict on Aeschylus ever expressed by a classical scholar. The origin of the radical contempt for the ancient play, impossible in the modern scholarly interpretation, must have been rooted in the different Byzantine perception of classical heritage.

The mere fact that they have been faithfully transmitted, that they are found in a considerable part of Aeschylean manuscripts, and are present in almost all manuscripts of the most widely read Byzantine commentary on Aeschylus, allows us to believe that the author's point of view was consistent with the scribes' point

of view. For these epigrams would not have been copied if they had not been thought to serve some purpose, if they had not been thought to be relevant for students and worth their attention. In any case, the epigrams written in the same manuscripts as the ancient text were difficult to ignore, so that they inevitably became a factor affecting the school reading and interpretation of Aeschylus' Prometheus.

REREFENCES

- Allegrini, S. (1971–1972) “Note di Giovanni Tzetzes ad Eschilo,” *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Perugia* 9, 219–233.
- Andres, G. de. (1968) *Catálogo de los Códices Griegos Desaparecidos de la Real Biblioteca de El Escorial*. El Escorial.
- Bentein, K., Demoen, K. (2012) “The reader in eleventh-century book epigrams,” K. Demoen & F. Bernard, eds. *Poetry and its contexts in eleventh-century Byzantium*. Ashgate, 69–88.
- Budelmann, F. (2002) “Classical Commentary in Byzantium: John Tzetzes on Ancient Greek Literature,” R. Gibson et al., eds. *The classical commentary: histories, practices, theory*. Leiden: Brill, 141–69.
- Cole, T. (1967) *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*. Cleveland, Ohio: the Press of Western Reserve University for the American Philological Association.
- Couigny, E. (1890) *Epigrammatum anthologia palatine cum Planudeis et appendice nova epigrammatum veterum ex libris et marmoribus ductorum*. Paris. Vol. 3.
- Dawe, R.D. (1964) *The Collation and Investigation of the Manuscripts*. Cambridge: University Press.
- Demoen, K. (2013) “La poésie de la συλλογή. Les paratextes métriques des manuscrits byzantins et le (vocabulaire du) recueil,” Ch. Gastgeber et al., eds. *Pour l’amour de Byzance. Hommage à Paolo Odorico*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 89–98.
- Ercoles, M. (2014) “Aeschylus’ scholia and the hypomnematic tradition: an investigation,” *Trends in Classics* 6.1, 90–114.
- Gaisford, T. (1823) *Poetae minores Graeci*. Leipzig: Kühn. Vol. 2.
- Herington, C.J. (1972) *The Older Scholia on the Prometheus Bound*. Leiden.
- Hunger, H. (1954) “Allegorische Mythendeutung in der Antike und bei Johannes Tzetzes,” *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft* 3, 35–54.
- Lauxtermann, M.D. (2003) *Byzantine Poetry from Pisides to Geometres: Texts and Contexts*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Panagiotis, A. (2017) “John Tzetzes and the blemish examiners: a Byzantine teacher on schedography, everyday language and writerly disposition,” *Medioevo Greco* 17, 1–57.
- Pietro Paolo, D. (2010) “Whipping Jesus devoutly: the dramaturgy of catharsis and the Christian idea of tragic form,” I. Gildenhard, M. Revermann, eds. *Beyond the Fifth Century: Interactions with Greek Tragedy from the Fourth Century BCE to the Middle Ages*. Berlin; New York: De Gruyter.

- Roilos, P. (2006) *Amphoteroglossia: A Poetics of the Twelfth-Century Medieval Greek Novel*. Washington, DC.
- Simelidis, C. (2017) "Aeschylus in Byzantium," R. Kennedy, ed. *Brill's Companion to the Reception of Aeschylus*. Leiden; Boston: Brill, 179–202.
- Smith, Ole L. (1996) "Medieval and Renaissance Commentaries in Greek on Classical Texts," *Classica & Mediaevalia* 47, 391–405.
- Smith, Ole L. (1980) "The A Commentary on Aeschylus: Author and Date," *Greek, Roman and Byzantine Studies* 21, 395–398.
- Šulek, M.J.J. (2011) *Gifts of fire: an historical analysis of the Promethean myth for the light it casts on the philosophical philanthropy of Protagoras, Socrates and Plato*. Ph.D. Indiana University.
- Tomadaki, M. and Opstall, van E. (2019), "The Tragedians from a Byzantine Perspective: Book Epigrams on Aeschylus, Sophocles and Euripides," *Medioevo greco* 19, 65–92.
- Turyn, A. (1943) *The Manuscript Tradition of the Tragedies of Aeschylus*. New York: Polish Institute of Arts and Sciences in America.
- Wickham, L.R., ed. (1983) *Cyril of Alexandria, Select Letters*. Oxford Early Christian Texts. Oxford: Clarendon Press.

CONSTANTINE LASCARIS, HIS MANUSCRIPTS AND HIS ETHICAL CONCERNS

Juan Felipe Gonzalez-Calderon
Universidad Nacional de Colombia
jfgonzalezc@unal.edu.co

ABSTRACT. This article aims to examine Constantine Lascaris's work on Aristoteles' ethical corpus. We consider evidence from the textual witnesses of the *Nicomachean Ethics*, the *Eudemian Ethics*, the *Magna Moralia*, and some other minor ethical writings, which belonged to Lascaris, in order to reconstruct his working methods. We also explore Lascaris' own statements about virtuous life; a life devoted to the service of the common good, to philosophy and to the study of texts. For him philosophy was a way of life, rather than simply a discourse. We look at the link between written culture and philosophical life and propose further research into how Byzantine and Renaissance scholars understood their own intellectual activities to be a special kind of spiritual exercise intended to promote moral improvement in both individuals and societies.

KEYWORDS: Constantine Lascaris, Aristotle, Ethics, philosophy as a way of life, written culture.

* This article was partly funded by the research project "El autor bizantino II: Transmisión de los textos y bibliotecas", FFI2015-65118-C2-2-P, 2016-2020, Ministry of Science and Innovation, Spain.

Constantine Lascaris is a well-known figure in the realm of humanism. He is especially renowned for his *Epitome octo partium orationis*, a Greek language textbook issued in Milan in 1476 and the first book produced in Greek printing types.¹ Without a doubt, Lascaris had a pivotal role in the teaching and learning of the ancient Greek language in Europe from the Renaissance onwards. His acquisitions, findings, transcriptions, and laborious humanist activities are also invaluable sources that are still today expanding our knowledge of ancient Greek and

¹ Cf. Fernández Pomar (1966) 250-251; Martínez Manzano (1997) 133; Wilson (2017) 110; Timperley (1839) 218.

Byzantine texts. His own library reflected a wide range of interests, and covered a variety of classical and late antique literary and scientific sources, including Homer, Hesiod, Pindar, Theocritus, Theognis, Aeschylus, Sophocles, Euripides, Aristophanes, Hippocrates, Galen, Paulus Aegineta, Euclid, Nicomachus of Gerasa, Aratus, Hermes Trismegistus, Oppian, Strabo, Plato, Aristotle, Epictetus, Isocrates, Demosthenes, Aeschines, Aelius Aristides, Aphthonius, Hermogenes, Herodotus, Thucydides, Libanius and Plutarch. Lascaris also collected, copied, read and researched many other authors during a life of hard and patient intellectual work. These authors include Church Fathers like Basil of Caesarea and Gregory of Nazianzus, as well as Byzantine scholars like Photius, Michael Psellus, Nicephorus Blemmydes, Thomas Magister, Manuel Moschopoulos, Manuel Chrysoloras and Bessarion.² Living in the thick of the Renaissance he came across rare authors and texts, such as Quintus of Smyrna's *Posthomerica*, Claudian's *Gigantomachy* and the Orphic *Argonautic*, and assisted ancient scholarship once more through their preservation and popularization. In fact, it seems likely that if Lascaris' living and working conditions had been somehow more favourable, his achievements might have been deemed even more impressive.³

Until now, Lascaris' treatment of philosophical texts has not received much attention, despite the fact that careful assessment of his conjectures was deemed necessary some time ago.⁴ It is clear that Lascaris had a profound interest in the works of Aristotle. Aristotle was the author he copied most during his lifetime, mainly during his years of comfortable living in Milan.⁵ He possessed a number of manuscripts transmitting the Aristotelian *corpus*, and his own handwriting is identifiable in different Aristotelian textual witnesses held in our libraries and historical collections.⁶ Indeed, the last colophon completed by Lascaris can be

² For a complete list of Lascaris' books along with a report of manuscripts falsely ascribed in current scientific literature to his handwriting, see Martínez Manzano (1997) 31-48. Cf. Fernández Pomar (1966) 221-244.

³ Cf. Martínez Manzano (1997) 191-196; Wilson (2017) 136-139.

⁴ Cf. Harlfinger (1971) 285-286.

⁵ Cf. Fernández Pomar (1966) 248.

⁶ Lascaris either wrote down (in full or in part) or simply annotated the Aristotelian manuscripts listed as follows (most of which also belonged to his personal library): Madrid, BNE, MSS 4549 (excerpta ex Thphr., *Hist. Plant.* et Aristot. *Hist. An.*); 4553 (Niceph. Blemmydae, *Epitome physica*; Aristot., *Phy.*, *Top.*, *Cat.*, *APr.*; Porph. *Intr.*); 4563 (*Phy.*, *de An.*, *Sens.*, *Mem.*, *Somn. Vig.*, *Insomn.*, *Diu. Somn.*, *Mot. An.*, *Long.*, *Iuu.*, *Col.*, *Spir.*, *Cael.*, *Gen. Corr.*, *Mete.*, *Metaph.*, *Lin. Ins.*, *Mech.*, *Hist. An.*); 4571 (*Simp.*, *in Ph.* et *in de An.*); 4574 (*Nic. Eth.*, *Mag. Mor.*, *Virt.*); 4578 (*Oecon.*, *Pol.*); 4612 (*Poet.*); 4616 (*Aristot.*, *Probl.* et *Alex. Aphr.*, *Quaest.*); 4627 (*Eud. Eth.*); 4630 (*Mu.* et *Virt.*); 4684 (*Rh.*, *de An.*, *Metaph.*, *Virt.*, *Mag.*

found in an Aristotelian manuscript (Madrid, BNE, MS 4578) transmitting the text of *Economics* and *Politics*.⁷ More relevant to our present purposes, however, is to consider Lascaris' scholarly activities and humanist interests in the Ethics. During his *soggiorno* in Milan he prepared two beautiful and luxurious exemplars (Madrid, BNE, MS 4574 and Madrid, BNE, MS 4627). These contain, firstly, the texts of *Nicomachean Ethics*, *Magna Moralia*, and the pseudo-Aristotelian treatise *On Virtues and Vices*; and, secondly, in an extremely beautiful handcrafted piece, the text of *Eudemian Ethics*. Around the same time, he also produced a modest manuscript, probably for individual reading practices (Madrid, BNE, MS 4630); on a few of its folios he copied down the brief apocryphal treatise *On Virtues and Vices* once more.⁸ As we have already mentioned, despite his long-standing difficult living and working conditions, at a later date he transcribed *Economics* and *Politics* in Messina, Sicily. Our research will primarily cover the ethical manuscripts copied during Lascaris' *soggiorno* in Milan. This essay is intended to describe Lascaris' forms of appropriation of the texts, in a detailed description of the scholarly methods and procedures he executed and implemented whilst reading and preparing his exemplars of the ethical corpus. It will also propose an interpretation of the ideals and morals Lascaris worked from when dealing with Aristotle's ethical works and other texts on virtue.

Our approach is multidisciplinary: on the one hand, our search for reading forms and patterns, scholarly methods, and procedures may be seen as an attempt to deal with, distinguish and highlight the practices of written culture inherited from Antiquity and still carried out by scholars up to the Renaissance. We attempt thus to reconstruct the historical background and reveal the relationship between "the world of the reader" (our scholar) and the world of the text.⁹ However, a history of reading practices is a history of written objects, and in this sense, our evidence for the shaping and recreating of the appropriation of texts is provided by the books themselves: the books that Lascaris copied down and intensively read.

On the other hand, in order to propose an interpretation of our evidence and establish an intellectual framework on which to project both Lascaris' scholarly practices and his humanist activities concerning the ethical Aristotelian treatises,

Mor., *Probl.*; *Simpl.*, *in de An.*); 4687 (Aristot., *Rh.* et *Thphr.*, *Char.*); Oxford, Bodleian Library, *Laud gr.* 45 (Porph., *Intr.*; Aristot., *Cat.*, *Int.*, *APr.*, *APo.*, *Top.*, *SE*); Paris, BnF, *gr.* 2028 (*de An.*, *Sens.*); Vatican, BAV, *ottob. gr.* 178 (*Rh.*).

⁷ Cf. Martínez Manzano (1997) 191-196; Wilson (2017) 20.

⁸ Cf. Andrés (1987) 54-55, 150-151, 157-158.

⁹ Cf. Cavallo & Chartier (2011) 25-27; Chartier (1997) 273.

we rely on the suggestive approach popularized by Pierre Hadot and summarized in the motto “philosophy as a way of life”. According to Hadot, the ancient tradition of historians of philosophy, as represented by Diogenes Laertius, focused on philosophers’ biographies and their schools, while a shift of emphasis, already underway during the Middle Ages, placed the point of interest on the doctrines, the theoretic speeches, and the philosophical systems. From the latter perspective, learning philosophy was equal to acquiring a discourse; from the former, however, learning philosophy was equal to acquiring a way of life.¹⁰ According to Hadot, life and discourse were intrinsically linked to each other in Antiquity. They came together again in personalities like Friedrich Nietzsche or Søren Kierkegaard, and contemporary researchers have been looking for evidence of this idea of “philosophy as a way of life” in prominent figures of the Renaissance, like Francesco Petrarca, Leonardo Bruni, Giovanni Pico della Mirandola, and Erasmus of Rotterdam.¹¹ Lascaris cannot be considered a philosopher, not in accordance with the Western traditional canons. He was, however, someone who worked with philosophical texts in great detail; someone who read them intensively; someone who, to a certain extent, modelled or shaped his practical affairs and his life in accordance with philosophical discourse. Highly important for building our explanatory framework is the notion of spiritual exercises suggested by Hadot. These are also practices, or rather therapies, intended to produce a transformation or modification of the self. Philosophy is conceived, in this sense, as a search for self-

¹⁰ Cf. Hadot (2000) 11-15.

¹¹ Cf. Sellars (2020); Domanski (1996). I am mostly indebted to Sellars’ perspectives on the continuity and cultivation of the concept of philosophy as a way of life during the Renaissance. However, I do not completely agree with his criticism against Kristeller, in the sense that Kristeller “denied any philosophical status to the humanists”. On the one hand, it is without a doubt that Kristeller made a great contribution to the revaluation of the Renaissance philosophy; on the other, he was aware that Humanism was mainly a literary and rhetorical movement, not a philosophical one, so there was no Renaissance philosophy as such or a set of common philosophical ideas shared by all humanists. Instead, there was a common thread of educative, scholarly, and stylistic ideals. He was aware that there were no leading philosophical figures of an unquestionable importance during the Renaissance, and was also willing to admit that in order to correctly understand and assess humanists’ contribution to philosophy, we must bear in mind that philosophers from any time might have held scholarly and literary interests and not just scientific and theological ones. Furthermore, Kristeller explicitly highlighted the role that humanists played in enriching the amount of philosophical texts we can currently read and the importance of their scholarly work in granting us direct access to the texts of the main philosophers from Ancient Greece. Cfr. Kristeller (2013) 12-16.

improvement, as a life of self-cultivation, as a τέχνη of self-modelling, and as a practice intended to bring about the best human being possible.

We aim to project Lascaris' practices and activities on the framework of the motto "philosophy as a way of life". Lascaris' handwritten culture, along with its methods and procedures, will come to light as we carefully consider his books. We define these methods and procedures in terms of reading practices and particular modalities of the use of texts associated with the written culture. However, we also take into account philosophy as a way of life, in terms of 'spiritual exercises' aimed at self-improvement through dealing with philosophical texts. Answering the question about Lascaris' interests on Ethics thus entails digging deeper into his own concept of philosophy, intellectual activity, and scholarly practices. Our purpose is to prove that Lascaris' conception of philosophy was that of "philosophy as way of life", as therapy, as an uninterrupted exercise of thinking and reasoning in search of a better life. Our interpretation will be confirmed when we consider Lascaris' own statements about philosophy in his personal correspondence. Our research is an invitation to consider the role of the idea of "philosophy as a way of life" in the development of Byzantine and Renaissance written culture.

Philosophy as a way of life and handwritten culture

If philosophy is to be understood here as a pursuit for the best life possible and as a commitment to self-improvement, our figure of reference must be Socrates. He encouraged his fellow citizens to lead a life of self-examination; he sought out all those who had any reputation for wisdom or knowledge and raised uncomfortable questions; he discovered again and again that they did not actually know what they thought they did.¹² Socrates' mission was, as prescribed by the Delphi Oracle, to live the life of a philosopher, to examine himself and others (φιλοσοφούντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους), making himself and others aware of their own ignorance, and, in this sense, of their own lives.¹³ This was a way of life: a life of enquiry and research, which led to a deep change in everyone who was involved and affected. Socrates' fellow citizens were expected to begin asking themselves important questions concerning their own lives, as he already did: Did they really know what they believed they knew? Were they really what they believed to be? By pursuing a life of philosophy himself,

¹² Cf. Plat. *Apol.* 21b-22e.

¹³ Cf. Plat. *Apol.* 28e 5-6.

Socrates called others' lives into question.¹⁴ He claimed to take care of men's lives, and men are no more than their souls.¹⁵ In this sense, taking care of life is a spiritual matter, and this spiritual dimension is of great importance when it comes to dealing with a Renaissance Christian scholar like Lascaris. Even more relevant is that caring for the soul is a prerequisite for being involved in politics.¹⁶ Furthermore, nothing is more important for Socrates than looking after his own soul. As such, faced with the possibility of escaping from prison and the death penalty by breaking the law, he preferred to obey laws unrestrictedly instead of damaging his soul, regardless of any dire consequence.¹⁷ By contrast, Socrates was determined not to let anything or anybody to prevent himself from living a life of examination, since in his own view, the greatest good of a man was "to discuss virtue daily" (ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι).¹⁸

Aristotle's ethical and political concerns and enquiries indeed dealt with the perfect human life, but also the question as to how to rule the city in order to promote the highest good for men: happiness: "τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται. [...] ἔτι δὲ νομοθετοῦσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχει ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τὰνθρώπινον ἀγαθόν" (And politics appears to be of this nature; [...] and since, again, it legislates as to what we are to do and what we are to abstain from, the end of this science must include those of the others, so that this end must be the good for man).¹⁹ However, in contrast to Socrates, the best way of life for Aristotle was not a life of daily conversation about virtues, but a life of contemplation. For him, ethical virtues were desirable, not for their own sake, but as part of an ultimate goal. For example, either we practise justice in political affairs because we aim for our own happiness or the happiness and well-being of others, or we behave courageously in war and military actions because we hope for peace and leisure to enjoy life. Nevertheless, we do not cultivate either for the sake of justice or courage on their own. In the case of contemplation, though, the state of happiness we obtain is perfect, and nothing else comes from contemplation except contemplation itself.²⁰ A life of contemplation brings man to a higher degree of existence; man participates in the divine, and this activity, according to the most divine element in us (i.e. intellect), is the closest human

¹⁴ Cf. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, pp. 38, 233.

¹⁵ Cf. Plat. *Alc.* 1, 130c 1-3.

¹⁶ Cf. Plat. *Alc.* 1, 119b-126a.

¹⁷ Cf. Plat. *Crito*, 48b-d; Gonzalez-Calderon (2008).

¹⁸ Cf. Plat. *Apol.* 38a 3.

¹⁹ Aristot. *Nic. Eth.* 1094a 27- 1094b 7, tr. by W. D. Ross.

²⁰ Cf. Aristot. *Nic. Eth.* 1177b 4-26.

activity to the divine, and therefore, the happiest activity.²¹ It is because of the contemplation of god (ἡ τοῦ θεοῦ θεωρία) that we should direct our lives virtuously, and rid ourselves of anything hindering or affecting the exercise of reason.²² In this sense, virtue is practised for the sake of wisdom, and a life of contemplation demands a successful ethical and political life. Furthermore, some material conditions are required for the exercise of ethical virtues (but not in the case of intellectual virtues). For the exercise of liberality, for example, a man needs money; otherwise, it is impossible to exercise this ethical virtue.²³ Ethical virtues require external things, and therefore do not fully depend on us alone; by contrast, the activity that uses the most divine element in our souls falls entirely upon us. Therefore, this exercise is the most perfect activity any man can bring about. Nevertheless, wise men do live in a society and, for this reason, as long as they search for virtue in every aspect of life and they choose to live according to virtue, they also seek to teach others to live accordingly.²⁴ Moreover, both for the city and for the individual, εὐδαιμονία is a good way to behave (εὐπραγία or εὐπραξία), and contemplation (like virtue) is an exercise or a practice in accordance with the most divine element in us.²⁵ To summarize, then, those devoted to philosophy were called upon to live, as far as possible, the life of the gods and to exercise contemplation; but to the same degree, they were also responsible for living a virtuous life and making their co-citizens virtuous as well.²⁶ Both activities, contemplation and virtue, are performed in accordance to the divine nature within us, and we should recognize a certain continuity between the exercise of virtue in the public sphere and the exercise of contemplation.

Searching for virtue in the public sphere was also a good life according to Aristotle, not the best, but still a life worth living. Living a good life was an activity; hence, we should bear in mind a certain kind of criticism against Plato and Socrates, and accept that the important issue is not to know what virtue is but how we can all become virtuous.²⁷ The causes of a good life, virtue, and happiness are indeed actions. Acquiring justice, bravery, prudence, or self-control is a matter of continuous training. A lyre-player becomes a bad or a good player by playing the lyre, and the same is true with arts and abilities, and of course, in the case of vir-

²¹ Cf. Aristot. *Nic. Eth.* 1177a 12-18.

²² Cf. Aristot. *Eud. Eth.* 1249b 16-23.

²³ Cf. Aristot. *Nic. Eth.* 1178a 28-29.

²⁴ Cf. Aristot. *Nic. Eth.* 1178b 3-7.

²⁵ Cfr. Aristot. *Pol.* 1325b 14-16.

²⁶ Cf. Hadot (2000) 103-104.

²⁷ Cfr. Aristot. *Eud. Eth.* 1216b 3-25.

tue.²⁸ Every philosopher and philosophical school in Antiquity believed that individuals could shape and model their nature in order to learn and cultivate the best way of life. Modelling the characters of human beings is a matter of the utmost importance. According to the first-century Stoic philosopher Musonius Rufus, there are two kinds of spiritual exercises: those suitable for the soul and those common to the body and the soul. Intellectual life is a sort of promotion and cultivation of the inner self, intellectual activities and practices are intended to strengthen the soul and the most refined human capacities. Exercises common to the body and soul, like withstanding cold, heat, thirst, or hunger, avoiding pleasures, or remaining patient under suffering, are intended to make someone unmoved by discomforts and corporal needs, to prepare the body for virtuous action and educate a strong, courageous, and self-restraining soul.²⁹ Modelling human life is possible and politicians and legislators were, according to Aristotle, the craftsmen of good or bad citizens: men able to perform noble and virtuous actions, or the opposite.³⁰ Professors, teachers, and coaches have also always been responsible for modelling human beings. Men like Lascaris, who was responsible for teaching reading and grammar, classical literature, and of course, philosophy, fulfil a civic mission in that they educate young people and nurture their spiritual and intellectual capacities and abilities.

Reading practices can be seen as common spiritual exercises intended to strengthen both the body and the soul. Lascaris, a scholar educated in Constantinople under the tuition of John Argyropoulos, inherited an everlasting tradition of reading practices performed by only a few people, but a few of great importance: men of letters who were for centuries at the pinnacle of cultural life in Byzantium, and were largely responsible for the preservation and study of ancient Greek texts.³¹ It is true that writing was mainly an activity intended to provide sustenance and earn money, even in the case of monks living a life of renunciation within cloisters.³² Moreover, Roman, or rather, early Byzantine rulers eagerly looked for bureaucrats with an education in classical literature. Indeed, an ordinance issued by Constantius and Julian in 360 established a list of requirements to be fulfilled by candidates applying to work in the top ranks of civil service: “No person shall obtain a post of the first rank unless it shall be proved that he excels in long practice of liberal studies, and that he is so polished in liter-

²⁸ Cfr. Aristot. *Nic. Eth.* 1103a 31-1103b 25.

²⁹ Cf. Lutz (1947) 54; Hadot (2000) 207-208.

³⁰ Cfr. Aristot. *Nic. Eth.* 1099b 29-32.

³¹ Cfr. Cavallo (2017) 236-238.

³² Cfr. Cavallo (2017) 216.

ary matters that words flow from his pen faultlessly”.³³ Nevertheless, aside from the pursuit of both money and well-educated bureaucrats, there was also a spiritual dimension to writing practices. In fact, they might be more precisely named after their spiritual dimension as γραφικὴ ἄσκησις. Reading was a fundamental ability for monks, acquired either before entering religious life or within the walls of the monastic institutions.³⁴ The reading and the writing of religious texts was aimed at “building and fortifying” the soul and the texts most widely read in Byzantium were therefore those best suited to devotional practices.³⁵ A set of repetitive and focused procedures was implemented for devotional reading. Selected passages from the Holy Scriptures were time and time again read and heard, eventually learned by heart, and whispered regularly in the course of daily activities. The ultimate goal was no other than “to internalize the word of the Lord, and to fortify the spirit against demons and temptations”.³⁶ In addition, copying manuscripts is a particularly demanding and difficult activity. Hence, Byzantine scribes designated their writing exercise as πόνος in its dual sense: a work and a suffering. They even consecrated their handwriting activity to God.³⁷ To summarize, manufacturing sacred books as a whole was seen as a devotional practice. Moreover, these devotional practices can be considered as embodying a dimension of the ascetic type of reading, but there are two other modes of reading also belonging to this dimension. The first of these was an intensive reading that was carried out by top Byzantine scholars. At the intersection between reading and writing, it was present in a variety of forms, such as adding notes, comments, glosses, and scholia, paraphrasing, excerpting, and transcribing.³⁸ Furthermore, this intensive reading enabled anyone involved in the process of textual appropriation to carefully and deeply meditate about its meaning, while using his own hand to comment and annotate it. The second kind of reading belonging to this dimension is exemplified by the groups of literates in Byzantium interested mainly in Classical texts who worked together to produce handwritten books as an intellect-forming activity. These groups of scholars, which acted simultaneously

³³ *Theodosian Code*, 14.1.1. This passage is quoted and translated by Wilson (1996) 2.

³⁴ Cfr. Cavallo (2017) 193.

³⁵ Cfr. Cavallo (2017) 232-233.

³⁶ Cfr. Cavallo (2017) 195-196.

³⁷ Cfr. Muzerelle (2013) 160; Cavallo (2017) 207. An interesting colophon is found in the Aristotelian manuscript *Neapolitanus III D 37*, written by Isaac Argyros, who, after finishing, completed his *Organon* manuscript in folio 285r with the metrically arranged verse: ‘Θ[ε]οῦ τὸ δῶρον, Ἰσαὰκ μέντοι πόνος’ (Gift to God, but labour by Isaac). See also Bianconi (2008) 359-360; Gonzalez-Calderon (2014) 292-297.

³⁸ Cfr. Cavallo (2017) 25-26.

as writing circles (“*circoli di scrittura*”), became quite popular during the Palaeologan revival; nonetheless, they were already present in Constantinople long before. In terms of their composition and goals, they can be depicted as communities of cultivated people gathered around an important figure of the intellectual world, preparing, under his tuition, books aimed at satisfying higher cultural interests.³⁹ From their formative activities, we possess stunning and valuable manuscripts written down by a number of hands all towards a single common goal. Details on just three of these manuscripts are provided in what follows:

- 1) Four hands copied our oldest version of *Poetics* and *Rhetoric*, Paris, BnF, *gr. 1741*, working at various different times, each using different exemplars, and splitting their responsibilities and the amount of text to be written down unequally.
- 2) Three hands worked on the preparation of the monumental codex Paris, BnF, *gr. 1853* transmitting in its most ancient quires, along with *Physics* and *Metaphysics*, a collection of the minor Aristotelian writings on physics, psychology, and biology (among them, *Cael.*, *Gen. Corr.*, *Mete.*, *de An.*, *Sens.*, *Mot. An.*). A number of Aristotelian textual witnesses was reproduced in this collection, whilst other indirect sources were copied down on the margins in order to support the interpretation of Aristotle’s writings. The whole production process was controlled, corrected, and supplemented by the leader of this writing circle.
- 3) A greater number of hands were responsible for the transcription of another monumental manuscript (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *Laur. Plut.* 85.1): a reference encyclopaedia of the most renowned ancient and medieval Greek Aristotelian commentators, produced in Constantinople by a group of people whose “practices of study” included the transcription of Aristotelian commentaries and further exegetical materials.⁴⁰ This manuscript was not prepared during the first Byzantine revival, as both Paris manuscripts were, but during the second revival: the well-known Palaeologan Renaissance.

What we are keen to emphasize here is that the collaborative writing activities of the Byzantine *circoli di scrittura* were performed as study practices, and in this sense, they sought for the cultivation of a specific type of human being as someone eager to carry out physical endeavours by copying down a book, and qualified enough to deeply comprehend and appreciate the excellences of the written

³⁹ Cfr. Cavallo (2004) 646.

⁴⁰ Cfr. Cavallo (2004) 647-651.

text. To borrow an example from Musonius Rufus, careful meditation about what is good, what is only apparently good, what is bad, and what is only apparently bad could be successfully carried out by anyone involved in the production of an exemplar of the Aristotelian ethical writings.⁴¹

Lascaris' humanist activities concerning the Aristotelian Ethics

Lascaris did not always live in as uncomfortable conditions as he did in the years he spent in Messina. His most productive period was in Milan (1458-1465), where he enjoyed particularly agreeable facilities for scholarly practices under the patronage of Duke Francesco Sforza.⁴² These conditions are reflected in the manuscripts he produced at that time. His exemplars of the *Nicomachean* and the *Eudemian Ethics* date back to his fruitful stay in Milan.

The manuscript Madrid, BNE, MS 4574 is clear evidence of the most refined cultural practices in book production. He made prodigal use of the supplies of fine paper available to him, writing a few lines per page in a steady, angular, skilful, accurate but still informal script, setting an uncrowded lay-out with wide blank spaces aimed either at providing helpful reading aids, or to house beautifully illuminated capital letters (that are not always completed) at the heading of each book of the *Nicomachean Ethics* (see Plate 3). There are no gold decorations (as in the case of Lascaris' *Eudemian Ethics* exemplar), but it is still a beautifully handcrafted instrument of teaching and learning. For the main text, he used a sepia brown ink, and for the headings and other uses, a reddish-purple one. The title of each book and the letters at the beginning of each chapter are rubricated, and a note in the margin indicates the corresponding chapter (κεφάλαιον) number (see Plates 1 and 3). Numerous content clarifications were also added using a purple-coloured ink. Some of these are merely intended to describe the content of relevant passages: for instance, at the beginning of the second book of *Nicomachean Ethics* (folio 12 recto), where Aristotle states the difference between intellectual and moral virtue, Lascaris describes the issues dealt in the passage by writing down on the margin, firstly, "τίς ἡ διανοητικὴ ἀρετή" (what is intellectual excellence?) and, secondly, downwards, "τίς ἡ ἠθικὴ" (what is moral excellence?) (see Plate 3). On the same folio, Lascaris incidentally summarizes the argument advanced by Aristotle concerning the acquisition of virtues: "ὅτι τὰ ἦθη οὐ φύσει γίνονται τοῖς ἀνθρώποις" (Customs do not arise in men by nature). Furthermore, Lascaris pays special attention to the references and quotations offered by the

⁴¹ Cf. Lutz (1947) 54,

⁴² Cfr. Fernández Pomar (1966) 218-219; Martínez Manzano (1998) 9-20.

Stagyrite. Thus, on folio 3 recto (see Plate 1), next to the passage 1095b 10-13 where Aristotle quotes four verses borrowed from Hesiod's *Works and Days*, he adds the following remark: “ἔπη ἠσιόδου τοῦ ποιητοῦ” (Words by Hesiod the poet), and the same sort of identifying clarification is to be found on folios 20 verso and 33 verso, where Aristotle refers to Euripides and Simonides, respectively. Content descriptions, summarized arguments, and chapter headings might be seen as “editorial devices” aimed at helping readers to find specific issues discussed in the *Ethics*.⁴³ His explanatory remarks concerning authors and literary works reveal the interest of a humanist scholar, who took great delight in classical literature and had acquired an encyclopaedic knowledge about it.

Lascaris performed refined humanist philological operations on the texts he read. After writing down his *Nicomachean Ethics*, he probably collated his copy both with the same exemplar already used for the transcription and also with a different version available to him. There are many minor corrections set above the line written with the same sepia brown ink used for the main text. During a later revision of his work, he might have noticed mistakes made during the copying; simple mistakes that were easy to detect and to amend. As a result, he would have then proceeded to correct them. Some of these minor mistakes and corrections are here listed:

	Menda	Emendationes Lascarianae
1102a 16	τῶν	τοῦ
1102a 20	τιμιωτέρον	τιμιωτέρα
110a 23	φαύλον	φαύλου
110a 30	ὑπομονητέον	ὑπομενετέον
110b 5	ἀκουσία	ἐκούσια

He would have noticed his own omissions and then restored the text using the same sepia brown ink, not above the line but on the outer margin. We can see this on folio 4 recto, where, after setting a caret under the line to signal the missing text in the passage 1096a 30-31 (καὶ τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων ἦν ἄν μία τις ἐπιστήμη), he supplemented on the margin εἴη ἄν, which is not the authentic reading according to our reference edition by Bywater, but is still admissible (see Plate 2). It seems likely that Lascaris might not have added these words without the assistance of a second exemplar. A group of annotations confirms that he would have conducted a comparison with another manuscript. Some of these alternative readings were written down above the line as well, not in the sepia brown ink but in the red purple one used for headings, summaries, and other content explana-

⁴³ Cfr. Cavallo (2011) 125-126.

tions. One of these readings can be found on folio 1 recto, at the very beginning of the text, where Lascaris copied the passage 1094a 5-6 (έν τούτοις βελτίω πέφυκε τών ένεργειών τὰ έργα), but instead of έργα, he wrote wrongly τέλη. This is an easy mistake to make in the context, but, by any account, it is a corruption. Another reading of the same kind is added on folio 4 recto, where, although the passage 1096b 9-10 is copied over correctly (διά τὸ μή περι παντός άγαθοῦ τούς λόγους εἰρήσθαι), he added above the line ποιείσθαι, reporting what was considered perhaps an admissible reading preserved by the tradition at the time. Both readings are preceded by a simple ἦ, and, in fact, many more alternative readings were signalled on the inner margins using the same particle and also in red purple ink. Two more examples are worth taking into account. Firstly, Lascaris copied down on the inner margin of folio 2 verso: ἦ ὁ και τούτοις πάσιν τοῦ εἶναι άγαθόν αίτιον έστί, which reports a different phrasing from the passage 1094a 27-28 (ὁ και τοῖς δέ πάσιν αίτιον έστί τοῦ εἶναι άγαθά), and secondly, he also pointed out on folio 12 verso a textual variation in the passage 1103b 23-25 (οὐ μικρόν οὖν διαφέρει τὸ οὕτως ἦ οὕτως εὐθύς έκ νέων έθίζεσθαι, αλλά πάμπολυ, μάλλον δέ τὸ πάν) by appending on the inner margin ἦ έκ νεότητος. Coincidentally, in the same folio 12 verso, we can also find evidence that he compared his work against another manuscript. In the passage 1103b 12-13 (εἰ γάρ μή οὕτως εἶχεν, οὐδέν ἂν εἶδει τοῦ διδάξοντος), having written down διδάσκεσθαι instead of διδάξοντος, Lascaris includes the correct reading on the inner margin with red purple ink, preceded by γράφεται abbreviation (γρ.), a symbol used in Byzantine manuscripts to point out variant readings (see Plate 4). The same is the case on folio 53 recto, where he annotated in the margin the correct reading λογίζεται preceded by the already-mentioned γρ. to replace the reading βουλεύεται in passage 1142b 2 (ὁ δέ βουλευόμενος ζητεῖ και βουλεύεται), a mistake undoubtedly due to the influence of its immediate context and most likely emended due to comparison with a different textual witness.

Which exemplar did Lascaris use to transcribe the text? Which one did he use to correct it? We are still basing our study on the transmission of the *Nicomachean Ethics*, and more research is still needed to disentangle some complex knots and threads in the Renaissance manuscript tradition. However, a few readings compiled by Bywater in his edition point towards an apparently close filiation between Madrid, BNE, MS 4574, Venice, Biblioteca Nazionale Marciana, *gr.* 213, and Paris, BnF, *gr.* 1854. More specifically, five readings present in the former manuscript can be also read in the latter two:

	Madrid 4574 + Marc. 213 + Par. 1854	Cett.
1195b 4	ἦθεσιν	ἔθεσιν
1102b 3	άνθρωπική	άνθρωπίνη

1120a 4	χρεία τις ἐστι	χρεία ἔστι
1120a 6	ἕκαστον (add. τούτων Madrid 4574)	τούτο
1121b 4-5	τούτου αὐτοῦ	τούτου

Furthermore, a correction found above the line on folio 3 recto suggests that Lascaris was using either *Marcianus*, *Parisinus*, or a closely related manuscript, whilst reading it a second time, correcting minor mistakes, and recording some variant readings in his own copy. In the passage 1095b 7-8 (ὁ δὲ τοιοῦτος ἔχει ἢ λάβοι ἂν ἀρχὰς ῥαδίως), above the line we see a suggestion that ἔχοι should be read instead of ἔχει. This can be considered an easy correction in the context, and one that might be carried out without necessarily consulting a second exemplar. However, ἔχοι is once again preceded by ἦ, and therefore we are allowed to assume that Lascaris found the reading in a different text, writing it down in his own copy afterwards. According to Bywater's *apparatus criticus*, the very same reading is present in *Parisinus* 1854, and a "deformation" of this reading (ἦ ἔχοι) is also to be read in *Marcianus* 213 (see Plate 1):⁴⁴

	Madrid 4574 + Marc. 213 + Par. 1854	Cett.
1095b 7	ἔχοι (Marc. 213 ἦ ἔχοι)	ἔχει

It is worth bearing in mind that *Marcianus* 213 belonged to Cardinal Bessarion. Lascaris and Bessarion wrote letters to each other, and by studying their epistolary exchange we can identify a scholarly relationship aimed at the cultivation of philological activities concerning Ancient Greek and Byzantine texts and at the sharing of books required to promote such activities.⁴⁵ Indeed, we know for certain that Lascaris used one of Cardinal Bessarion's manuscripts (Venice, Biblioteca Nazionale Marciana, *gr.* 214) to transcribe his exemplar of Aristotle's *Metaphysics* (Madrid, BNE, MS 4563).⁴⁶ In this context, it comes as no surprise to learn that Lascaris had access to Bessarion's own copy of *Nicomachean Ethics*, either as a basis for his transcription or for his *emendatio*. In a way, Bessarion and Lascaris were both members and supporters of highly educated scholarly circles in Italy, which included Byzantine immigrants and Italian humanists, all serving a common cultural project.

⁴⁴ Bywater's report of the reading in Venice, Biblioteca Nazionale Marciana, *gr.* 213 is likely a mistake due to the misunderstanding of the function of particle ἦ, which introduces readings present in textual witnesses other than the one used as basis for the copying.

⁴⁵ Cfr. Martínez Manzano (1998) 177.

⁴⁶ Cfr. Harlfinger (1979) 24; Martínez Manzano (1998) 15.

Lascaris' exemplar of *Eudemian Ethics* is today preserved in the manuscript Madrid, BNE, MS 4627. This manuscript reflects the same highly refined practices in book production already observed in Madrid 4574. What is more, the most striking feature in Madrid 4627 is that all illuminated capital letters have been fully completed; they have even been decorated from Book one to Book five with gold ink (see Plates 5 and 6). This is further evidence of the ideal working conditions that Lascaris enjoyed during his time in Milan. It also serves as an example of why these two manuscripts are deemed luxurious. In addition to their elaborate appearance, however, they were also carefully composed instruments of knowledge. Lascaris used the manuscript held in Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana *Laur. Plut.* 81.20 as a model for transcribing his *Eudemian Ethics*, which at the time belonged to the humanist and bibliophile Francesco Filelfo (1398-1481).⁴⁷ In this undertaking, Lascaris also made it easier for the reader to consult and compare specific passages by adding content descriptions, summaries, and even rubrics at the beginning of each section. Likewise, he noted the names of the ancient authors mentioned or quoted by Aristotle in the margins and used quotations marks to signal passages borrowed from literary texts. He probably found some passages of special interest and highlighted them through the accustomed *σημείωσαι* and *ῶρα* abbreviations. For instance, he threw the passage 1222b 15-18 into stark relief (see Plate 7), a key passage for understanding Aristotle's argument about seeing a human being as principle of moral action: 'εἰσὶ δὴ πάσαι μὲν αἱ οὐσίαι κατὰ φύσιν τινὲς ἀρχαί, διὸ καὶ ἐκάστη πολλὰ δύναται τοιαῦτα γεννᾶν, οἷον ἄνθρωπος ἄνθρώπους καὶ ζῶον ὃν ἕλως ζῶα καὶ φυτὸν φυτὰ' (Every substance is by nature a sort of principle; therefore each can produce many similar to itself, as man man, animals in general animals, and plants plants).⁴⁸

One interesting question to consider is what Lascaris' main purpose may have been when he produced these luxurious versions of the Aristotelian ethics. Both manuscripts belonged to Lascaris' personal library and he may well have produced these two beautiful pieces simply because he wanted them for himself. He was probably very proud of his handicraft, but his original purpose might have been something else. As we have already mentioned, in Byzantium manuscripts were mainly produced in order to sell them and cover basic living costs.⁴⁹ With this in mind, we could also infer that Lascaris' original purpose was to earn some money from the sale of these beautiful books. In Milan, he had many students who were close relatives to powerful and wealthy people, and he might have easi-

⁴⁷ Cfr. Harlfinger (1979) 290; Martínez Manzano (1998) 10-11.

⁴⁸ Tr. by J. Solomon.

⁴⁹ Cfr. Cavallo (2017) 216.

ly found clients for his books. It is perhaps easier to explain the striking material features of these beautiful pieces if we assume they were products for trade and not personal reference. Lascaris may have not found any appropriate customers while he was still living in Milan and may have simply decided to keep them for himself. Nevertheless, it seems clear that he had a keen interest in the moral education of his apprentices. The books he produced were not only stunning and worthwhile components of any personal library; they were also instruments for the acquisition of moral knowledge and the provision of a civic education for young people.

The last item we will examine is the Madrid, BNE, MS 4630. Although this was also produced during Lascaris' stay in Milan in 1464, as indicated on folio 78 verso, Madrid 4630 is a relatively different manuscript to Madrid 4574 and 4627. It is not as luxurious, even though some material features are remarkable. It was made with the same high quality paper used for Madrid 4574, as evidenced by the watermarks on both manuscripts.⁵⁰ There are also blank spaces reserved for illuminated capital letters, which were not always drawn, and the use of coloured ink responds to the same conventions as in Madrid 4574 and 4627. However, Madrid 4630 is a small *in-octavo* book aimed at satisfying personal requirements and interests, rather than an exemplar likely produced to earn some money. At any rate, this manuscript is a carefully handcrafted instrument of knowledge: Lascaris annotated the margins and added brief content summaries. He rubricated the initial letters in each section, corrected minor mistakes made during the copying, and reported variants found in other textual witnesses. On folio 47 verso, for instance, we see, firstly, three content descriptions written on the outer margin with red ink: τὰ τῆς πραϊότητος ἔργα, τὰ τῆς ἀνδρείας, and τὰ τῆς σωφροσύνης; secondly, three initial rubricated letters corresponding to three paragraphs dealing with even temper, courage, and self-control, respectively. Thirdly, he corrects κείνοις for νίκης twice, firstly in the main text and a second time in the inner margin. He also adds the missing εἶναι in the main text through a caret, which is written down on the outer margin with the same sepia brown ink used for the transcription. Other additions include the possible variant ἀδείαν preceded by ἦ and corresponding to ἀδοξίαν in the main text, and his numbering above the line of the consequences of possessing self-control (see Plate 8). It is perhaps even more interesting to note that Madrid 4630 is an assemblage of assorted texts, not all of which are philosophical; however, three are concerned directly with the theme of

⁵⁰ The same watermark belonging to the family 'Emblem' is visible on the conjoint leaves 78/79 and 77/80 of Madrid 4630, as well as on the bifolium 2/5 of Madrid 4574. Cfr. Andrés (1987) 54-55, 157-158.

virtue. Along with the already-mentioned pseudo-Aristotelian treatise *On Virtues and Vices*, the manuscript also includes an anonymous treatise *On Virtue* and Georgius Gemistus Plethon's short essay *On Virtues*. For our purpose of characterizing Lascaris' working methods on texts, we will leave aside the latter by Plethon, and will pay special attention to the former two.⁵¹

It is plainly evident that the pseudo-Aristotelian *On Virtues and Vices* was of particular interest for Lascaris, and this interest is reflected in his manuscripts. Lascaris owned three manuscripts containing such a treatise. As we have already pointed out, in addition to Madrid 4630, Madrid 4574 was also a version of *On Virtues and Vices* written by Lascaris himself. There was another copy of the same treatise in his own books, which though contained the *Magna Moralia* as well: Madrid, BNE, MS 4684. This manuscript was written, for the most part, by an unknown 14th century copyist and belonged beforehand to Georgius Gennadius Scholarius and Theodorus Gaza. It contained a wide collection of Aristotelian texts, and probably had a part to play in the diffusion of Aristotelianism during the Renaissance.⁵² In any case, the antigraph of Madrid 4574 concerning the apocryphal treatise *On Virtues and Vices* is Madrid 4684. They share a number of textual features inherited from an hyparchetype that is no longer preserved and which gave rise to a family (designated as ψ) of roughly twenty manuscripts in circulation throughout Italy from the beginning of the 15th century onwards. The most striking feature is a reordering of passage 1250b 43-1251a 1, which is also (alongside the numbering of the awful consequences of ἀφροσύνη) a feature found in all manuscripts of the same family, but absent in the remaining manuscript tradition, and so we do not consider it to be authentic:

Ps.-Arist. <i>VV</i> , 1250b 43-1251a 1	
Family Ψ	Textus receptus (ed. Hutchinson)
Ἀφροσύνης δέ ἐστι πρῶτον τὸ βουλευέσθαι κακῶς, δεύτερον τὸ κρίνειν κακῶς τὰ πάντα, τρίτον τὸ χρῆσασθαι κακῶς τοῖς παροῦσιν ἀγαθοῖς, τέταρτον τὸ ὀμιλῆσαι κακῶς, πέμπτον τὸ ψευδῶς δοξάζειν περὶ τῶν εἰς τὸν βίον κακῶν καὶ ἀγαθῶν	Ἀφροσύνης δέ ἐστι τὸ κρίναι κακῶς τὰ πράγματα, τὸ βουλευέσθαι κακῶς, τὸ ὀμιλῆσαι κακῶς, τὸ χρῆσασθαι κακῶς τοῖς παροῦσιν ἀγαθοῖς, τὸ ψευδῶς δοξάζειν περὶ τῶν εἰς τὸν βίον καλῶν καὶ ἀγαθῶν.

It is worth emphasizing that the numbering of the consequences of virtues and vices covers the whole text, and belongs exclusively to the family we call ψ .

⁵¹ For Plethon's treatise *On virtues*, see Tambrun-Krasker (1987).

⁵² Cfr. Eleuteri (2016) 80-81.

Lascaris transcribed his model very carefully, including all these numerical sequences. Despite this clear interpolation, both manuscripts preserve a good-quality text, and only one conjunctive error between Madrid 4574 and 4684 separates them from the remaining tradition:

1250b 8	Madrid 4574 + Madrid 4684 ἀπολαυστικής	Cett. ἀπολάσεως
---------	---	--------------------

What is even more remarkable is that Lascaris made only one minor mistake during his copying: he omitted an article present in his model in line 1250b 42. This is the only piece of evidence we have that Madrid 4574 is independent from Madrid 4684.

In the case of Madrid 4630, the situation is much more complicated. Apart from preparing his exemplar through intensive reading, it is clear that Lascaris collated different versions of the texts in order to produce an improved new recension. He even apparently rephrased the wording to some extent in accordance with his own stylistic preferences and his own comprehension of the ethical doctrines therein exposed. The fact that he collated at least two different manuscripts can be confirmed by the report of variants in the margins of the manuscript, as already mentioned, but also, by the manner in which he dealt with passage 1250b 43-1251a 1, which is, as we said, reordered in ψ:

Ps.-Arist. *VV*, 1250b 43-1251a 1

Recensio Lascariana Madrid 4630, f. 49r	Family Ψ
Ἄφροσύνης δέ ἐστι (add. β' s.l.) τὸ κρίναι κακῶς τὰ πράγματα (add. α' s.l.) τὸ βουλευέσθαι κακῶς, (add. γ' s.l.) τὸ χρήσθαι κακῶς τοῖς παροῦσιν ἀγαθοῖς (add. δ' τὸ ὁμιλῆσαι κακῶς i. marg.) (add. ε' s.l.) τὸ ψευδῶς (corr. ex ψεῦδος) δοξάζειν περι τῶν εἰς τὸν βίον κακῶν καὶ ἀγαθῶν	Ἄφροσύνης δέ ἐστι πρῶτον τὸ βουλευέσθαι κακῶς, δεύτερον τὸ κρίνειν κακῶς τὰ πάντα, τρίτον τὸ χρήσασθαι κακῶς τοῖς παροῦσιν ἀγαθοῖς, τέταρτον τὸ ὁμιλῆσαι κακῶς, πέμπτον τὸ ψευδῶς δοξάζειν περι τῶν εἰς τὸν βίον κακῶν καὶ ἀγαθῶν

It is clear that Lascaris copied down the passage in the canonical order of the most authorized branches of the tradition. In a posterior revision, however, he reordered the text in accordance with the order characteristic of ψ. He even corrected a minor omission in the margin of folio 49 recto - a brief omission of one of the consequences of ἀφροσύνη, preceded by the corresponding number in ψ. Afterwards, he reordered the passage using a different ink and added in all cases the numbering of items (see Plate 9). Lascaris undoubtedly made use of a manuscript belonging to family ψ while he was revising his own copy, but it is still interesting

for us to identify which exemplar was initially used for the transcription. It could not be a manuscript from the family ψ . There are indeed some readings that can be seen as Lascaris' own stylistic innovations in that they are not, as far as we know, transmitted by any branch or single manuscript from the direct tradition:

	Madrid 4630	Cett.
1250a 4	εὐδαιμοσύνην	εὐδαιμονίαν
1250a 13	πρὸς	εἰς
1250a 15	δυστυχίαν (Stob.)	ἀτυχίαν

However, there are some other intriguing readings that can be traced back to Moskva, Gosudarstvennyj Istoričeskij Musej, *Syn. gr.* 231:

	Madrid 4630 + Moskva <i>Syn. gr.</i> 231	Cett.
1250a 32	ψεκτὰ	φευκτὰ
1251a 31	πρὸς	περὶ primum
1251b 17	δυστυχίαν	ἀτυχίαν

Interestingly, Moskva *Syn. gr.* 231 is somehow isolated in the tradition of the *On Virtues and Vices*, and according to recent research, this manuscript had no subsequent descendants. This means that, at this point, we are unable to establish whether Lascaris could access a textual witness bearing these readings or not, and if so, which it was. They might indeed be seen as innovations, but in such a case, it seems a very rare coincidence.

The examination of the anonymous *On Virtues* in Madrid 4630 reveals a clearer rephrasing of the text. This anonymous *On Virtues* follows two different routes of transmission, which also represent two different redactions or forms of the text. Firstly, it is appended as conclusive piece in the most part of Joseph Rhacendytes' *De virtute* manuscript tradition. It is also interesting to note that this piece is interchanged in a number of textual witnesses of Rhacendytes' *De virtute* with the pseudo-Aristotelian *On Virtues and Vices*. Secondly, the anonymous *On Virtues* is transmitted independently with a different redaction in two other manuscripts besides Madrid, BNE, MS 4630: Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, *gr.* IV.43 and Wien, Österreichische Nationalbibliothek, *phil. gr.* 192. The text has been already edited, along with the whole *De virtute* by Rhacendytes. However, the independently transmitted version is currently being revised and has not yet been published.⁵³ The three manuscripts transmitting the latter date back to the second half of the 14th century and the beginning of the 15th, so that they are, in any case, posterior to Rha-

⁵³ Cfr. Gielen (2016) LXXIV-LXXXII.

centydes' lifetime, since he died around 1330.⁵⁴ It is plausible that they represent a rework of the original, either Rhacendytes' *De virtute* or a common source used by both Rhacendytes himself and an anonymous author, whose text was also accessible during Lascaris' lifetime. It could be that Lascaris was responsible for rephrasing Rhacendytes' *De virtute*, but Lascaris did not claim or acknowledge authorship for the text, writing its title as follows: 'ἄλλου τινος σόφου περὶ ἀρετῶν' (Some other wiseman's *On Virtues*). In addition, we are not at this point able to confirm whether *Marcianus gr. IV.33* and *Vindobonensis philosophicus gr. 192* derive from Madrid 4630 or not. At any rate, we can be sure that the text was deliberately reframed. A quick comparison between both texts allows us promptly to note some simplifications, rearrangements, and stylistic adjustments. Significant differences are evident from the outset:

J. Rhacendytæ, <i>De virtute</i> , [P] 851-862 [ed. E. Gielen]	Anonymi, <i>De virtute</i> , Madrid BNE 4630, f. 51v
<p>Ἄλλ' ἀναληπτέον καὶ αὐθις τὸν λόγον, καὶ σαφηνείας χάριν λεκτέον ὅτι ὁ περὶ ἀρετῶν λόγος πολὺς καὶ πολυειδῆς τοῖς πάλαι σοφοῖς καταβέβληται. Οἱ μὲν γὰρ σποράδην καὶ διηρημένως ἐν τοῖς οἰκείοις συγγράμμασι περὶ αὐτῶν διεξίεσαν. Οἱ δὲ τὴν φιλοσοφίαν διελόντες εἰς τρία, εἷς τε τὸ λογικὸν καὶ τὸ πρακτικόν, ἔτι τε καὶ τὸ θεωρητικόν, τὰ μὲν δύο μέρη αὐτῶν ὑπερείδον, τοῦ τε λογικοῦ φημί καὶ τοῦ πρακτικοῦ· περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ πολλὴν σπουδὴν ἐποιήσαντο. Οὐ μὴν δὲ περὶ πᾶν τὸ θεωρητικὸν ἡσχολήθησαν, ἀλλ' εἰς τρία διελόντες καὶ τοῦτο, εἷς τε τὸ φυσικὸν καὶ μαθηματικὸν καὶ θεολογικόν, τῶν μὲν δύο βραχὺν ἐποιήσαντο λόγον· περὶ δὲ τοῦ φυσικοῦ πολλὴν ἐπιμέλειαν ἔθεντο.</p>	<p>[Ἵ] περὶ ἀρετῶν λόγος πολὺς καὶ πολυειδῆς τοῖς πάλαι σοφοῖς καταβέβληται. Οἱ μὲν γὰρ σποράδην καὶ διηρημένως ἐν τοῖς οἰκείοις συγγράμμασι περὶ αὐτῶν διεξίεσαν. Οἱ δὲ τὴν φιλοσοφίαν διελόντες εἰς τρία, εἷς τε τὸ λογικὸν καὶ πρακτικόν, ἔτι δὲ καὶ τὸ θεωρητικόν, <u>τοῖν μὲν δυοῖν ἀμφοῖν</u> αὐτῶν ὑπερείδον, τοῦ τε λογικοῦ φημί καὶ τοῦ πρακτικοῦ· περὶ δὲ τοῦ θεωρητικοῦ πολλὴν σπουδὴν ἐποιήσαντο. Οὐ μὴν δὲ περὶ πᾶν τὸ θεωρητικὸν ἡσχολήθησαν, ἀλλ' εἰς τρία <u>διαιροῦντες</u> καὶ τοῦτο, εἷς τε τὸ φυσικὸν καὶ τὸ <u>θεολογικὸν καὶ τὸ μαθηματικόν</u>, <u>ἀμφοῖν μὲν τοῖν δυοῖν ὑπερείδον</u>· περὶ δὲ τοῦ φυσικοῦ πολλὴν ἐπιμέλειαν ἔθεντο.</p>

As we have already noted, the pseudo-Aristotelian *On Virtues and Vices* and the anonymous *On Virtues* were interchanged at the end of Rhacendytes' *De virtute*. The reason for this is that both treatises are actually comprehensive catalogues of virtues and vices. The exact number and classification of virtues and vices differ substantially in both texts. The anonymous *On Virtues* lists altogether sixteen virtues: φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἐλευθεριότης, μεγαλοπρεπεία, μεγαλοψυχία, φιλοτιμία, πραότης, ἀλήθεια, εὐτραπελία, φιλία, νέμεσις, αἰδώς, ἐγκρατεία, θειότης. Meanwhile, the pseudo-Aristotelian *On Virtues and Vices* lists only eight virtues: φρόνησις, πραότης, ἀνδρεία, σωφροσύνη, ἐγκρατεία,

⁵⁴ Cfr. Hunger (1961) 301-303; Mioni (1972) 231-232.

δικαιοσύνη, ἐλευθεριότης, μεγαλοψυχία. These virtues are classified differently. In the pseudo-Aristotelian *On Virtues and Vices*, the order in which they are listed is closely related to the platonic doctrine of the tripartite soul: φρόνησις is virtue of the rational soul, πραότης and ἀνδρεία are virtues of the irascible soul, σωφροσύνη and ἐγκρατεία are virtues of the appetitive soul, and, finally, δικαιοσύνη, ἐλευθεριότης, and μεγαλοψυχία are virtues of the soul as a whole.⁵⁵ In the case of the anonymous *On Virtue*, the situation is a bit more complicated. The first four virtues match the four cardinal virtues of the ancient world inherited by Christianity: prudence, courage, temperance, and justice. The remaining virtues branch from the initial four (τῶν εἰς αὐτάς ἀναγομένων), and these are classified into five groups:⁵⁶ firstly, those referring to the use and consideration of material goods (ἐλευθεριότης and μεγαλοπρεπεία); secondly, those referring to the self-image and self-estimation (μεγαλοψυχία and φιλοτιμία); thirdly, those referring to community life (πραότης, ἀλήθεια, εὐτραπελία, and φιλία); fourthly, those referring to the management of passions, pleasures, and sufferings (νέμεσις, αἰδώς, and ἐγκρατεία); and fifthly, referring to one's relationship with God (θειότης). Likewise, the number of vices in the anonymous *On Virtue* is much greater than in the pseudo-Aristotelian *On Virtues and Vices*. The reason for this is that, while in the latter treatise every vice matches a unique virtue, in the former, two different vices are opposed to a single virtue: one that surpasses it by excess and one that does not reach it by default. Hence, while in the pseudo-Aristotelian *On Virtues and Vices* a single vice, δειλία (cowardice), is opposed to ἀνδρεία (courage), in the case of the anonymous *On Virtue*, both θρασύτης (recklessness) and δειλία are opposed to ἀνδρεία.

All in all, it is worth considering why Lascaris was interested in both treatises. The answer is most likely that they could serve as practical guides for exercising virtues. They were actually handbooks that taught how to behave correctly, and not just theoretic treatises aimed exclusively at giving an intellectual comprehension of the subject. In this sense, there is one mention in the anonymous *On Virtue* to Socrates that is of particular interest. In the opening paragraph we have already quoted, before starting to list the different virtues and vices, the anonymous author refers to the ancient philosophers who dealt with ethical concerns somehow. Socrates is mentioned as the first intellectual figure to explore moral reflection, because for him, 'οὐκ ἂν θεωρίας ἐφάψαιτο ἄνθρωπος, πρὶν ἂν τὰ οἰκεία ρυθμίσειεν ἤθη καὶ τὰ θηρίων δίκην ἀγρίων ἐπεμβαίνοντα πάθη καταστορέσειε· μὴ καθαρῶ γὰρ καθαρῶ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ἦ' (A man might not grasp a theory,

⁵⁵ Cfr. Ps.-Arist. *VV*, 1249a 31-1249b 29, ed. Hutchinson.

⁵⁶ Cfr. J. Rhacendytæ, *De virtute* [P], 929-930, ed. Gielen.

before he has adapted his own customs, and has calmed the passions threatening him in the manner of the wild beasts, for something impure may not grasp something pure).⁵⁷ This quotation shows, then, that our anonymous author saw moral education as a precondition for anybody wishing to take any steps forward in philosophy. Both the anonymous author and Lascaris were of the opinion that those educated and trained in this tradition would have thought the same.

Lascaris' ethical way of life

We have so far tried to illustrate and describe the way in which Lascaris tackled Aristotelian ethical writings, based on the way in which they are depicted in his own books. Our next task is to reveal his philosophical background in order to analyse Lascaris' scholarly practices.

To begin with, let us start with his circles in Milan. Lascaris was officially appointed Greek professor in 1463 with the support of forty-seven personalities in the city, among them, Pier Candido Decembrio (1399-1477). Pier Candido enjoyed a successful political and diplomatic career as did his father, Uberto (1350-1427). Both men served powerful leaders and were also humanists. Uberto was a close friend to Michael Chrysoloras and exchanged letters with Leonardo Bruni and other important figures in society.⁵⁸ He and Chrysoloras even translated Plato's *Republic* into Latin. Pier Candido collected his father's scattered writings and one of these is of particular interest for us: Uberto's *De re publica*. This work is preserved in manuscript Milan, Biblioteca Ambrosiana, B 123 sup. In it, Uberto exposes his political theory and explicitly explores the moral duties of citizens:

We should also devote ourselves with special love to our country where our parents, children, wives, relatives, and friends dwell. [...] Moreover, every citizen should take care to live with his fellow citizens with a sense of right that is fair and equal; he should neither behave himself in a servile and abject manner, so that he is held in contempt, nor should he get above himself so that he appears to oppress others. [...] Finally, he should so conduct himself that he be reputed a good man and a fair-minded [*aequus*] citizen by everyone. Let him be a cultivator of the virtues, especially justice and moderation.⁵⁹

For Uberto Decembrio every citizen was responsible for common good and scholars should also, of course, look after the welfare of the community. In this

⁵⁷ Cfr. J. Rhacendytæ, *De virtute* [P], 872-875, ed. Gielen.

⁵⁸ For Uberto and Pier Candido Decembrio's biographies, see *Dizionario biografico degli italiani* (1960-2013), searching for 'Decembrio, Uberto' and 'Decembrio, Pier Candido'.

⁵⁹ This passage is quoted and translated by Hankins (1995) 329.

sense, he was a champion of what is known as civic humanism: just like other intellectual figures, he held important civil positions, but he also promoted and undertook scholarly practices, which were a key element of humanist cultural and political activity.⁶⁰ To summarize, he was a public man, concerned about the moral improvement of his co-citizens. Thus, Decembrio's understanding of humanist scholarly practices is also an important element to consider when examining the context of Lascaris' work on Aristotle's ethical corpus.

We have now seen the situation in Milan, but it is also worth considering Lascaris' own statements about philosophy and scholarly practices in general. These statements can be read in Lascaris' correspondence with some of his contemporary humanists. There are fifteen letters written at different points in Lascaris' lifetime, stylistically reworked at a later stage, and currently collected in a single volume (Madrid, BNE, MS 4620).⁶¹ Lascaris' epistles are beautiful pieces of rhetoric, reflecting his vast knowledge of Greek literature and his deep stylistic sensibility. He strongly encourages his addressees to lead a life of scholarly and intellectual work, and explicitly praises such a life. He was acquainted enough with Aristotle's philosophy to incorporate some elements of the Aristotelian ethical doctrine in his exhortative and laudatory letters. An example of this can be found in a letter addressed to a certain John, who may have been the same man who translated Lascaris' *Epitome octo partium orationis* into Latin for the first time. Lascaris urges John: "δεῖ τοίνυν τοῦ μέσου ἐχόμενον περὶ ἑκατέρου οὕτω φρονεῖν, ὡς ὁ τῆς φιλίας ἀπατεῖ νόμος" (We must therefore obey the middle ground in our relationships and behave prudently, as is required by the law of friendship).⁶² Friendship was an important aspect of Aristotle's ethical doctrine: joining others in the search for a common goal was at the root of every society, and friendship is a key element of a happy life both for individuals and for communities. A perfect friendship is only possible between individuals who are noble and equal in virtue, however, and true friends give and receive the same reciprocally; otherwise, they are not really friends.⁶³ Lascaris advises his addressee to practise an absolute mildness (*πραότητα παντηλῆ*) towards others, in accordance with the monastic life. He urges him to put the affairs of others before his own, but not those of Lascaris himself, since ethical life prescribes something different for him: namely,

⁶⁰ For the intellectual movement described as civic humanism, see Baron (1955); Hankins (1995).

⁶¹ Some drafts are also preserved in a different manuscript: Madrid, BNE, MS 4636. For Lascaris' epistolography, see Martínez Manzano (1998) 165-177.

⁶² C. Lascaris, *Epistolae quatuordecim familiares*, col. 959 b-c, ed. Migne.

⁶³ Cfr. Aristot. *Nic. Eth.* 1156b 7-8; 1158b 1-3.

the search for the middle term in friendship. These are core elements of Aristotle's ethics that are present in Lascaris' epistolary exchange, but it is even more striking to observe how he praises a philosophical way of life and disdains a life of unproductive leisure and immoral behaviour.

In a touching epistle addressed to the Spanish poet and philosopher, Juan Pardo, who was his disciple in Naples, he expresses his grief because of his own precarious living and working conditions. He also laments the plight and unfortunate fate that some of his most brilliant fellow countrymen faced in Italy.⁶⁴ At the end of the letter, Lascaris bids farewell to his correspondent, demanding bitterly that he should not wait for him. He then goes on to describe his own death, not as an evil, but as an escape from suffering. Likewise, Lascaris praises Pardo not only for having the opportunity to cultivate poetry, but also, because, instead of any futile activity, he might devote himself to philosophy: 'καὶ περὶ τὴν ἱερὰν φιλοσοφίαν σπουδάζεις, ἧς τέλος τὸ ὁμοιοῦσθαι θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ' (You might devote yourself to divine philosophy, whose goal is to make oneself as similar to God as a man can).⁶⁵ The ὁμοίωσις θεῷ is a process beautifully described in Plato's *Timaeus* consisting in regulating our own disordered revolutions of the soul according to the completely stable revolutions of the cosmos, and hence, of the god who created it.⁶⁶ This was without doubt common knowledge for anyone with a typical knowledge of ancient philosophy, but it is in any case a fundamental idea for the conception of philosophy as a way of life. Through the exercise of philosophy, we get closer and closer to our final goal and become more divine than human. In another way, by exercising the divine element in us, we all become similar to the divine. Nevertheless, as we have already pointed out, a philosophical life was, according to Aristotle, not only a life of contemplation, but also a life of cultivating virtues, and Plato tells us in the *Theaetetus* that this kind of assimilation to God is achieved by becoming lawful and pious with the assistance of intellect (δικαίον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως).⁶⁷ In this sense, a public virtuous life was also a life of assimilation to God.

Lascaris severely reproaches one of his old students, Carolus (a name that was popular among his other disciples) in one of his letters. Lascaris refers to him in an exchange addressed to Andreas di Cremona, a member of Milan Chancellery,⁶⁸ calling him 'The forgetful'. Indeed, in a first letter addressed to Carolus, Lascaris

⁶⁴ Cfr. Martínez Manzano (1998) 14.

⁶⁵ C. Lascaris, *Epistolae quatuordecim familiares*, col. 958 b-c, ed. Migne.

⁶⁶ Cfr. Plat. *Tim.* 46e 7- 47c 4.

⁶⁷ Cfr. Plat. *Theaet.* 176b 2-3.

⁶⁸ Cfr. Martínez Manzano (1998) 172.

expressed his displeasure at Carolus for his lack of respect towards both his teachers and his books (ὥστε πάντων καὶ βιβλίων καὶ διδασκάλων ὀλιγωρῆσαι).⁶⁹ This is an important statement for our purposes, because here there is an explicit connection between books and handwritten culture, on the one side, and the spiritual dimension of teaching and learning, on the other. Carolus was rude: he even did not say farewell to Lascaris when he knew that he had to leave. He had borrowed a book from his teacher and had not yet given it him back. To make matters even worse, he was no longer interested in what was for his own good, and focused on his entertainment and pleasure. This is explained in Lascaris' second letter to Carolus. We read that he was seduced by debauchery and gluttony; he no longer nourished his soul, but ate excessively. As the prison of the soul, as his body grew fatter, he weakened his soul. There can be no doubt that he lacked temperance, or rather, self-control. A man who appreciates and remembers what he has learned is supposed to behave otherwise, and such a man is also a man of books. His respect towards books rests somehow on his moral behaviour and his moral behaviour predetermines his esteem of books. More importantly, Carolus' way of life did no good for him, his professor, his fellow mates or the community. To summarize, book culture was a part of moral education, and moral education was simply for the common good.

Happily, not all of Lascaris' disciples were as neglectful as Carolus. One of his most brilliant students was Giorgio Valla (d. 1500), who became a professor who enjoyed great success in Pavia, Genoa, and Venice, and translated a number of scientific and philosophical texts.⁷⁰ Lascaris' and Valla's hands even alternate in a manuscript they copied together: a version of Hippocrates' *Aphorismi* and *Prognosticon* (Madrid, BNE, MS 4634). Lascaris wrote a few folios at the beginning of the book and his disciple completed the task.⁷¹ It was clearly a training activity guided by the teacher and mainly carried out by the student. In his letter, Lascaris glorifies and exalts the excellences of philosophy. He praises Valla for devoting himself to the divine philosophy (ἱερὰ φιλοσοφία), using the same words he had already used to exhort Juan Pardo to live accordingly. Lascaris reminded Valla that philosophy, whose goal was to become as similar to God as possible, was considered by ancient men the art of arts and the science of sciences. In this sense, this discipline was the basis of every art, science, or field of knowledge. Philosophy was therefore a broad-reaching discipline, as Plato himself, according to

⁶⁹ C. Lascaris, *Epistolae quatuordecim familiares*, col. 959 d, ed. Migne.

⁷⁰ For Giorgio Valla's biography, see *Dizionario biografico degli italiani*, *sub voce*.

⁷¹ Cfr. Martínez Manzano (1998) 22-25.

Lascaris, defined it: 'γνώσις τε θείων και ἀνθρωπίνων πραγμάτων' (Knowledge of all divine and human things).⁷²

Giorgio Valla was not the only praiseworthy man of letters to whom Lascaris sent a letter. He also wrote a beautiful eulogy addressed to the Byzantine humanist Theodorus Gaza. The soothsayer Sibyl did not announce Gaza's arrival to Italy, a fortunate land that benefited enormously from his guidance and studies. Happy were those who could take advantage of his talents; miserable were those who harvested the fruits in the past, but now leave them aside. Gaza was someone who clearly understood what was for the common good and Lascaris simply asked him to complete what he had already undertaken for common benefit (εἰς κοινὴν ὠφέλειαν).⁷³ Scholars were not selfish or individualistic people, whose activities were pursued exclusively for the sake of their own interests and benefits. They looked, as politicians and legislators did, for the common good. They were very often teachers, and hence, operated as craftsmen, modelling other men's souls and lives. One of their main tasks was precisely to educate noble and virtuous men, who were expected to behave impeccably, unless their own character spoilt any attempt to improve their moral condition. Lascaris' bitter lament concerning his own unfortunate fate and his fellow countrymen's reveals what he thought was the cause of misfortune: ignorance of letters and philosophy. Rulers were no longer interested in dealing with Homer, Demosthenes, or Plato. They became vicious and were certainly comfortable being so. But their actions affected not only their own lives, but also those of others, for they were responsible for modelling their fellow citizens' spirits and making them either virtuous or vicious. Disregarding philosophy leads to decadence of spirit and the depraved behaviour both of individuals and of the community as a whole. However, disregarding philosophy did not just mean forgetting discourse, but rather refraining oneself from any activity conducting to self-improvement. It was precisely this kind of scholarly practice that Lascaris and his circle of intellectuals aimed to encourage.

Conclusions

The purpose of this paper was, firstly, to describe and analyse Lascaris' scholarly practices and, secondly, to reveal a philosophical background and an explanatory framework against which to project such practices. Through the examination of his books, we have seen that Lascaris clearly had a deep interest in Aristotle. We have praised his beautifully handcrafted and luxurious exemplars of the Aristote-

⁷² C. Lascaris, *Epistolae quatuordecim familiares*, col. 960 b, ed. Migne.

⁷³ C. Lascaris, *Epistolae quatuordecim familiares*, col. 961 a, ed. Migne.

lian ethical corpus, but also his scholarly methods and the procedures he applied to turn his books into excellent instruments of knowledge. We have seen that he was especially interested in catalogues of virtues as suitable guides for moral action, and he had access to a text explicitly stating that moral improvement was a prerequisite for proceeding on the path of philosophy. We have also seen that Lascaris developed his intellectual activities in a context of humanists willing to serve their cities both through civil service and scholarship. He explicitly establishes a link between book culture and virtue, in terms of a reciprocal dependence, and he reproaches moral deviation both in the case of his own disciples and of political leaders. Scholarship was, for Lascaris, a service intended for the promotion of the common good. He praised philosophy and especially those men who had devoted themselves to living a life of books, of knowledge, of self-improvement, and of service to the community. Scholars, as legislators, were responsible for modelling men's lives and, in this sense, scholars were also civic humanists. More research is still needed in order to establish an accurate connection between book culture and moral education. I hope that this study might represent an opening chapter in this line of research.

REFERENCES

Manuscripts

- Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *Laur. Plut.* 81.20
 Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, *Laur. Plut.* 85.1
 Madrid, Biblioteca Nacional de España (BNE), MS 4549
 Madrid, Biblioteca Nacional de España (BNE), MS 4553
 Madrid, Biblioteca Nacional de España (BNE), MS 4563
 Madrid, Biblioteca Nacional de España (BNE), MS 4571
 Madrid, Biblioteca Nacional de España (BNE), MS 4574
 Madrid, Biblioteca Nacional de España (BNE), MS 4578
 Madrid, Biblioteca Nacional de España (BNE), MS 4612
 Madrid, Biblioteca Nacional de España (BNE), MS 4616
 Madrid, Biblioteca Nacional de España (BNE), MS 4620
 Madrid, Biblioteca Nacional de España (BNE), MS 4627
 Madrid, Biblioteca Nacional de España (BNE), MS 4630
 Madrid, Biblioteca Nacional de España (BNE), MS 4634
 Madrid, Biblioteca Nacional de España (BNE), MS 4636
 Madrid, Biblioteca Nacional de España (BNE), MS 4684
 Madrid, Biblioteca Nacional de España (BNE), MS 4687
 Milan, Biblioteca Ambrosiana, B 123 sup.
 Moskva, Gosudarstvennyj Istoričeskij Musej, *Synod. gr.* 231

- Napoli, Biblioteca nazionale Vittorio Emanuele III, III D 37
 Oxford, Bodleian Library, *Laud gr.* 45
 Paris, Bibliothèque nationale de France (BnF), *gr.* 1741
 Paris, Bibliothèque nationale de France (BnF), *gr.* 1853
 Paris, Bibliothèque nationale de France (BnF), *gr.* 2028
 Vaticano, Bibliotheca Apostolica Vaticana (BAV), *ottob. gr.* 178
 Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, *gr.* 213
 Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, *gr.* 214
 Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, *gr.* IV.43
 Wien, Österreichische Nationalbibliothek, *phil. gr.* 192.

Primary sources

- Barnes, J. ed. (1991) *The Complete Works of Aristotle*. Bollingen Series LXXI 2. Princeton: Princeton University Press.
 Burnet, J. ed. (1900-1902) *Platonis Opera*, t. I-IV. Oxford: Clarendon Press.
 Bywater, I. ed. (1894) *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.
 Gielen, E. ed. (2016) *Nicephori Blemmydae De virtute et ascesi. Josephi Racendytiae De virtute*. Corpus Christianorum: series graeca 80. Turnhout: Brepols.
 Hutchinson, D. S. ed. (1998) *Pseudo-Aristotle. A Peripatetic Handbook of Virtues and Vices*, (unpublished draft edition). Toronto: University of Toronto.
 Migne, J.-P. ed. (1866) *Constantini Lascaris Epistolae quatuordecim familiares*. Patrologiae Cursus Completus: series graeca, CLXI. Paris: Garnier, cols. 957a-964b.
 Tambrun-Krasker, B. ed. (1987) *George Gémiste Pléthon. Traité des vertus*. Corpus Philosophorum Medii Aevii – Philosophi Bizantini 3. Athens: The Academy of Athens – Leiden-New York-København-Köln: Brill.

Secondary literature

- Baron, H. (1955) *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, vol. 1. Princeton: Princeton University Press.
 Bianconi, D. (2008) "La controversia palamitica. Figure, libri, testi e mani," *Segno e Testo*, 6, 337-376.
 Cavallo, G. (2004) "Sodalizi eruditi e pratiche di scrittura a Bisanzio," in: J. Hamesse, ed. *Bilan et perspectives des études médiévales (1993-1998)*. Euroconférence (Barcelone, 8-12 juin 1999). Actes du IIe Congrès Européen d'Études Médiévales. Turnhout: Brepols, 645-665.
 Cavallo, G. (2011) "Entre el volumen y el codex. La lectura en el mundo romano," in: G. Cavallo & R. Chartier, eds. *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus, 99-128.
 Cavallo, G. (2017) *Leer en Bizancio*, tr. by Antonio Natolo. Colección Scripta Manent. Buenos Aires: Ampersand.

- Cavallo, G. & Chartier, R. (2011) *Historia de la lectura en el mundo occidental*, tr. by M. Barberán & M. P. Palomero. Pensamiento. Madrid: Taurus.
- Chartier, R. (1997) "Du livre au lire," *Sociologie de la communication*, 1(1), 271-290.
- Andrés, G. de (1987) *Catálogo de los códices griegos de la Biblioteca Nacional*. Madrid: Ministerio de Cultura, Dirección General del Libro y Bibliotecas.
- Dizionario biografico degli italiani* (1960-2013). Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana Fondata da Giovanni Treccani. <http://www.treccani.it/biografico> [accessed 29 February 2020]
- Domanski, J. (1996) *La philosophie, théorie ou manière de vivre: Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*. Fribourg: Cerf-Editions Universitaires de Fribourg.
- Eleuteri, P. (2016) "I manoscritti dell'opera pseudo-aristotelica *De virtute*," *Scripta: An International Journal of Codicology and Palaeography*, 9, 73-88.
- Fernández Pomar, J. M. (1966) "La colección de Uceda y los manuscritos griegos de Constantino Láscaris," *Emérita* 34(2), 211-288 + 9 plates.
- Gonzalez-Calderon, J. F. (2008) "Hacer lo que la ciudad ordene. ¿Se puede estar obligado por la ley a cometer injusticia?" in: G. von der Walde & J. Rojas, eds. *IV Jornadas Filológicas. Aproximaciones interdisciplinarias a la Antigüedad griega y latina*. Bogotá: Universidad de los Andes-Universidad Nacional de Colombia, 173-183.
- Gonzalez-Calderon, J. F. (2014) *Historia de la tradición textual del comentario de Alejandro de Afrodiasias a los Tópicos de Aristóteles* (unpublished doctoral thesis). Getafe: Universidad Carlos III de Madrid.
- Hadot, P. (2000) *¿Qué es la filosofía antigua?*, tr. by E. Cazenave Tapie Isoard. Sección de Obras de Filosofía. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hankins, J. (1995) "The "Baron Thesis" after Forty Years and some Recent Studies of Leonardo Bruni," *Journal of the History of Ideas*, 56(2), 309-338.
- Harlfinger, D. (1971) *Die Textgeschichte der pseudo-aristotelischen Schrift Περὶ ἀτόμων γραμμῶν. Ein kodikologisch-kulturgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der Überlieferungsverhältnisse im Corpus Aristotelicum*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Harlfinger, D. (1979) "Zur Überlieferungsgeschichte der Metaphysik," in: P. Aubenque, ed. *Études sur la Métaphysique d'Aristote. Actes du VIe Symposium Aristotelicum*. Paris: Vrin, 7-36.
- Hunger, H. (1961) *Katalog der Griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek, Teil 1, Codices historici, codices philosophici et philologici*. Wien: Georg Prachner.
- Kristeller, P. O. (2013) *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, tr. by M. Martínez Peñaloza. Breviarios, 210. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lutz, C. E. (1947) "Musionis Rufus, the Roman Socrates," *Yale Classical Studies*, 10, 3-147.
- Martínez Manzano, T. (1998) *Constantino Láscaris: Semblanza de un humanista bizantino*. Nueva Roma 7. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Mioni, E. (1972) *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum, Codices Graeci Manuscripti, Vol. I, Codices in classes a prima usque ad quintam inclusi, Pars altera*. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato.

Muzerelle, D. (2013) "Colophons et souscriptions. Mentions de date, d'origine ou de copiste," in: P. Gehin, ed. *Lire le manuscrit medieval*. Paris: Armand Colin, 157-181.

Sellars, J. (2020) "Renaissance Humanism and Philosophy as a Way of Life," *Metaphilosophy*, 51(2-3), 226-243.

Timperley, Ch. H. (1839) *A Dictionary of Printers and Printing, with the Progress of Literature, Ancient and Modern*. London: H. Johnson.

Wilson, N. (1996) *Scholars of Byzantium*. repr. London-Cambridge, Mass.: Gerald Duckworth-The Medieval Academy of America.

Wilson, N. (2017) *From Byzantium to Italy: Greek Studies in the Italian Renaissance*. repr. London-New York: Bloomsbury.

PLATES

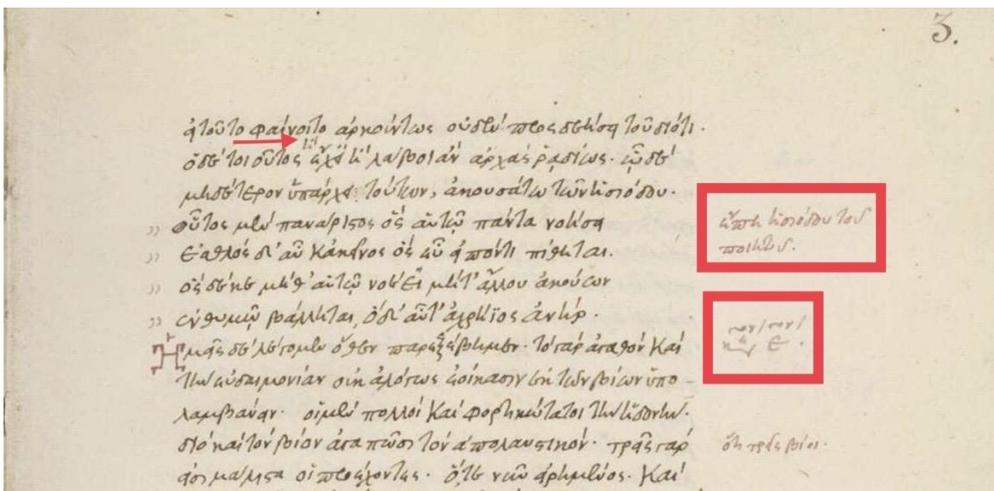


Plate 1. Madrid, Biblioteca Nacional de España MS 4574, f. 3r.

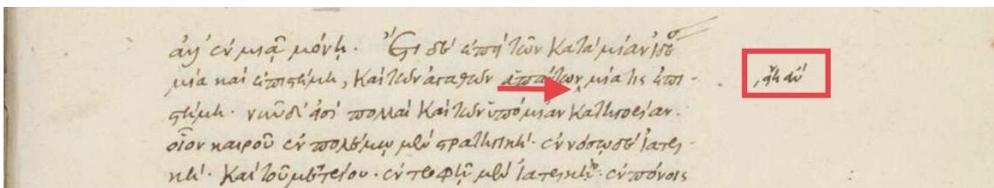


Plate 2. Madrid, Biblioteca Nacional de España MS 4574, f. 4v.

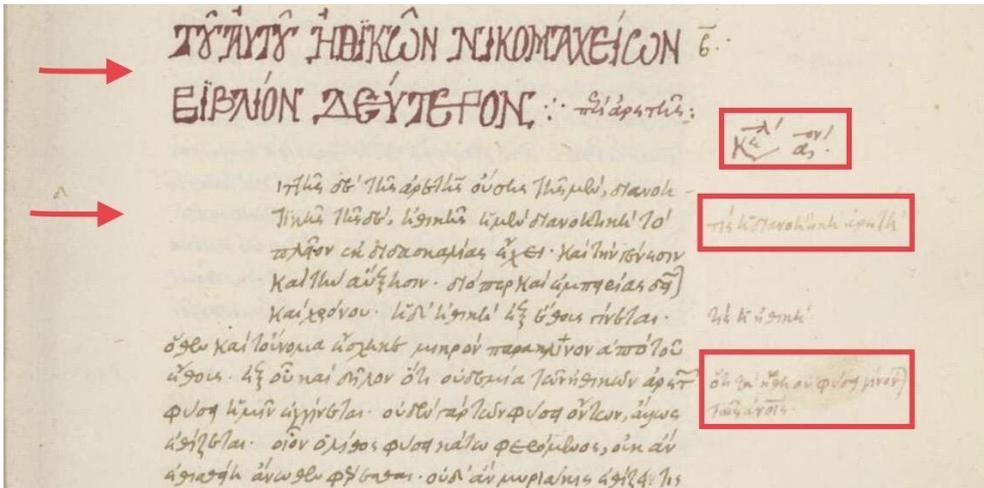


Plate 3. Madrid, Biblioteca Nacional de España MS 4574, f. 12r.

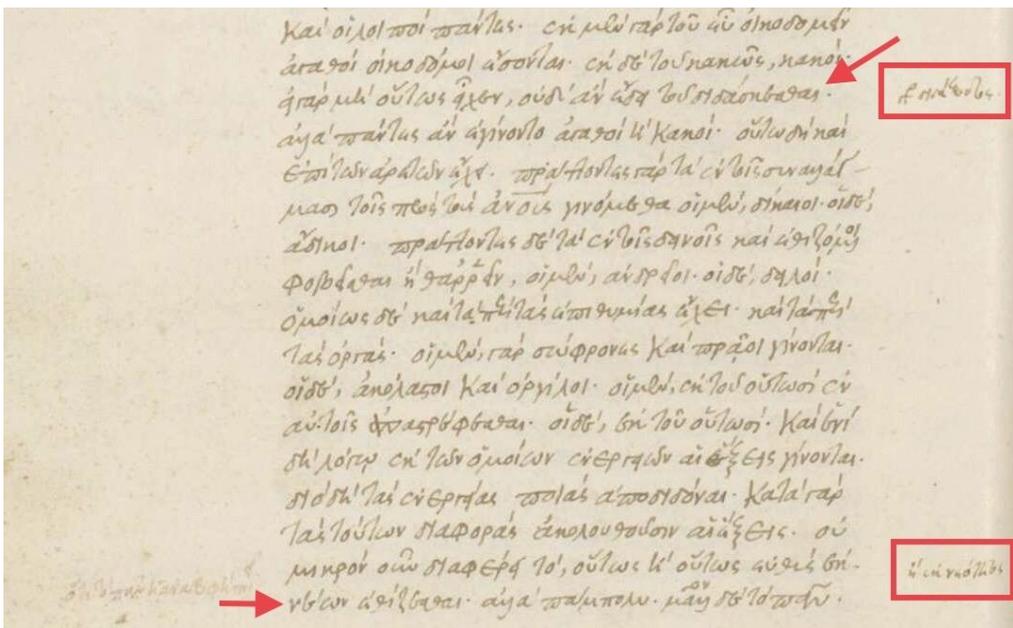


Plate 4. Madrid, Biblioteca Nacional de España MS 4574, f. 12v.

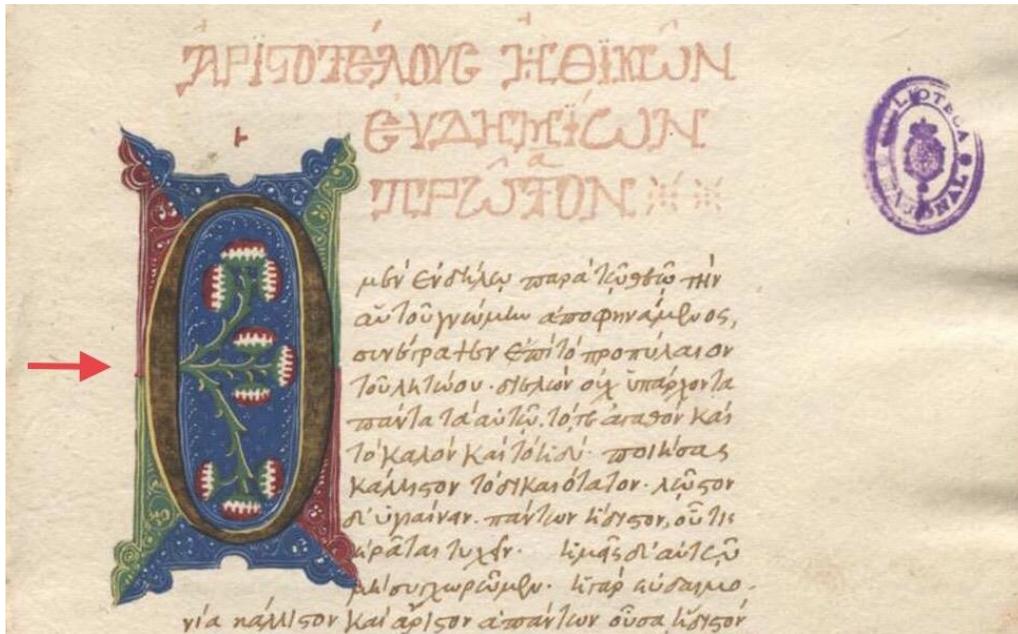


Plate 5. Madrid, Biblioteca Nacional de España MS 4627, f. 1r.



Plate 6. Madrid, Biblioteca Nacional de España MS 4627, f. 48r.

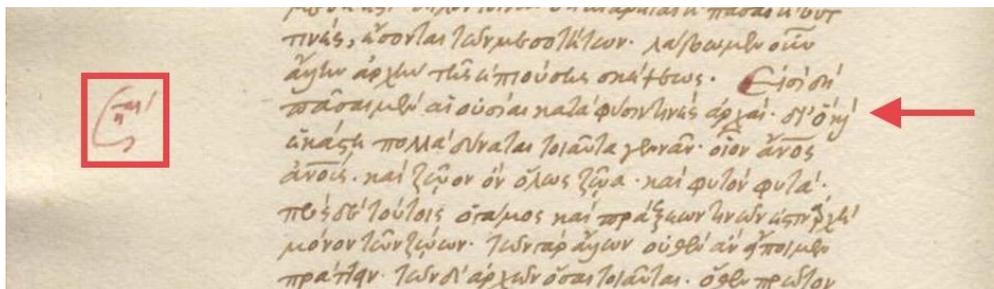


Plate 7. Madrid, Biblioteca Nacional de España MS 4627, f. 15v.

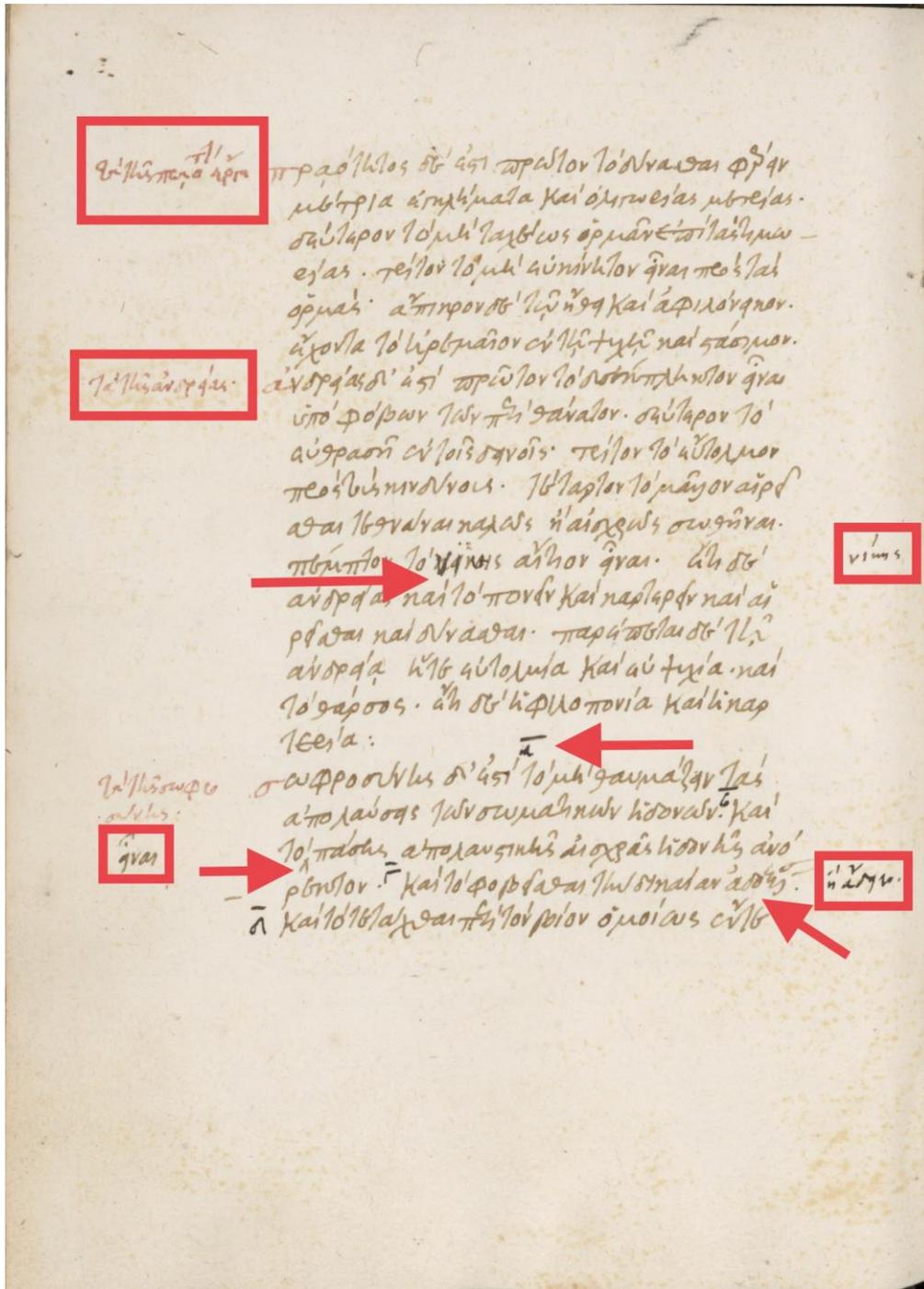


Plate 8. Madrid, Biblioteca Nacional de España MS 4630, f. 47v.

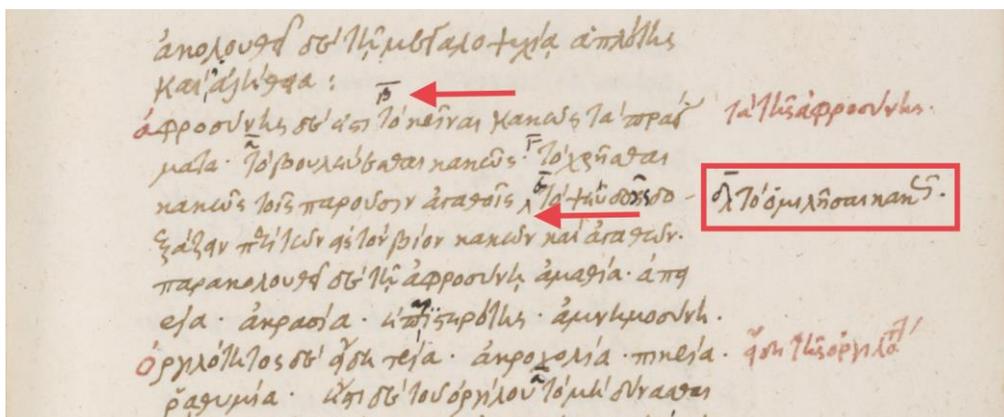


Plate 9. Madrid, Biblioteca Nacional de España MS 4630, f. 49r.

**PHILOSOPHICAL BACKGROUND OF THE COSMOLOGICAL
POLEMICS IN *CONTRA MANICHAEOS*
BY JOHN OF DAMASCUS**

VLADIMIR BARANOV

Novosibirsk State University of Architecture, Design and Arts
baranovv@academ.org

ABSTRACT. This article analyzes the philosophical arguments used by John of Damascus against the Manichaean dualist cosmological system in his *Dialogue contra Manichaeos*, showing some parallels with his *Dialectica*, and revealing a common Aristotelian background. The philosophical argument in the *Dialogue* seems to be a practical application of philosophical doctrines formulated in the *Dialectica*. From a wider perspective of anti-Manichean polemics used in part for instructional purposes for students of philosophy and theology in Late Antiquity, the conclusion is made that the purpose of the *Dialogue* was aimed not so much against the Manichaean cosmogony and cosmology, but against the Manichaean theodicy which might have been attractive to some Christians of John's times.

KEYWORDS: John of Damascus, Manichaeism, Aristotle, syllogistic proof, substance, contraries, Neoplatonic education.

* This study was supported by the Russian Foundation for Basic Research, Project No. 20-011-41004 "Treatise of John Philoponus 'On the Creation of the World' in the context of the Middle Eastern Syrian-Palestinian and Byzantine Theological (Christological, anthropological, cosmological) Traditions".

At the time of social and political changes in Syria and Palestine in the eighth century,¹ a clear and simple solution to the problem of evil, offered by Manichaean dualism² must have appealed to many Muslims and Christians,³ thus triggering

¹ Tannous 2010. On the situation in the Holy Land at the turn of the eighth century, see Griffith 2006, Griffith 2011, Griffith, 2016, Schadler 2018.

² On the presence of the Manichees in Syria and Palestine at the time of John of Damascus, see Ables 2019; Reeves 2011, 152-154.

the appearance of both Muslim and Christian anti-Manichaean polemics.⁴ The problem of evil was resolved in Manichaeism by relegating all good attributes to one divine, beneficial principle of light, and all bad attributes to the other evil, dark, and malevolent principle of matter. In its scope, the *Dialogue contra Manichaeos* of John of Damascus consists of two parts. In the first part John of Damascus refutes the Manichaean cosmologic myth on the basis of Aristotelian syllogisms. Then the “Manichean” interlocutor almost disappears from the scene and the second part of the *Dialogue* discusses the problems associated with the presence of evil in the world which was created by a benevolent God, His foreknowledge, and divine providence, masterfully rethinking the solutions offered in the *Homily That God Is Not the Author of Evil* by Basil of Caesarea.⁵ This article will examine more closely the first part of the *Dialogue* and consider several counter-arguments of John of Damascus against some provisions of the Manichaean dualist system.

In the beginning of the *Dialogue*, John of Damascus presents the Manichaean cosmogonic myth: there were two primordial principles, good and evil, each one in its own place, “and the good one is called the Good Tree, containing and producing every good, incapable of bringing evil fruit, and the evil one – darkness, decay, the Evil Tree, containing all bad and evil things, incapable of bringing good fruit...”⁶ This evil or matter was lifeless, motionless, ugly and dark, and then it rebelled against itself, and its fruits fought with each other. When some of them fled and others pursued, they reached the boundaries of the realm of light. Seeing the light, they desired its beauty, stopped fighting with each other, made a mutual agreement, and attacked the light. And the Good One sent power from himself, and in the battle, the Good One allowed a particle of light to be taken away from him and devoured by the rulers of darkness in order to overcome evil by means of the particle that he gave away. This resulted in a mixture of good and evil in the

³ S. Stroumsa and G. Stroumsa suggested that Manichaean dualism might have fostered the discussions on free will in early Islam and ultimately resulted in shaping some basic Muslim doctrines of theodicy (Stroumsa, Stroumsa 1988, 52-54); see also Reeves 2011; Baran Tekin 2017, 1-9; Griffith 2011, and Griffith 1987, 94-96, 99-102.

⁴ On the polemics against Manichaeism in John of Damascus, see Louth 2002, 61-71. On the cultural and theological environment of John of Damascus, see Awad 2018.

⁵ PG 31, 344B-345A. Although the editor of the *Dialogue* B. Kotter says in the introduction to the text that no detectable earlier source texts can be identified (Kotter 1981, 344), a number of textual and conceptual parallels make it possible to identify Basil’s *Homily* as a primary source for John of Damascus theodicy and doctrine of divine foreknowledge in the *Dialogue* (Baranov 2019).

⁶ ed. Kotter 1981, 352.2-6.

world: souls emerged from the particle of goodness, and bodies emerged from the substance of evil (οὐσία τῆς κακίας).⁷

This basic myth appears in many variations;⁸ in terms of verbal formulations, the closest version to the one presented by John of Damascus can be found in Theodoret of Cyrus' *Haereticarum fabularum compendium*, including the metaphorical description of the primordial good principle as a good tree, with good fruit, and matter as a bad tree bearing bad fruit, as well as the mixed current state of the world.⁹ Manichaeism originated in the Persian-Babylonian Judeo-Christian environment with its specific metaphorical and poetic frame of mind,¹⁰ and did not attempt to formulate its cosmogony and cosmology in structurally arranged ontological terms associated with causality, as was the case with the Greek philosophical tradition. The evil in this system was not a strictly moral or ontological category but should rather be viewed as a personification and antithesis of anything morally or esthetically good and beautiful.¹¹

Triggered by the drama of evil in this world and projecting this perception onto the level of cosmic drama of the particles of light entrapped and imprisoned in matter, the Manichaean dualism never succeeded in articulating this opposition on a strictly rational and philosophical level or in formulating a coherent terminological and conceptual system supporting it.¹² When Manichean missionaries entered the Greek-speaking world, they were forced to translate their myth and its constituent elements not only into the Greek language but also into the Greek frame of mind, and use such concepts as principles (ἀρχαί), matter (ὕλη), substance (οὐσία), and nature (φύσις),¹³ all of which had enormously rich philosophical meaning, thus causing perplexity in philosophers and becoming susceptible to criticism on philosophical grounds. A "Christianized" version of the Manichaean myth¹⁴ is described by Theodore Abū Qurrah, the Bishop of Harran (ca. 750–ca.

⁷ *Ibid.*, 352-353.

⁸ For an overview of the Manichaean doctrine, see Lieu 1986-1987. For a list of Patristic anti-Manichaean works, see Lieu 1985-1986, 464-469. On Manichaeism in the Roman Empire, see Lieu 1992 and Tardieu 2008. On the anti-Manichaean polemics, see Klein 1991; Bennett 2001; Fox, Sheldon, Lieu 2010; Lieu, Sheldon 2011; Smagina 2011; Gardner, Lieu 2004; Khosroev 2007, 122-165, and Esmailpour 2005.

⁹ *PG* 83, 377BD. On the image of good and bad trees in Manichaeism, see Coyle 2009a. On Theodoret's version of the Manichean myth, see Bennett 2009.

¹⁰ On the cultural and religious background of Mani, see Khosroev 2007, 109-122.

¹¹ On the notion of "good" in Manichaeism, see Coyle 2009b.

¹² Puech 1979, 118.

¹³ Pedersen 1989, 46-50.

¹⁴ On the Christian influences on the Manichaean doctrine, see Bermejo 2015.

825), who started his ecclesiastical career just a generation after John of Damascus, and described his encounter with the Manichees. These Manichees claimed to be true Christians possessing the true Gospel; they described their primordial principles as substances, and associated the evil principle with Satan.

The true Gospel is in our possession: it is the one which the twelve apostles have written. There is no Church except for the one which we have, and no one is (truly) Christian except for us. No one discerns the (proper) interpretation of the Gospel apart from Mānī, our founder. Thus has he taught us: Before this world was created, there were two gods whose substances were each different. One of them was Light, Good—it is the good deity—and the other was Evil, Darkness; namely, Satan.¹⁵ In the beginning, each one of them occupied its own territory. Then Darkness noticed the Radiant One and its beauty and its excellence.¹⁶ Filled with desire for it, it pounced upon it and fought with it, wishing to capture it. The Radiant One strove to combat it, but Darkness was on the verge of gaining victory over it. As the Radiant One was in mortal fear, it lopped off a piece of itself and flung it to it, and Darkness swallowed it. Heaven and earth and everything between them were created from the nature of Darkness and from the nature of the piece that the Radiant One threw to him: they came into being by means of (their) combination. For example, humans are created having an internal soul and an external body. They claim that the soul derives from the nature of the Radiant One and the body derives from the nature of Satan, the Dark One.¹⁷

¹⁵ The discrepancy between the goodness of the original creation and the observable reality is closely related to the figure of the devil as the main actor and instigator of evil-doing. However, in order to remove even the slightest possibility that the devil somehow embodied absolute evil, John of Damascus argued that even the devil was not completely evil since he still participated in being which was a goodness originating from the good God, and possessed free will as a rational creature (*Dialogus contra Manichaeos*, 32-36, ed. Kotter 1981, 372-373).

¹⁶ This version of the myth notably omits a very important Manichaean notion of “the disorderly movement” (ἄτακτος κίνησις) within the evil principle before its battle with the principle of light. Cf. John of Damascus, *Dialogus contra Manichaeos*, 61: “There was, as you say, matter without beginning, unoriginate, in its own borders, eternally disorderly moving (ἀεὶ ἀτάκτως κινουμένη)” (ed. Kotter, 380.1-2). For the discussion of the “disorderly movement” in the *Conversation of John the Orthodox with a Manichaean* and its sources in Titus of Bostra, see Bennett 2009, 38-39; Troje 1948.

¹⁷ Theodore Abū Qurra, *On the Existence of the Creator and the True Religion*; ed. Dick 1982, 205.14-208.11; cited in Reeves 2011, 152-153.

After citing the myth, Theodore Abū Qurrah added an important remark concerning the “intuitive” distribution of empirical phenomena in accordance with the two principles among his Manichees:

So too for the condition of all things: whatever in them that is good and pleasant is from the nature of the Radiant One, and whatever is not good and harmful is from the nature of the Dark One. For example, water drowns the one who is submerged in it but invigorates and pleases the one who drinks it. The part (of water) that invigorates is from the Radiant One, while that which drowns and ruins is from Darkness. As for serpents, scorpions, lions, leopards, crawling creatures, and their sort, all these are from Darkness.¹⁸

Similarly, the Early Neoplatonic philosopher Alexander of Lycopolis who encountered one of the first Manichaean missionaries disguised as students in his school five hundred years before Theodore, thus described his indignation at their methods of reasoning, combining attempts at philosophizing with “poetical fables”:

The reason I say this is that I know for a fact that people of this sort [that is, the Manicheans], whenever deficient in proofs, bring together from all sides certain matters derived from poetry to use them as a defence of their private doctrines. However, they would not have done so if they had ever consulted any author you would like to suggest with any amount of care.¹⁹

Yet, the greatest stumbling stone of the Manichaean cosmology was not even in the existence of the two opposing primordial principles of the universe, but in the mixed state resulting from the attraction of the dark principle to the light and the ensuing cosmic battle, which implied that these principles were not completely alien to each other but had some common grounds.²⁰

Before presenting and refuting the Manichaean myth, John of Damascus starts his *Dialogue* with an argument about the scope of logical reasoning:

Orthodox: Since we came together to make a logical inquiry between ourselves, I will ask you: what is our goal? Manichaean: To compete in inquiring about faith in order to find the truth. O: But what is truth? M.: Establishing and acknowledging that which exists. O.: Is falsehood opposite to truth? M.: In every respect. O.: Why do you say so?

¹⁸ Ibid., 153.

¹⁹ van der Horst, Mansfeld 1974, 71 of ed. Brinkmann 1895, 16.21-17.2. On Alexander of Lycopolis' anti-Manichaean doctrine, see van Oort 2013 (with bibliography).

²⁰ Coyle 2009b, 57-58.

M.: Because truth is knowledge of existing beings, and falsehood is [knowledge] of that which is non-existing. O.: You answered incorrectly that truth is the knowledge of existing beings, and falsehood is knowledge of that which is non-existing, since something non-existent cannot be known. M.: What then is falsehood? O.: Ignorance of the existing beings. M.: Right. O.: So, if truth is knowledge of existing beings, and falsehood is ignorance of existing beings, then tell me: is knowledge a possession? M.: Yes. O.: If knowledge is a possession, then ignorance, of course, is privation. M.: Ignorance is also possession. O.: What is ignorance? M.: Not possessing knowledge. O.: Does the particle “not” indicate privation or presence and possession? M.: “Not” shows privation. O.: Do we call non-existing that which is deprived of existence? M.: Sure. O.: So, if ignorance is the lack of knowledge, and “not” indicates privation, ignorance is therefore privation, not possession. M.: Right. O.: Therefore, if truth is knowledge, it is clear that it is possession, and if falsehood is ignorance, according to true reasoning, it is privation. So, it turns out that truth is possession, and falsehood is privation; and truth is an existing thing, while falsehood is a non-existing thing. M.: Certainly. O.: Is evil true or false? M.: False. O.: So, evil is non-existent, but is privation of being and non-existent, and opposite to goodness as privation of possession.²¹

At first sight this seems to be a “sophist” argument about words, aimed at getting an upper hand in the conversation with a gullible Manichaean and demonstrating his philosophical incapacity. In fact, this is an introduction to the main point of polemics against the Manichaean concept of two independent ontological principles: denial of substantial status to the evil principle and considering it as an accident in the substance of all existing beings. Moreover, the *Dialectica* makes it clear that philosophy for John of Damascus was not the “handmaid of theology”: by combining school definitions of philosophy as knowledge of beings, imitation of God, and moral doctrine, he defined it as the fundamental path to true knowledge of God since philosophy as “the love of wisdom” is the love of God.²² His anti-Manichaean arguments can be best seen if we consider parallel-

²¹ *Dialogus contra Manichaeos*, 1, ed. Kotter 1981, 351.1-26. Translations of the *Dialogue* are mine.

²² “... philosophy is knowledge of both divine and human things, that is to say, of things both visible and invisible... Still again, philosophy is the making of one's self like God. Now, we become like God in wisdom, which is to say, in the true knowledge of good; and in justice, which is a fairness in judgment without respect to persons; and in holiness, which is to say, in goodness, which is superior to justice, being that by which we do good to them that wrong us. Philosophy is the art of arts and the science of sciences. This is because philosophy is the principle of every art, since through it every art and science has been invented. Now, according to some, art is what errs in some people and science what errs in no one, whereas philosophy alone does not err. According to others, art is

ism between the philosophical arguments in the *Dialogue* as practical applications of the conceptual framework presented in the *Dialectica*.²³

The *Dialectica* has survived in a short version of fifty chapters and extensive revision (67 or 68 chapters), both belonging to John of Damascus and was first mentioned in a polemical treatise of the Miaphysite Patriarch Elias (706–728).²⁴ The first layer of the text containing the concepts adopted from the *Eisagoge* of Porphyry can be dated to the late seventh–early eighth century. Later John of Damascus included several sources going back to the *Categories* of Aristotle. The *Dialectica* continues the tradition of Christian textbooks of logic which drew on the commentaries on Aristotle written in Alexandria in the fifth and sixth centuries. Christian collections would replace the names in the examples, such as Socrates and Plato, by names such as Peter and Paul, and focus not on elaborating the thought of Aristotle but on the concepts important for defending the Christian faith using logic-based polemics.²⁵ However, even though Byzantine logic was clearly Aristotelian in its foundations, the interpretation of Aristotle was influenced by Neoplatonic exegesis and the Christian patristic tradition of logic.²⁶

In the introductory chapters of the *Dialectica*, John presents his concept of knowledge and its scope in very similar terms as it appears in the introductory dialogue with the Manichaeon cited above. According to Damascene, knowledge can only be of things which exist, while falsehood is privation and ignorance:

Nothing is more estimable than knowledge, for knowledge is the light of the rational soul. The opposite, which is ignorance, is darkness. Just as the absence of light is darkness, so is the absence of knowledge a darkness of the reason... By knowledge I mean the true knowledge of things which are, because things which have being are the object of knowledge. False knowledge, in so far as it is a knowledge of that which is not, is ignorance rather than knowledge. For falsehood is nothing else but that which is not. Now, since we do not live with our soul stripped bare, but, on the con-

that which is done with the hands, whereas science is any art that is practiced by the reason, such as grammar, rhetoric, and the like. Philosophy, again, is a love of wisdom. But, true wisdom is God. Therefore, the love of God, this is the true philosophy” (ed. Kotter, 1969, 56.1-27; transl. Chase 1958, 11). These are the standard definitions of philosophy taught to the students of the Neoplatonic philosophical schools of Athens and Alexandria in the fifth and sixth centuries (Ierodiakonou, O’Meara 2008, 712).

²³ On the reworking of the Aristotelian conceptual framework in the *Dialectica*, see Erismann 2010.

²⁴ Van Roey 1944.

²⁵ Roueché 1974; Roueché 1980.

²⁶ Erismann 2017, 364.

trary, have it clothed over, as it were, with the veil of the flesh, our soul has the mind as a sort of eye which sees and has the faculty of knowing and which is capable of receiving knowledge and having understanding of things which are <...> Philosophy is knowledge of things which are in so far as they are, that is, a knowledge of the nature of things which have being...²⁷

Only things which exist or possess *being* can be defined, analyzed, known, comprehended, and properly spoken about. In his polemics with the Manichaean doctrine, John of Damascus proposed to make generalizations of empirical reality not according to “horizontal” beneficial or malevolent principles, but according to the vertical hierarchy of individuals, species, and genera, culminating in substance as a universal attribute of everything including God.

All existing things are united by their most general commonness of existence or substance. In the *Dialectica*, John of Damascus mentioned the distinction between substance as the universal commonness of beings, and nature as the genus referring to the “pagan philosophers,” qualifying that the Fathers used “substance” and “nature” in the same sense.²⁸ However, he actively employed the “pagan” notion of substance as the most universal commonness of all beings in his *Dialogue*, adopting the anti-Manichaean philosophical argument used already by Titus of Bostra, that substances cannot be contrary to each other, and good and evil are not substances but qualities existing in a substance as the sole principle and commonality of all beings, based on Aristotle’s *Categories*.²⁹

O: ...And how do you say that the two principles which you have invented have nothing in common? For if both exist, and one substance is an unoriginate and eternal

²⁷ Ed. Kotter, 1969, 53.1-17; 56.1-3; transl. Chase, 1958, 7-8, 11. On the treatise, see Richter 2009, 38-53.

²⁸ “In this same way the pagan philosophers stated the difference between οὐσία, or substance, and φύσις, or nature, by saying that substance was being in the strict sense, whereas nature was substance which had been made specific by essential differences so as to have, in addition to being in the strict sense, being in such a way, whether rational or irrational, mortal or immortal. In other words, we may say that, according to them, nature is that unchangeable and immutable principle and cause and virtue which has been implanted by the Creator in each species for its activity <...> The holy Fathers paid no attention to the many inane controversies, and that which is common to and affirmed of several things, that is to say, the most specific species, they called substance, and nature, and form – as, for example, angel, man, horse, dog, and the like” (ed. Kotter 1969, 93-94, transl. Chase 1958, 55-56).

²⁹ “It seems most distinctive of substance that what is numerically one and the same is able to receive contraries” (*Categories*, 5, 4a10-12, transl. Ackrill, 1963, 11).

principle, and the other one is the same, then they are not completely devoid of commonness. For they have a commonality according to being and substance, and because [each one] is an unoriginate and eternal principle.³⁰

O.: In terms of existence, is being opposite to being or to non-being?

M.: The existing evil is opposite to the existing good.

O: I did not ask if they are opposite in terms of good and evil, but in terms of existence. For things which exist are not completely opposite, since they have commonness with each other by their very being, while non-being is opposite to being. Thus, if evil is completely opposite to good, then evil does not exist. Therefore evil is privation of being and is called evil, and if good is substance, then evil is devoid of substance, otherwise they cannot be completely opposite.³¹

This argument is the syllogistic expression of the definition of substance encompassing all beings including God from the *Dialectica*, and is based on Aristotle's statements from the *Categories* that contraries are predicated of a substance;³² that contrary is not a substance and that substance has nothing contrary to it.³³ As a Christian theologian, at this crucial point of his argument on the common existence of God and created beings, John of Damascus is also forced to

³⁰ John of Damascus, *Dialogus contra Manichaeos*, 11, ed. Kotter 1981, 357.5-13.

³¹ *Dialogus contra Manichaeos*, 13, ed. Kotter 1981, 357.6-358.13. Cf. Titus of Bostra, *Contra Manichaeos*, I, 13, eds. Roman et al. 2013, 29-35; Pedersen 2004, 262-275. Cf. pseudo-Didymus, *Syllogisms against the Manichees*, I. 1.: "No absolute opposition exists between contraries, since the contraries have certain common attributes. White, for example, which is contrary to black, is opposed to the latter in respect of differentiae alone, while colour and quality are common to them. But nothing of this sort [i.e. like white and black] has its opposition in this respect at a prior [i.e. more general] level; for they are all logically posterior to the common attributes and among the common attributes there is no opposition. There must be colour and quality in common if white and black are to exist; in the same way, virtue and vice are logically posterior to quality and disposition. Thus, if there are two unoriginate first principles [i.e. good and evil] and these are contraries, then either their opposition is absolute or they have some common attributes. Nothing, however, is regarded as a contrary in an absolute sense; therefore they have common features, such as existence and being substances and whatever else is found to be common to them. The fact that one is good while the other is evil and that one is light while the other is darkness makes them contraries. The fact that they are substances is conceived of as prior to their being good and evil. Their opposition therefore lies not in what they have in common, but rather in what is peculiar to each" (Bennett 1997, 284/302 Greek/translation).

³² *Categories* 5, 4a10-22.

³³ *Categories* 5, 3b24-27. Cf. John of Damascus, *Dialectica*, 48; ed. Kotter 1969, 113.20-22.

make a reservation that although God is substance, He exists in a special “supra-substantial manner:

Being is the common name for all things which are. It is divided into substance and accident. Substance is the principal of these two, because it has existence in itself and not in another. Accident, on the other hand, is that which cannot exist in itself but is found in the substance. For the substance is a subject, just as matter is of the things made out of it, whereas an accident is that which is found in the substance as in a subject... Substance is defined as follows: Substance is a thing which exists in itself and has no need of another for its existence. Accident, however, is that which cannot exist in itself, but has its existence in another. God, then, is substance, and so is every created thing. God, however, even though He is substance, is super-substantial.³⁴

In addition to substance as a universal commonness of beings, John of Damascus turns to the notion of principle (*ἀρχή*) treating it in the traditional Aristotelian meaning of causality, as opposed to the secondary meaning of causality among the Manichees, who primarily understood *ἀρχή* as a “notional compartment” for arranging empirical good or bad phenomena. Aristotle stated that *ἀρχαί* should be understood as causes, and they all are united by the starting-point, whether internal or external, of being, becoming, or knowledge. In the two consecutive chapters in his discussion of the single *ἀρχή* as opposed to the Manichaean multiple *ἀρχαί*, John of Damascus applied what seems to be a variant of the third man argument, disrupting the endless chain of givers of being only by the beginningless first giver, and using inductive reasoning:

M.: Why is God unoriginate?

O.: Because that which is non-existent, does not have being from itself. And how that which has no being from itself, will exist from itself? By necessity that non-being has to receive being from something existing, and the first sharer of being, who has being from himself, will always be unoriginate.³⁵

M.: Why is there one beginning and not two?

O.: Because dyad proceeds from monad as the offspring of the monad, and monad is the beginning of dyad, and monad is clearly prior to dyad, and since every thing has one beginning, and if each of beings has one beginning, all things will have one be-

³⁴ Ed. Kotter 1969, 57.1-58.18, 59.61-69; transl. Chase 1958, 13-14.

³⁵ Cf. Plato, *Parmenides* 132a-b. In the *Hexaemeron* I, 6, Basil of Caesarea applies the same kind of argument to prove that “in the beginning” of the creation account was outside of time (ed. Giet 1950, 110-112, 16CD).

ginning, for the judgment applicable to each of beings will apply to all.³⁶

In his further refutation of the doctrine of two primordial principles, John dwells on the classification of sources of beginning (*ἀρχαί*) or causes proposed by Aristotle in the *Metaphysics*, who formulated various meanings of *ἀρχή* as the starting-point of movement or endeavor, part of the thing from which its genesis begins (such as the foundation of a house), the external starting-point of genesis or movement (efficient cause, including natural causation such as a child from its father and mother), that which moves something else at its will (such as city powers and dignitaries as well as creative causation in producing art), and that from which knowledge of a thing starts (such as epistemological premises of proofs).³⁷

John of Damascus distinguished between *ἀρχή* in terms of time, place, dignity and power, preceding sequence of numbers, order, and causality which was triple and included a natural cause, creative cause, and imitative cause.³⁸ John of Damascus argued that in neither of these kinds one could find two unoriginate yet opposing *ἀρχαί*. In terms of time, any changing principle, either from the bodiless state into a body, or from the invisible state into some form, or from quietude to turmoil (which were the stages of the Manichaeon myth) would become something new which it had not been before and thus could not be unoriginate.³⁹ In terms of space, the opposites could not be located within each other because this would lead to their mutual destruction, but each one had to occupy its own limited space separated by a boundary to avoid interpenetration. Thus there would be light and its space, darkness and its space, and the boundary, which would altogether give five primordial principles instead of two.⁴⁰ Both power and dignity were relational, implying power and dignity over something, which in the case of the two principles would mean either that one would rule over the other, or that both would not rule over anything, or there would be some other subordinate principle over which two principles would exercise their power, which would multiply the number of the primordial principles if they were coeternal with the two, or annihilate the power of the two if the subordinate principles were not co-

³⁶ *Dialogus contra Manichaeos*, 18-19, ed. Kotter 1981, 362.1-6. Cf. Aristotle, *Topics* I, 12, 105a.

³⁷ *Metaphysics* V, 1, 1013a; Ross 1975, 290.

³⁸ *Dialogus contra Manichaeos*, 3, ed. Kotter 1981, 353.3-17. On the notion of *ἀρχή* in the Fathers associated with the Genesis account of creation, see van Winden 1997. On Basil's and Ambrose's treatment of *ἀρχή*, see van Winden 1963.

³⁹ *Dialogus contra Manichaeos*, 5; ed. Kotter, 1981, 354.2-7.

⁴⁰ *Dialogus contra Manichaeos*, 7; ed. Kotter, 1981, 355.1-10.

eternal and there was a state when they did not yet exist.⁴¹ Two principles could also not be conceived from the viewpoint of natural causality: if they were the originators of beings as natural causes, everything would be coeternal and consubstantial to these principles, and therefore unchangeable.⁴² If the two principles were considered from the viewpoint of creative causality, both souls and bodies would not emanate from these principles but would come into being from non-being, and matter would not fight with light and would not capture its particle to produce souls. Moreover, John argued that it was inconceivable that two opposite principles could come together in agreement for creating a single world and single man.

In addition to Aristotelian works, another important genre of literature which was likely used in the *Dialogue* by John of Damascus was anti-Manichaean writings composed not for strictly polemical purposes, but for instructional purposes of Neoplatonic education, logically evolving from the inner Platonist strain between the monist and dualist principles imbedded into Plato's cosmogony and cosmology.⁴³

Although Plato described the Receptacle in *Timaeus* 30A and 52E-53A as a source of disorderly motion, it was only used as a notion for explaining diversity in the world, some of which might result in the options which we might perceive as evil. In Plato's successor Speusippus, two primary principles were the One possessing utmost simplicity and Multiplicity facilitating division and associated with fluid matter. These principles were not in opposition to each other; Multiplicity simply assisted the One in fostering diversity and individuation of the cosmos. Xenocrates placed the sublunar region under the rule of a "lower Zeus" who can be identified with Hades and may be in some way associated with the deity mentioned by Plutarch as Pluto/Hades who also ruled the sublunar realm, regulated changeableness in the world, and was contrasted, although not strictly opposed to, with a transcendent deity identified with Apollo. Antiochus of Ascalon in the first century B.C. proposed an active principle and passive principle of matter as formless substance devoid of any quality. Eudorus of Alexandria also followed the monist line of thought proposing a supreme One above the pair of Monad and Indefinite Dyad, warranting all existence including matter.

However, in the late first century A.D. another, dualist tendency started to prevail in Platonist discussions. Thus, in addition to a subordinate, sublunar deity, Plutarch introduced a much more radically evil power in the universe, whose

⁴¹ *Dialogus contra Manichaeos*, 9; ed. Kotter, 1981, 356.1-7.

⁴² *Dialogus contra Manichaeos*, 10; ed. Kotter, 1981, 356.1-13.

⁴³ In the following I am summarizing an overview of Dillon 2008.

strife represented the tension of opposites, preserving the world's existence. The Indefinite Dyad acted as the evil principle; Unlimitedness was the principle of formlessness and disorder, yet the One limited and contained the void, irrational, and indeterminate in Unlimitedness. In the second century A.D., Numenius of Apamea propagated a dualistic system, equating Matter with the Indefinite Dyad and Maleficent Soul of Plutarch, and considering Matter to be fluid and devoid of quality, yet clearly evil. Plotinus inherited this distinctly dualist tendency of Platonism in his discussion of matter and evil,⁴⁴ at the time when Manichaeism started to enter the Roman Empire.

For the later Neoplatonism, Manichaeism became a “punching bag” both in the process of articulating the “normative” Platonic teaching⁴⁵ and in instructing students in logic by exposing the logical flaws in the basic Manichaean doctrines or Manichaean paralogisms, after incorporating Aristotelian logical treatises and his methodology of syllogistic proofs into the curriculum.⁴⁶ The course of studying the works of Aristotle, before studying Plato's dialogues, acquired a standardized and organized shape in the mid fifth century by the time of Proclus, who thus justified the use of studying paralogisms in the prologue to his commentary on Euclid's *Elements*, which was also a part of the curriculum: “Since there are many matters that seem to be dependent on truth and to follow from scientific principles but really lead away from them and deceive the more superficial students, he [Euclid] has given us methods for clear-sighted detection of such errors; and if we are in possession of these methods, we can train beginners in this science for the discovery of paralogisms and also protect ourselves from being led astray.”⁴⁷ Manichaean arguments became particularly actively discussed in the sixth century by such thinkers as Simplicius, John Philoponus, Zacharias Scholasticus, Severus of Antioch, John the Grammarian, and Paul the Persian, some of whom studied philosophy in Alexandria from Ammonius, the Neoplatonist philosopher and student of Proclus, and who later taught and practiced grammar, rhetoric, and philosophy.⁴⁸

⁴⁴ See Rist 1961; O'Brien 1981. For the debate with D. O'Brien, see Phillips 2009.

⁴⁵ For Simplicius, see Lieu, Sheldon 2011.

⁴⁶ On the early stages of this process in Clement of Alexandria, Alcinous, Atticus, and Proclus, see Bechtel 2013. On Neoplatonic curriculum, see Bennett 2015, 23-27; Bennett 2021. See also Lloyd 1955; Lloyd 1956, and O'Meara 2009. On typical mistakes of logical argumentation according to Aristotle, see Schreiber 2003.

⁴⁷ Proclus, *In primum Euclidis elementorum librum commentarii* 70.1-9; Morrow 1970, 58, cited in Bennett 2021, 427.

⁴⁸ Bennett 2015, 19.

A good example of the intersecting traditions of the Late Antique Neoplatonic and Christian education, and borrowing of the Neoplatonic curriculum by the Christians is the early sixth century *First Homily against the Manichaeans* by John the Grammarian, which in fact is not a homily but lecture notes by a Christian teacher of Neoplatonic philosophy on several problems related to matter and light resulting from the Manichaean worldview, and their solutions using Neoplatonic philosophical methods.⁴⁹ The structure of the *Homily* strongly resembles the part of the *Dialogue* by John of Damascus which refuted the propositions of the Manichaean cosmology. Both treatises start with a brief epistemological introduction, present the problem in the form of a proposition (matter is living and ungenerated) in John the Grammarian and the Manichaean cosmogonic myth in John of Damascus, and go on to refute it by syllogistic argumentation based on Aristotelian premises.

Because of largely common methods of advanced education among pagans and Christians, the same arguments, albeit sometimes appearing in differing wording and supplied by different examples, resurface in a number of various treatises, both pagan and Christian. Thus, the argument on the commonality of contraries in substance appears in John of Damascus, John the Grammarian's treatise, in a collection of syllogisms attributed to Didymus the Blind (reproducing a passage from John the Grammarian as a separate syllogism), and Simplicius, and are all based on Aristotle's discussions of contrariety.

Thus, two Byzantine philosophical works of the sixth century: Zacharias of Mitylene's *Adversus Manichaeos* and *Defensio* (*Ἀπολογία*) attributed to Paul the Persian refute a brief anonymous treatise on two unoriginate principles entitled *The Proposition of a Manichaean* which most likely survived from a Neoplatonist milieu where it was used as a teaching aid for students of logic. The main polemical method was exposing its logical flaws, primarily, a mistake in category by opposing not contraries, but relatives.⁵⁰

John of Damascus used a similar argument on contraries existing only in substance which therefore is their common and more primary entity, in his ontological criticism of the Manichaean concept of light and darkness as two unoriginate principles. The boundary separating the two in each realm must be considered as its own unoriginate, third principle.

Thus, the two [principles] either would be in each other or would be circumscribed by place and not be unoriginate. How then can light and darkness be in each other?

⁴⁹ Bennett 2015.

⁵⁰ Bennett 2021, 419-421.

For light destroys darkness. If there is no boundary of light and boundary of darkness, neither light would be incircumscribable since it is not everywhere, nor darkness (Εἰ οὐ μεθόρια εἰσι τοῦ φωτός καὶ μεθόρια τοῦ σκοτός, οὐδὲ τὸ φῶς ἀπερίγραπτον ὡς μὴ πανταχοῦ ὄν οὐδὲ τὸ σκοτός). Καὶ οὐ παντελῶς ἀναρχα ἔχοντα τοπικὴν ἀρχήν), and they are not completely unoriginate having a spatial principle. For it is impossible for light and darkness to be entirely unmixed without some barrier or partition.⁵¹

At first sight, this explanation is puzzling, since circumscription is precisely the capacity to be limited by a certain outline or border, and without the boundary light should be called incircumscribable. None of the manuscripts used for the critical edition indicate a variant reading suggesting a scribal error so we have to assume this is the original formulation. We can solve this puzzle by viewing the example which John of Damascus provides as an illustration to his argument:

If we lit a lamp at night, the space around the lamp would be lighter, and it would be darker at a small distance until the light completely disappears and there is pure darkness without admixture of light. So either from the beginning darkness was mixed with light and these are not completely opposite and uncommunicating, or something else was the boundary dividing those from the beginning, and thus there are not two principles but three.⁵²

These examples are taken from the physical world where unrestrained light does not spread infinitely but fades away with distance and is viewed as an empirical phenomenon paired with darkness as another empirical phenomenon. It is likely that while speaking about light and darkness, as a background text, John of Damascus and his readers had in mind the verse from the Prologue to the Gospel of John “The light shines in the darkness, and the darkness has not overcome it (καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν) (John 1:5).” This divine light of the Word is the only incircumscribable light penetrating the whole of creation and beyond, while in the physical world, light is always coupled with darkness as the shadow cast by an object lit by the sun. Physical light and darkness are interrelated natural phenomena – the more light, the less darkness and vice versa; they manifest themselves in space as in a common underlying substance. In addition, given the natural paradigm of John’s explanation, not only space might have been the commonality where light and darkness exist but also

⁵¹ *Dialogus contra Manichaeos*, 22, ed. Kotter 1981, 363.1-7.

⁵² *Ibid.*, 363.8-10. Cf. *Dialogus contra Manichaeos*, 7, ed. Kotter 1981, 355.2-7, and Severus of Antioch, *Homily* 123, Brière 1960, 151.17-153.7.

air, since two theories of vision in Late Antiquity – Aristotelian and Galenic – required the presence of air as a mediating substance.⁵³

Moreover, the example also shows that similar to earlier polemicists, John of Damascus does not present light and darkness as absolute contraries, since they involve an infinite number of intermediate states of “lighter” or “darker.” John of Damascus describes this kind of contraries in Chapter 57, “On Opposites,” in his *Dialectica*:

Some contraries have no intermediate, whereas others have....Now, those which have an intermediate are those of which one or the other must not necessarily be in the subject, or in the things of which they are predicated. An example is that of white and black, for these are contraries, yet it is not at all necessary for one of them to be in the body, because it is not necessary for every body to be either white or black—there are gray bodies and tawny ones. ...in the case of those contraries which have intermediates, some of the intermediates have names, as the mean between white and black is called gray.⁵⁴

In the same chapter John of Damascus also mentions that contraries are not primary principles since they “come under the same genus, as white and black under color.”⁵⁵

In an earlier article on the *Dialogue*, the conclusion was set forth that the problem of divine providence was not the main scope of the *Dialogue* for John of Damascus, but was a corollary of his Christian ontological attempt to ascribe all causality to a single divine and benevolent principle.⁵⁶ This research makes it possible to adjust the previous conclusion. The ease in refuting the key points of the Manichaean myth by employing various arguments based on Aristotelian methods of proof, as well as likely adoption of ready-made syllogisms from the school tradition of instruction in logic stand out against the “real voice” of John of Damascus in the second part of the treatise, where he focuses on the matters of divine providence and foreknowledge which would correct voluntary abuses of human free will, and masterfully rethinks the solutions to the problems of theod-

⁵³ See Lorenz 2007; Ierodiakonou 2014; Betancourt 2018; Ierodiakonou 2020 (with bibliography).

⁵⁴ *Dialectica*, 57; ed. Kotter 1969, 125.15-126.27, transl. Chase 1958, 88-89.

⁵⁵ *Dialectica*, 57; ed. Kotter 1969, 126.43-44, transl. Chase 1958, 90. Cf. Simplicius: “For this reason it is impossible for opposites to be prime causes: their classification must have existed prior to them” (transl. Lieu, Sheldon 2011, 219), based on Aristotle, *Categories* 8, 10b17-18.

⁵⁶ Baranov 2019, 10.

icy proposed by Basil of Caesarea. This may indicate that the latter issues were targeted in the *Dialogue*, which can be regarded as a curious practical application of the Aristotelian philosophical tradition of Late Antiquity appearing in the *Dialectica*.

It does not really matter whether John of Damascus acquired his knowledge of Manichaeism from direct encounter, written testimony on the Manichaean doctrines, or in a course of theological training (or through any combination of these), since it is unlikely that Manichaeism was a real threat to his audience and the primary target of his polemics. It is quite possible that clear Manichean theodicy relegating all very real evils empirically present in the world to an independent principle, which must have been a pressing issue in the times of social and political instability, could have been appealing to some Christians. John of Damascus might have had a multiple purpose in mind while composing his *Dialogue*, first discrediting the Manichaean doctrines, including Manichaean cosmogony, cosmology, and theodicy based on the developed tradition of anti-Manichaean polemics, and then offering a correct alternative in the form of divine, benevolent foreknowing activity, combined with human free will, which acts not on human free actions but on their consequences. The overall logic of the *Dialogue* may be viewed in reverse order: everyone who does not believe in the providence of a good God over creation but believes in some independent existence of evil outside of the free choice of rational beings inevitably joins the ranks of the Manichees, whose cosmological myth is based on logical flaws and does not stand elementary rational scrutiny. However, the *Dialogue* should also be viewed from a wider perspective as a nexus of intersecting themes, including the philosophical thought of the last generation of Greek-speaking thinkers in Palestine. The *Dialogue* is not only a polemical treatise but a witness to the end of the Late Antique educational curriculum,⁵⁷ and the culture of public disputations of Late Antiquity, receiving new life in the Islamic environment.⁵⁸

⁵⁷ Following the suggestion that anti-Manichaean polemics in Late Antiquity was a part of standard rhetorical training for the theologians, A. Louth proposed an early date of the *Dialogue* which John could compose still in Damascus in the course of such training (Louth 2002, 71 based on Lieu 1988, 175). The philological analysis of the parallels between the *Dialogue* and *Dialectica* at different stages of its development might clarify this issue.

⁵⁸ See Lim 1992; Lim 1995; Szilágyi 2009; Bertaina 2011 (see the critical review of this work in Szilágyi 2015); Griffith 1992; Griffith 2000.

REFERENCES

- Ables, S. (2019) "The Purpose of the Anti-Manichaean Polemic of John of Damascus," Paper read at the August 2019 Oxford Patristics Conference in the "More than a Compiler: Workshop on John of Damascus." https://www.academia.edu/41035013/The_Purpose_of_the_Anti_Manichaean_Polemic_of_John_of_Damascus. - Accessed January 12, 2021.
- Awad, N. G. (2018) *Umayyad Christianity. John of Damascus as a Contextual Example of Identity Formation in Early Islam*, Islamic History and Thought 12, Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Baran Tekin, D. (2017) "Mani and His Teachings according to Islamic Sources: An Introductory Study," in: Lieu, S. N. C., Pedersen, N. A., Morano, E., Hunter, E., eds. *Manichaeism East and West*, Corpus Fontium Manichaeorum. Analecta Manichaica 1, Turnhout: Brepols, 1-9.
- Baranov, V. A. (2019) "Human Destiny and Divine Providence in Two Byzantine Authors of the Early Eighth Century," *Scrinium. Journal of Patrology and Critical Hagiography* 15, 3-29.
- Bechtle, G. (2013) "'Harmonizing' Aristotle's *Categories* and Plato's *Parmenides* before the Background of Natural Philosophy," in: Corrigan, K., Rasimus, T., eds., *Gnosticism, Platonism, and the Late Ancient World: Essays in Honour of John B. Turner*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 82, Leiden: Brill, 543-568.
- Bennett, B. (1997) *The Origin of Evil. Didymus the Blind's Contra Manichaeos and Its Debt to Origen's Theology and Exegesis*, Ph.D. Dissertation, Toronto.
- Bennett, B. (2001) "*Iuxta unum latus erat terra tenebrarum*: The Division of Primordial Space in Anti-Manichaean Writers' Descriptions of the Manichaean Cosmogony," in: Mirecki, P., BeDuhn, J., eds., *The Light and the Darkness: Studies in Manichaeism and its World*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 50, Leiden: Brill, 68-78.
- Bennett, B. (2009) "The Conversation of John the Orthodox with a Manichaean: An Analysis of its Sources and Its Significance for Manichaean Studies," in: BeDuhn, J. D., ed., *New Light on Manichaeism: Papers from the Sixth International Congress on Manichaeism*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 64, Leiden: Brill, 29-44.
- Bennett, B. (2015) "The Physics of Light, Darkness and Matter in John the Grammarian's *First Homily against the Manichaeans*: Early Byzantine Anti-Manichaean Literature as a Window on Controversies in Later Neoplatonism," in: Richter, S. G., Horton, C., Ohlhafer, K., eds. *Mani in Dublin. Selected Papers from the Seventh International Conference of the International Association of Manichaean Studies in the Chester Beatty Library, Dublin, 8-12 September 2009*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 88, Leiden: Brill, 19-33.
- Bennett, B. (2021) "The Afterlife of Manichaeism in Neoplatonic Education," in: *Manichaeism and Early Christianity. Selected Papers from the 2019 Pretoria Congress and Consultation*. van Oort, J., ed., Nag Hammadi and Manichaean Studies 99) Leiden: Brill, 401-431.
- Bermejo, F. (2015) "Primal Man, Son of God: From Explicit to Implicit Christian Elements in Manichaeism," in: Richter, S. G., Horton, C., Ohlhafer, K., eds. *Mani in Dublin. Selected Papers from the Seventh International Conference of the International Association of*

- Manichaeon Studies in the Chester Beatty Library, Dublin, 8–12 September 2009*, Nag Hammadi and Manichaeon Studies 88, Leiden: Brill, 34-46.
- Bertaina, D. (2011) *Christian and Muslim Dialogues: The Religious Uses of a Literary Form in the Early Islamic Middle East*, Gorgias Eastern Christian Studies 29, Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Betancourt, R. (2018) *Sight, Touch, and Imagination in Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brière, M., ed. and transl. (1960) *Les Homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche: Homélie CXX à CXXV*. *Patrologia Orientalis* 138 (29.1), Paris: Firmin-Didot.
- Brinkmann, A., ed. (1895) *Alexandri Lycopolitani Contra Manichaei opinionones disputatio*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Chase, F. H., Jr., transl. (1958) *Saint John of Damascus. Writings*, Fathers of the Church Patristic Series 37, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.
- Coyle, J. K. (2009a) "Good Tree, Bad Tree: The Matthean/Lukan Paradigm in Manichaeism and Its Opponents," in: *Idem., Manichaeism and Its Legacy*, Nag Hammadi and Manichaeon Studies 69, Leiden: Brill, 65–88.
- Coyle, J. K. (2009b) "The Idea of the 'Good' in Manichaeism," in: *Idem., Manichaeism and Its Legacy* (Nag Hammadi and Manichaeon Studies 69), Leiden: Brill, 51-64.
- Dick, I., ed. (1982) *Théodore Abuqurra: Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*, Patrimoine arabe chrétien 3, Rome: Pontificio Istituto Oriental.
- Dillon, J. (2008) "Monist and Dualist Tendencies in Platonism before Plotinus," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 1, 37-50.
- Erismann, C. (2010) "A World of Hypostases: John of Damascus's. Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology," *Studia Patristica* 50, 251-269.
- Erismann, C. (2017) "Logic in Byzantium," in: Kaldellis, A., Sinissoglou, N., eds., *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press, 362-380.
- Esmailpour A. (2005) *Manichaeon Gnosis and Creation Myth*, Sino-Platonic Papers 156, Philadelphia, PA: Department of East Asian Languages and Civilizations, University of Pennsylvania.
- Fox, G., Sheldon, J., and Lieu, S. N. C. (2010) *Greek and Latin Sources on Manichaeon Cosmogony and Ethics*, Corpus Fontium Manichaeorum, Series Subsidia 6, Turnhout: Brepols.
- Gardner, I. and S. N. C. Lieu, eds. (2004) *Manichaeon Texts from the Roman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Giet, S., ed. transl., and intro. (1950) *Basile de Césarée, Homélie sur l'Hexaéméron*, Sources chrétiennes 26, Paris: Editions du Cerf.
- Griffith, S. (1987) "Free Will in Christian Kalām: The Doctrine of Theodore Abū Qurrah," *Parole de l'Orient* 14, 79-107.
- Griffith, S. (1992) "Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: From Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286)," in: Lewis B., Niewöhner, F., eds, *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 251-273.
- Griffith, S. (2000) "Disputing with Islam in Syriac: the Case of the Monk of Bêt Halê and a Muslim Emir," *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 3.1, 29-54.

- Griffith, S. (2006) "The Church of Jerusalem and the 'Melkites': The Making of an 'Arab Orthodox' Christian Identity in the World of Islam (750–1050 ce)," in: Limor, O., Stroumsa, G. G., eds. *Christians and Christianity in the Holy Land*, Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 5, Turnhout: Brepols, 175–204.
- Griffith, S. (2011) "John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad Era: The Intellectual and Cultural Milieu of Orthodox Christians in the World of Islam," *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 11.2, 207–238.
- Griffith, S. (2016) "The Manşūr Family and Saint John of Damascus: Christians and Muslims in Umayyad Times," in: Borrut A., Donner F. M., eds. *Christians and Others in the Umayyad State*, Late Antique and Medieval Islamic Near East 1, Chicago, IL: The University of Chicago, 29–51.
- Ierodiakonou, K. (2014) "Galen's Theory of Vision," in: Adamson, P., Hansberger, R. Wildberding, J., eds. *Philosophical Themes in Galen*, Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 114, London: Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London, 235–247.
- Ierodiakonou, K. (2020) "Byzantine Theories of Vision," in: Lazaris S., ed. *A Companion to Byzantine Science*, Brill's Companions to the Byzantine World 6, Leiden: Brill, 160–176.
- Ierodiakonou, K. and D. O'Meara (2008) "The Study of Byzantine Philosophy," in: Jeffreys, E., Haldon, J., Cormack, R., eds., *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*. Oxford: Oxford University Press, 711–720.
- Khosroev, A. L. (2007) *Istoriya manikheistva (Prolegomena). Istochniki i issledovaniya* [The history of Manichaeism (Prolegomena). Sources and research], Saint Petersburg: Filologicheskij fakul'tet Sankt-Peterburgskogo universiteta.
- Klein, W. W. (1991) *Die Argumentation in den griechisch christlichen Antimanichaica*, Studies in Oriental Religions 19, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Kotter, B., ed. (1969) *Johannes Damascenus. Institution elementaris. Capita philosophica (Dialectica)*, Die Schriften des Johannes von Damaskos I, Patristische Texte und Studien 7, Berlin: De Gruyter.
- Kotter, B. ed. (1981) *Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica*, Die Schriften des Johannes von Damaskos IV, Patristische Texte und Studien 22, Berlin, New York: De Gruyter.
- Lieu, S. N. C. (1985–1986) "Some Themes in Later Roman Anti-Manichaean Polemics I," *Bulletin of the John Rylands Library* 68.2, 434–472.
- Lieu, S. N. C. (1986–1987) "Some Themes in Later Roman Anti-Manichaean Polemics II," *Bulletin of the John Rylands Library* 69, 235–275.
- Lieu, S. N. C. (1988) *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China: A Historical Survey*. Manchester: Manchester University Press.
- Lieu, S. N. C. (1992) *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, 2d ed., Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lieu, S. N. C., Sheldon, J. (2011) "Simplicius on Manichaean Cosmogony," in: van den Berg, J. A. et al., eds. *"In Search of Truth": Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism, Studies for Johannes van Oort at Sixty*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 74, Leiden: Brill, 217–228.

- Lim, R. (1992) "Manichaeans and Public Disputation in Late Antiquity," *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 26, 233-272.
- Lim, R. (1995) *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley, Los Angeles, and Oxford: University of California Press.
- Lloyd, A. C. (1955) "Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic: I," *Phronesis* 1.1, 58-72.
- Lloyd, A. C. (1956) "Neo-Platonic Logic and Aristotelian Logic: II," *Phronesis* 1.2, 146-160.
- Lorenz, H. (2007) "The Assimilation of Sense to Sense-Object in Aristotle," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 33, 179-220.
- Louth, A. (2002) *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford Early Christian Studies, Oxford: Oxford University Press.
- Migne J.-P., ed. (1857-1866) *Patrologia Graeca*, Paris (PG).
- Morrow, G. R. (1970) *Proclus. A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- O'Brien, D. (1981) "Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter," in: Blumenthal, H. J., Markus, R. A., eds., *Neoplatonism and Early Christian Thought, Essays in Honour of A. H. Armstrong*, London: Variorum, 108-123.
- O'Meara, D. (2009) "Transformatsiya metaphiziki v epokhu pozdnei antichnosti" [The Transformation of Metaphysics in Late Antiquity]. *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 3.2, 416-432.
- Pedersen, A. (1989) "Between Essence and Existence, A Paradox of the Manichaean System in the Coptic Texts," *Rivista degli studi orientali* 63, 1/3, 45-64.
- Pedersen, N. A. (2004) *Demonstrative Proof in Defence of God—A Study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos: The Work's Sources, Aims and Relation to its Contemporary Theology*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 56, Leiden: Brill.
- Phillips, J. (2009) "Plotinus on the Generation of Matter," *The International Journal of the Platonic Tradition* 3, 103-137.
- Puech, H.-C. (1979) "Le prince des tenebres et son royaume," in *Idem, Sur le manichéisme et autres essais*, Paris: Flammarion, 103-151.
- Reeves, J. C. *Prolegomena to a History of Islamicate Manichaeism*, Comparative Islamic Studies. Sheffield, Oakville, CT: Equinox Publishing.
- Richter, G. (1964) *Die Dialektik des Johannes von Damaskus: Eine Untersuchung. Des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung*, Studia Patristica et Byzantina 10, Ettal: Buch-Kunstverlag.
- Rist, J. M. (1961) "Plotinus on Matter and Evil," *Phronesis* 6.2, 154-166.
- Roman, A., Schmidt, T. S., Pourier, P.-H., Crégheur, É., Declerck, J. H., eds. (2013) *Titi Bostrensis Contra Manichaeos Libri IV: Graece et Syriace*, Corpus Christianorum, Series Graeca 82, Turnhout: Brepols.
- Ross, W. D. (1975) *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press.
- Roueché, M. (1974) "Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century," *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 23, 61-76.
- Roueché, M. (1980) "A Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology," *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 29, 71-98.

- Schadler, P. *John of Damascus and Islam. Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*, History of Christian-Muslim Relations 34, Leiden, Brill.
- Schreiber, S. G. (2003). *Aristotle on False Reasoning. Language and the World in the Sophistical Refutations*, SUNY series in Ancient Greek Philosophy. Albany, NY: State University of New York Press.
- Smagina, E. (2011) "The Manichaean Cosmogonical Myth as a 'Re-written Bible'," in: van den Berg J. A. et al., eds. *"In Search of Truth": Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism, Studies for Johannes van Oort at Sixty*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 74, Leiden: Brill, 201-216.
- Stroumsa, S., Stroumsa, G. (1988) "Aspects of Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and Under Early Islam," *Harvard Theological Review* 81.1, 37-58.
- Szilágyi, K. (2009) "A Prophet Like Jesus? Christians and Muslims Debating Muhammad's Death," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 36, 131-171.
- Szilágyi K. (2015) "Review of Bertaina, D. *Christian and Muslim Dialogues: The Religious Uses of a Literary Form in the Early Islamic Middle East*, Gorgias Eastern Christian Studies 29, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011," *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 18.1, 287-306.
- Tannous, J. B. V. (2010) *Syria between Byzantium and Islam: Making Incommensurables Speak*, vol. 1, Ph.D. Dissertation, Princeton University.
- Tardieu, M. (2008) *Manichaeism*, DeBevoise, M. B., transl., Urbana and Chicago, IL: University of Illinois Press.
- Troje, L. (1948) "Zum Begriff ΑΤΑΚΤΟΣ ΚΙΝΗΣΙΣ bei Platon und Mani," *Museum Helveticum* 5, 96-115.
- van der Horst, P. W., Mansfeld, J., transl. with intro. and notes (1974) *An Alexandrian Platonist against Dualism: Alexander of Lycopolis' Treatise "Critique of the Doctrines of Manichaeus"*. Leiden: Brill.
- van Oort, J. (2013) "Alexander of Lycopolis, Manichaeism and Neoplatonism," in: Corrigan, K., Rasimus, T., eds., *Gnosticism, Platonism, and the Late Ancient World: Essays in Honour of John B. Turner*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 82, Leiden: Brill, 275-283.
- Van Roey, A. (1944) "La Lettre apologétique d'Élie à Léon, syncelle de l'évêque chalcédonien de Harran," *Le Muséon* 57, 1-52.
- van Winden, J. C. M. (1963) "In the Beginning: Some Observations on the Patristic Interpretations of Genesis 1, 1," *Vigiliae Christianae* 17, 105-121.
- van Winden, J. C. M. (1997) "In the Beginning: Early Christian Exegesis of the Term *Arche* in Genesis 1:1, Inaugural Address, Leiden 1967 (translated from the Dutch)," in: den Boeft, J., Runia, D. T., eds., *Arche: A Collection of Patristic Studies*, *Vigiliae Christianae*, Supplements 41, Leiden: Brill, 78-93.

SOCRATES' "SWAN SONG" IN PLATO'S *PHAEDO*.

SOCRATES' "SECRET DOCTRINE" ABOUT DEATH AND ETERNITY

KAZIMIERZ PAWŁOWSKI

Cardinal Stefan Wyszyński University (Warsaw, Poland)

kazimierzpawlowski2007@gmail.com

ABSTRACT. In the *Phaedo* Plato describes Socrates' final moments, just before his death. The statements he then makes can be treated as his philosophical creed. Socrates compares his own words to a swan song sung by the creature right before its approaching death and reminds his listeners of the swans' prophetic gift. It can be said that in his final hour Socrates, just like Apollo's swan, sings a song about the immortality of the human soul. Socrates refers to the Orphic "secret doctrine" (although he does not mention their name directly), revealing his thoughts on his own fate after death.

KEYWORDS: Plato, Socrates, the *Phaedo*, "swan song", "secret doctrine", initiations.

Socrates' "swan song" about death and eternity

The *Phaedo* is an exceptional dialogue. Plato describes in it Socrates' final moments and his last statements just before execution, and for that reason they can be considered Socrates' philosophical creed.¹ It is not historical Socrates, though, but the

¹ According to Hadot: "Socrates' death is an event of ground-breaking importance, laying foundation for Platonism" (Hadot 1992, 35). *Phaedo* of Elis, the title character of the dialogue, is also intriguing – he assumes the role of "narrator, interlocutor, and eponym of the *Phaedo*," as pointed out by Boys-Stones (2017, 1). *Phaedo* of Elis' function in the dialogue seems to be meaningful and at least partly foreshadow what issues will be taken up therein. Boys-Stones acknowledged that: "There seem to be several reasons for this level of interest in him. First, the *Phaedo* is one of Plato's most poignant dialogues: the dramatic context evoked around the impending execution of Socrates asserts itself with unusual force. Secondly, *Phaedo*'s role as the ostensible narrator of the dialogue is given an unusual emphasis by Plato. The *Phaedo* not only opens with an emphatic assertion of *Phaedo*'s right to narrate as a witness of Socrates' last hours, but also, extraordinarily, makes a point of explaining why Plato could not narrate events himself: he was off sick at the time. Finally, it happens that evidence about *Phaedo*'s background from outside the

one known from Plato's dialogues, including the *Phaedo*. As Giovanni Reale points out, in the *Phaedo* Plato puts into the mouth of Socrates doctrines that are not Socratic at all, but which are his main and fundamental discoveries: the theory of the immortality of the soul and the theory of the Forms. (Reale 2000, 126).²

Phaedo provides a ready answer to the question of why, from a dramatic point of view, Plato should have chosen to speak through Phaedo of Elis rather than one of the other Socratics who were supposed to have been present with him in Socrates' cell. Phaedo (of Elis), we are told, had been a prisoner of war, and made to work as a prostitute. The analogy with the soul as Socrates describes it in the *Phaedo* is not hard to see: for it too, during life, is imprisoned, trapped in polluting service to carnality. And just as the soul is eventually purified and released from attachment to corporeality through the practice of philosophy, so Phaedo was liberated from his enslavement at the instigation of Socrates; became, indeed, a philosopher himself, and the founder of his own school at Elis." (Boys-Stones 2004, 2). Boys-Stones thinks that in Plato's *Phaedo* there are Phaedo's of Elis (Socrates' disciple's) psychological beliefs presented instead of Plato's. Boys-Stones bases his thesis on the fact that the concept of soul introduced in Plato's *Phaedo* is different from the "standard" way of presenting soul, found in Plato's other dialogues, such as the *Phaedrus*, *Symposium*, *Timaeus*, or *Republic*. According to Boys-Stones, the difference consists in the approach towards desires – in standard Platonic psychology they are a part of the soul (as its irrational part), whereas in the *Phaedo* they are a function of the body: "On a straightforward reading of the *Phaedo*, desires are presented as functions of the body, and nothing else; desires can be resisted, but not, during life, eliminated. There is no scope for 'harmonising' them with reason or subduing them by it, because there is, more generally, no possibility for uprooting them from the body. And this suggests a further divergence from the 'standard' Platonic model. For according to the standard model, in which desires are properly part of the psyche, one's natural character can be worked on and improved: desire can come under the influence of reason and be trained to a better state. But as far as the *Phaedo* is concerned (at least on a straightforward reading of it), one's natural character is ineliminably inscribed in one's body." (Boys-Stones (2004) 7). Boys-Stones adds that "Of course reason can resist: desire does not determine behaviour. But reason cannot eradicate or (within broad limits, perhaps) restrain inclination. In these terms, a person has control of their behaviour, but not their character or 'nature'. And I put it in these terms because it seems that this might have been exactly what Phaedo of Elis thought." (Boys-Stones 2004, 7).

² Reale 2000, 126. Dilman writes that "the *Phaedo* is a philosophical dialogue between Socrates and his friends on the day before his death. Socrates' friends are distressed at Socrates' approaching execution and at the prospect of their having to part forever and they wonder at Socrates' calm and equanimity in the face of his imminent death. They ask him for the secret of his calm and the source of the faith which sustains him. Socrates tells them of his faith in the immortality of the soul and he expounds its contents in the face of philosophical questions and objections which he invites from his friends. Socrates

Socrates in the *Phaedo* compares his own words to a swan song and reminds his listeners of the swans' prophetic gift he was also endowed with by his master, Apollo (Plato, *Phaedo*, 84 e – 85 b).³ The swans are Apollo's prophetic birds and have foreknowledge of the blessings of the Hades. According to Socrates, when they feel that they are to die, they sing for joy that they are to go to the god whose servants they are. Socrates says of himself that he is a fellow-servant of the swans, consecrated to same god, and he has received a gift of prophecy from his master no less than they.

To put it poetically, in his final hour Socrates sings like a swan a song about eternity. He probably refers to what he said at the beginning of his conversation with friends when he told them his strange dream haunting him repeatedly in his previous life in various forms yet always including the same enigmatic words: "Socrates, make music and practise it" (μουσικὴν ποιεῖ καὶ ἐργάζου) (Plato, *Phaedo*, 60 E), which he used to take as an incentive to pursue philosophy as – according to him – philosophy is the highest form of music (φιλοσοφίας μὲν οὐσης μεγίστης μουσικῆς), and that was what he was making (Plato, *Phaedo*, 61 A).⁴

Something mysterious can be sensed in the atmosphere pervading Socrates's conversation with friends⁵, almost from the very onset of it when Socrates, ac-

tells them that he has come to his faith through the practice of philosophy and that from it he has learned not to fear death. He describes it as a 'purification of the soul' and the 'practice of dying'." (Dilman 1992, 1)

³ Greeks, as it is widely known, were convinced that before death all creatures possess the ability to prophesy future events. Plato's connections with the cult of Apollo are pointed out with particular emphasis by Karl Albert (1980, 15-26).

⁴ See also: Plato, *Phaedrus*, 259 D.

⁵ Cf. Pacewicz 2016, 107. As written by Pacewicz, *Phaedo* of Elis in the prologue to the *Phaedo* describes his feelings during the last meeting with Socrates as "strange sensations", something that cannot be characterized explicitly (on the one hand, there is something of grief evoked by Socrates' approaching death, yet not grief in its common form, since Socrates was awaiting his death with noticeable approval; on the other hand, something of pleasure from communing with Socrates, still tainted with the awareness of his close and imminent, but utterly undeserved death). Strange sensations, indeed, but let us not forget that communing with Socrates had always generated peculiar conditions. In his presence, one felt as if he was touching something of a mysterious character, something indescribable – feelings most probably similar to the ones experienced by people initiated in holy mysteries. Socrates seems to have a good reason to bring up in *Phaedo* certain motifs known from mysteries, such as the purifications of the soul and initiations which had always been associated by almost all Greeks with the experience of holiness (divinity), leading to internal transformation, as written by Aristotle. For example, see Aristotle Fr. 15 Ross. More on Aristotle's attitude towards mysteries, see Bernabé

costed by Cebes who asked him on behalf of a poet and philosopher Evenus about poems Socrates wrote in prison (he never wrote anything before as, according to his statement from the *Phaedrus*, philosophical wisdom is written down in the soul, not on paper (Plato, *Phaedrus*, 276 A)⁶, starts talking about philosophy (what role it plays in a philosopher's life and how it can guide him, also in the moment of death), the soul, death and what death means for the soul. He seemingly responds to the question briefly in a form of a joke, but in fact he shows what is important to him and mentions his "mission" he talked about in his defence speech (Plato, *Apologia*, 30 A–B).⁷ Socrates, if it can be phrased that way, instantly jumps in at the deep end and unashamedly touches upon the biggest mysteries of human life and philosophy. He asks Cebes to say to Evenus something about his way of versifying Aesop's fables, but mainly to tell him to enter, as quickly as he can, the path Socrates himself was made to follow by order of Athens, and which – as ought to be added – he had been going along all his life (Plato, *Phaedo*, 61 B).

Socrates does not have any doubts that Evenus will understand him, "if he is wise" (ἂν σωφρονῆ), and will come after him as quickly as he can (Plato, *Phaedo*, 61 B). Although Socrates did not explain what the phrase "if he is wise" (ἂν σωφρονῆ) means, it can be surmised that he expects Evenus to look at philosophy and death in a way similar to his own. And soon he will say that those who pursue philoso-

2016, 27-42. As written by Bernabé, "Given the lack of context, it is uncertain whether the philosopher (Aristotle – K.P.) refers to the Eleusinian, the Orphic, or what is more probable, to all the mysteries in general. In any case, what he argues can be applied to any of them" (Bernabé 2016, 34): "Aristotle considers that those who become initiated should not learn anything, but rather experiment and change their mentalities, this is, achieve due preparation" (Fr. 15 Ross, trans. A. Bernabé). See also: Gómez Iglesias 2016, 72; Mylonas 1961, 228; Turchi 1987, 70.

⁶ Plato, *Phaedrus*, 276 A: "The word which is written with intelligence in the mind of the learner, which is able to defend itself and knows to whom it should speak, and before whom to be silent." (Trans. H. Fowler) Cf. Szlezak 1997, 55-57. Socrates' quoted statement introduces the famous motif of "the gardens of Adonis" (ἸΑδώνιδος κήπους). See more on the topic: Baudy 1986. Cf. also: Plato, *Phaedrus*, 276 B – 277 A.

⁷ Plato, *Apologia*, 30 A–B: "For know that the god commands me to do this, and I believe that no greater good ever came to pass in the city than my service to the god. For I go about doing nothing else than urging you, young and old, not to care for your persons or your property more than for the perfection of your souls, or even so much; and I tell you that virtue does not come from money, but from virtue comes money and all other good things to man, both to the individual and to the state." (trans. H. Fowler) To learn more on the topic of "Socrates' mission" and Socratic "care of the soul" see: Sarri 1997, 185-193; Sassi 2015, 53-65; Lo Schiavo 2008, 26-27.

phy aright are practicing dying (οἱ ὀρθῶς φιλοσοφούντες ἀποθνήσκειν μελετῶσι), and death is less terrible to them than to others (Plato, *Phaedo*, 67 E).⁸

In his speech Socrates turns upside-down Greeks' whole common way of thinking about life and death (it can be considered yet another element of Socrates' oddity). After all, Greeks were convinced that death put an end to life. Later on human existence was transformed into a bland and devoid of any existential benefits "being" in a form of a phantom with neither blood nor any feelings. None of the Greeks treated it as something good or awaited it with eagerness. Socrates, however, unambiguously portrays death as something good that each true philosopher should embrace without hesitation. Moreover, Socrates is convinced that Evenus will follow him, and so will everyone who cultivates worthily the philosophy, but however he will not do violence to himself (οὐ μέντοι ἴσως βιάσεται αὐτόν), for that is forbidden (Plato, *Phaedo*, 61 C). And that seems obvious to him. He is absolutely sure that each philosopher should think that way. His answer to Simmias' doubts about Evenus being ready to take Socrates' advice is: "isn't Evenus a philosopher?" (οὐ φιλόσοφος Εὐήνος;) (Plato, *Phaedo*, 61 C). In the latter part of his speech, he will point out to the real advantages of life after death.

In addition, Socrates casually mentions the issue of suicide, which was considered fairly acceptable in Greece, also among philosophers.⁹ However, he does not bother much with giving a rational explanation of his opinion on the topic. He refers to some "secret doctrine" (ὁ ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος λόγος) which seems to resolve both the issue of suicide and the status of the soul with its regard to the body, and this seems to be Socrates' main point, while the problem of suicide resolves by itself as a consequence of his stand on the status and metaphysical condition of the soul. According to this "secret doctrine", we men are in some kind of prison (ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι), and that one ought not to release oneself from it or run away (οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν) (Plato, *Phaedo*, 62 B).¹⁰

⁸ Plato, *Phaedo*, 67 E. It is Socrates' famous formula of "philosophy as *melete thanatu*" mentioned here. See also: Plato, *Phaedo*, 63 E; 64 A; 65 A; 67 D, E; 80 E – 81 A. Cf. Hadot 1992, 35-38. Hadot reminds his readers that Heidegger wrote similarly about philosophy and death (Hadot 1992, 38). See also: Albert 1980, 84-94; Werner 2018, 173.

⁹ More on about the issue of suicide in *Phaedo*: Werner 2018, 157-188. As Werner writes, "But whether the *Phaedo* admits additional exceptions – beyond the necessity now confronting Socrates – the overall message of PA (the *Prison Argument* – K.P.) is clear: suicide is contrary to the philosophical life to which we are called, and ultimately it prevents the soul from attaining its deepest desires" (Werner 2018, 185).

¹⁰ See also: Plato, *Epistules*, VII 335 A: "But we ought always truly to believe the ancient and holy doctrines (πείθεσθαι δὲ ὄντως ἀεὶ χρῆ τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις) which de-

The "secret doctrine" about the human soul

Bringing up the phrase "secret doctrine" adds to the surrounding mysteriousness and, at the same time, reveals what mentality Socrates functions in, as it was emphasized above that he broke out of the common way of thinking about the human soul and death, and – as shall be repeated – stepped out of line as far as Greeks' religious tradition (represented by Homer, Hesiod, Sophocles) is concerned. Socrates (as a character from Plato's dialogues) mainly struggles to figure out the strange and otherwise challenging to solve the paradox of death as good desired by him. Socrates does not mention whose teaching ("secret doctrine") it is, but it is not difficult to guess.¹¹ In the *Cratylus* he attributes it outright to Orphic poets and adds that according to them, the soul does penance in the body for its sins (Plato, *Cratylus*, 400 C).¹²

Socrates' later words concerning life and death create even more mysterious atmosphere. Socrates, while revealing Orphics' "secret doctrine" (he does not refer to them directly, yet it can be assumed that his interlocutors can guess whose doctrine it is), discloses what he thinks about his fate after death. Socrates hopes to join the group of good men when he dies, although he is not sure. He is sure, however, that he is going to the gods, who are good masters. And he believes that there is something in store for those who have died, something far better for the

clare to us that the soul is immortal and that it has judges and pays the greatest penalties, whensoever a man is released from his body" (Trans. R.G. Bury). I do not wish to delve into the issue of authenticity of *Letter VII*. Admittedly, there are scholars who have certain doubts about it but, as aptly noted by Michael Erler, "there have been no decisive arguments given so far." (Erler 2015, 49) In any case, the quoted excerpt from *VII Letter* corresponds excellently with the sentence from *Phaedo*, as well as some Platonian ethical concepts, such as the Platonian principle of "do not harm": "wherefore also one should account it a lesser evil to suffer than to perform the great iniquities and injustices" (Plato, *Epistulae, VII*, 335 A, trans. R.G. Bury). The rule of "do not harm" is mentioned in many of Plato's dialogues, but in the *Gorgias* it receives the greatest attention. See: *Gorgias*, 474 B; 475 A-E; 379 C-D; 483 A-B; 508 B-C; 509 C-D; 527 B; *Republic*, 345 A; *Apology*, 29 B; 47 E-48A; *Lysis* 217 B.

¹¹ Ref. on "secret doctrine" see: Ferrari 2019, 34-35.

¹² See also: Plato, *Gorgias*, 493 A; *Meno*, 81 B-C. Ref. on Orphism and the Orphic concept of the soul see: Bianchi 1975, 230-237; Colli 1977, 31-42, Vol. I, 118-189; Krokiewicz 2000, 38-53; Reale 1987, 433-456; Sarri 1997, 71-83; Turchi 1987, 35-53. Turchi believes that the *Phaedo* is an Orphic dialogue (Turchi 1987, 52). Albert sees in the *Phaedo* (particularly in the endorsed therein concept of the soul imprisoned in the body) the influence of Pythagorean philosophy (Albert 1980, 22). Ref. on the topic of the Greek concept of daemon see: Vegetti 1989, 71-108.

good men than for the bad: εἶναι τι τοῖς τετελευτηκόσι καί, ..., πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς (Plato, *Phaedo*, 63 B–C).¹³

According to Socrates, it is a philosopher, in particular, who should have hope that something good awaits him after his death (Plato, *Phaedo*, 64 A).¹⁴ And he immediately explains why: because all those who pursue philosophy aright, are practicing nothing but dying and being dead (οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι) (Plato, *Phaedo*, 64 A).¹⁵

Socrates clarifies a bit further how these rather odd and mysterious words about death should be understood, saying that death is nothing else but the separation of the soul from the body: ἄρα μὴ μὴ ἄλλο τι ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν (Plato, *Phaedo*, 64 C).¹⁶ And this is what the philosopher does. He separates the soul, as far as possible, from communion with the body (Plato, *Phaedo*, 65 A).¹⁷ The point will turn out to consist in learning the Truth that can only be learnt after death (Plato, *Phaedo*, 65 D – 67 B). Therefore, because of this Truth, death itself is a goal of secondary importance.¹⁸

¹³ As can be seen, Socrates' doubts about the issue, previously revealed in the *Apology* (Plato, *Apology*, 40 C – 41 D), are resolved in the *Phaedo*. Nevertheless, also in the *Apology* he speaks of death in an optimistic manner: "But you also, judges, must regard death hopefully and must bear in mind this one truth, that no evil can come to a good man either in life or after death, and God does not neglect him." (Trans. H. Fowler). See also: Plato, *Gorgias*, 522 E.

¹⁴ See also: Plato, *Phaedo*, 63 E; 64 A; 65 A; 67 D, E; 80 E–81A. Cf. fn. 9.

¹⁵ See also: fn. 9

¹⁶ See also: Plato, *Phaedo*, 65 A, 66 E, 70 A; Plato, *Gorgias*, 524 B.

¹⁷ Plato, *Phaedo*, 65 A: "the philosopher, more than other men, separates the soul from communion with the body." (Trans. H. Fowler) Socrates formulated this statement as a rhetorical question but clearly it is an expression of his conviction.

¹⁸ Ebrey notices that as well. Cf. Ebrey 2017, 19: "The philosopher desires to be dead because he desires truth. But this requires the soul being itself according to itself, which in turn requires separation from the body, and hence the philosopher must be (by definition) dead." Ebrey rightly noticed, that "Socrates has recently related the one part of the definition of being dead to the other: the soul cannot be itself according to itself until it is separated from the body (66 C–E). Socrates does not think that in order for the soul and body to be separate, the soul must be itself according to itself. Hence, death is easier to obtain than being dead: death only requires separation and something can be separate without being itself according to itself. In fact, as we will see, the problem that non-philosophers face is precisely that when their souls separate from their bodies, i. e. upon death, they are not themselves according to themselves and hence not dead, strictly speaking." (Ebrey 2017, 19)

The philosopher that Socrates has in mind here is somebody like himself, thus a person who is not interested in the issues of this world, and even less in the so-called "life career". Actually, such a philosopher has only one objective – learning the Truth, the one in capital "T", that will explain all mysteries of the world and human existence. He does not take interest in patchy truths attended by such scholars and thinkers as Anaxagoras who search for reasons behind certain phenomena in the material world (Plato, *Phaedo*, 97 B – 99 D). Socrates latches onto "final" truths, the ones which refer to the sphere of the absolute and supernatural-ity. In this way he wishes to grasp human existence and its true meaning. Aware of the fact that detailed sciences, such as those offered by natural philosophers, i.e. Anaxagoras, do not have much to say on the matter, he turns to "secret doctrines", hidden in Orphic myths.

Later on, Socrates further reinforces the mystic feelings and gets even deeper into the tonality resembling Orphic spirituality. What he says about the soul and philosophy fits the Orphic spirituality thanks to the solemn, even "mystic" atmosphere accompanying his words, particularly because he somewhat generates it himself. One can even feel as if participating in some secret mysteries and becoming gradually initiated into the deepest secrets of the human soul, but predominantly, the secret of death itself. It is not very clear at the beginning, since Socrates speaks of cognition and the cognitive role of the mind and the body, but soon it turns out that this body imprisoning the soul makes it difficult for the soul to learn the truth pursued by philosophers. Asked by Simmias when does the soul attain to the truth, he answers that the soul reasons best when it separates itself as far as possible from the body and bodily sense-perceptions that trouble it, and avoiding as far as it can all contact with the body, turns its attention toward the real beings (forms) (Plato, *Phaedo*, 65 C–D).

The soul sees with eyes, yet not in their senses-related meaning, it is a different kind of eyes since what they see goes beyond senses. And what is it that the soul watches? Beauty, goodness and the whole world of ideal measurements unnoticeable for bodily senses. The question remains, though, whether they can be cognized by brain, that is in logical thought processes. After all, as will soon turn out, if the truth is cognizable at all, this can only be achieved after death, while it remains unknown whether the human logical mind will survive death; unless there is a different kind of reasoning discussed here, some kind of spiritual cognition which functions a bit like an examination or vision applied also in worldly mystic states apparently described by Plato in the *Phaedrus* (Cf. Plato, *Phaedrus*, 250 B – D; 247 C – 248 C) and in the *Symposium* (Plato, *Symposium*, 210 E – 211 E). Socrates does not seem to hold any doubts that the mind is able to learn any truths, or that at

least it can get as close to them as possible, after it is freed from the body and purified of all bodily and sensory influences (Plato, *Phaedo*, 65 D–66 A).¹⁹

At that point Socrates focuses only on harms done by the body to the soul in cognitive sphere, yet a variety of other aspects will soon be mentioned, mostly moral ones which turn us into the slaves of our bodies (Plato, *Phaedo*, 66 B–C).

According to Socrates, if someone is going to know anything purely (*καθαρῶς*), he must be rid of the body, and must view the realities (*τὰ πράγματα*) with the soul alone (*αὐτῇ τῇ ψυχῇ*). Thus, the wisdom which is desired by the philosopher may only be attained after his death, but non while he lives (Plato, *Phaedo*, 66 D–E).

On this basis, convinced of the purity of his own soul, Socrates hopes to finally find after death what he has been looking for all his life (Ibid., 67 B–C). Something that will be a guarantee of happiness among gods.²⁰ As we can learn from Plato's *Phaedrus*, the philosopher might have already witnessed that Truth (See: Plato, *Phaedrus* 247 E – 250 C).²¹

Among the categories discussed by Socrates, the dominating one is “the purity of the soul” associated with the separation and becoming independent from the body and the whole sensuality, and, at the same time, from the material world and everything incorporated in it. Socrates goes deeper and deeper into Orphic

¹⁹ See also: Dilman 1992, 21, 27–30.

²⁰ The post-mortem happiness of a philosopher's soul is highlighted by Ebrey 2017, 20: “Soon after clarifying the nature of the soul in the above passage, Socrates says that the wise soul, after death, goes to what is unseen, divine, and immortal, where it can be happy, spending time with the gods (81a); this is the fate of the good people's soul (81d).”

²¹ It refers to the mystic vision of “the plain of truth” (*Phaedrus* 248 B) and “the most blessed of mysteries” (*Phaedrus* 250 C). Most probably, Plato refers here to the Eleusinian *epopteia* (*visio beatifica*). Cf. Kerényi 2004, 79–80; 137–139. Eliade 2007, vol. I, 283–292; Kołakowska 2010, 46–48; Dinkelaar 2020, 52–59; Turchi 1987, 74. As Dinkelaar writes, “*Phaedrus* is similarly structured in terms of the Eleusinian Mysteries. The dialogue takes place on the banks of the river Ilissos near Agrai (*Phaedr.* 229), which is the site of the Lesser Mysteries. Socrates relates Agrai to a myth concerning the ravishment of a nymph by Boreas: the Lesser Mysteries are believed to be celebrated in honour of Kore, who was kidnapped by Hades and whose reunion with Demeter was celebrated at Eleusis. It is evident, then, that Plato wants his listeners to connect the dialogue with the Eleusinian Mysteries. *Phaedrus*' subsequent suggestion to walk in the ‘pure’ (*καθαρὰ*) river (entering the river is suggested as part of the purification rituals at the Lesser Mysteries), hints that Socrates and Phaedrus are about to participate in the mysteries themselves.” (Dinkelaar 2020, 52). Turchi is of a similar opinion: “Plato in the *Phaedrus* (Plato, *Phaedrus* 250 B, C) wanting to make us understand what mirabilia ideas are, which the soul contemplated in previous life, compares them to the apparitions (*phasmata*) that took place in the mysteries” (Turchi 1987, 74, trans. K.P.).

spirituality.²² The purification of the soul is the same as awaking its natural disposition, that is moral and spiritual sensitivity enabling the soul to comprehend (in its proper thus spiritual way) supernatural values (which can be encapsulated in the notions of Beauty, Truth and Goodness). "The purity of the soul" guarantees a philosopher that after his death (physical, that is after the soul's separation from the body) he will find the Truth he has been pursuing throughout his life, and to which he is sensitive in a way (Plato, *Phaedo*, 66 D – 67 E).

The idea of purifications is known mainly from mysteries, particularly from the Orphic ones, as well as from the old Greek tradition, and, contrary to appearances, both of these sources refer to a similar phenomenon, that is coming in contact with the divinity as this is the essence of these purifications, while all the rest, for example emotional repercussions, is solely a consequence of this contact. In Orphic mysteries purification was executed in a twofold way: firstly, through leading decent life, the so-called "Orphic life" (Cf. Plato, *Leges*, 782 D) (this term served as a basis for another one – "philosophical life", which gained a similar meaning), secondly, through the mystery of initiation. "Orphic life" was synonymous to quite ascetic but mostly morally noble life (including the ban on killing living creatures). In Orphic mythology a human being is a divine creature imprisoned in the human body as a consequence of a mystic drama which took place in the world of gods. The story of it is told in the myth about Dionysus Zagreus and the Titans. This myth explains the status and nature of the man. According to it, the man is a divine creature, an heir to Dionysus' divinity. The divine status belongs solely to the human soul held captive in the human body.²³ That was supposed to explain the characteristic for Orphics need for becoming purified of all corporality and their mysterious longing for eternity. Initiations were the path to eternity and happiness. They had nothing in common with gaining secret knowledge. Their essence lay in the spiritual experience of divinity – the divinity

²² Cf. Ebrey 2017, 22-27. Dilman 1992, 20-26. To learn more on the topic of Greek mysteries and Orphism, see: Bianchi 1975, 208-238; Bowden 2010; Burkert 1999 (Burkert 2001); Casadio, Johnston (ed.) 2009; Meyer 1999; Mylonas 1961; Turchi 1987; Willi 1944, 61-105. See also: Albert 1980, 96-108.

²³ The mythological background for this concept was constituted by the abovementioned myth about young Dionysus Zagreus and the Titans, that is the myth about the death and rebirth of Dionysus Zagreus creating a man from the ashes of the Titans who had first killed and devoured the young god. The myth both reveals the mystery of human nature and the mystery of human existence in general, and explains the strange feeling of inadequacy incessantly present in Orphics' earthly life. To read more on the topic see: Bianchi 1975, 233-234; Krokiewicz 2000, 17-18; Krokiewicz 1971, 51-52, 61, 65; Reale 1987, 433-456; Eliade 2007, vol. I, 348-350; vol. II, 158.

of one's soul as a part of Dionysus himself, as well as Dionysus' divinity.²⁴ In Orphic mysteries death was perceived as the ultimate initiation in divinity, the final reunion with Dionysus (the final return to Dionysus). It seems that Plato in the *Phaedo* is under the strong influence of Orphic spirituality.²⁵

Orphic initiations were the most elevated form of "consecration" in which an initiate touched the divinity. Initiations and consecrations alike are mentioned by Plato also in the *Phaedo* and other dialogues.²⁶ For him, they are always associated with accessing some form of sacredness or divinity, and values considered

²⁴ For Greeks it was a well-known fact that the experience of divinity lay at the heart of mysterial initiations. Even such a rational Greek philosopher as Aristotle, who did not display any mysterial or mystic tendencies, held a similar opinion on mysterial initiations (cf. Aristotle, Fr. 15 Ross). See: Gómez Iglesias 2016, 72; Bernabé 2016, 27, 38. Cf. also: Casadesús 2013, 386-400; Casadesús 2016, 159; Jaeger 2007, 150. Cf. Plato, *Symposium*, 210A – 212 A; Plato, *Epistulae*, 341 C.

²⁵ The significance of Orphism for Plato's philosophy has been confirmed by many scholars, including Reale (Reale 2008, 243-245). The religious inclinations in Plato's philosophy are a topic discussed by Paul Natorp, an expert on Platonism (Natorp 1961, 508, 509). According to the German scholar, both the beginning and the end of this philosophy are of highly religious character. Other German academics, such as Karl Albert, interpret Platonism in similarly religious categories. Albert also holds an opinion that Plato's philosophy is of highly religious character, even cultic, since like a cult it refers a philosopher to god himself and creates, or rather restores, a bond between man and god (Albert 1980, 68, 121). In the *Epilogue* of his book, Albert writes that the philosophy of Plato is a continuation of Greek religion, particularly when it comes to the religious cult, the objective of which is recreating the bond with god (Albert 1980, 121). Similar perception of Platonism through the prism of the spirituality of Greek mysteries, especially the Orphic ones, is characteristic of many other scholars, particularly of German origin, such as Walter Willi, Eugen Fink (Fink 1970, 54-56; Albert 1980, 142). Willi is convinced that Plato went through some mystic experience that is believed to have utterly determined his way of thinking (Willi 1944, 61-105; Albert 1980, 102-104). The topic of how Orphism influenced Plato, especially his psychological concepts, is also taken up by Jaeger (Jaeger 2001, 760, 1140, 1041; Jaeger 2007, 149). Jaeger notices the impact of Orphism spread throughout Greek Philosophy, and refers to it as *modus deum cognoscendi et colendi* (Jaeger (2007) 262). Mystic and mysterial elements of Platonism, as well as its reminiscences in mystic Christian tradition are portrayed by A. Louth (Louth 2007, 17-33). The mystic motifs present in the philosophy of Plato and the Orphic origins of its spirituality are also highlighted by Odo Casel (Casel 1976, 35-40). See also: Dinkelaar 2020, 36-62; Sattler 2013, 151-190.

²⁶ Plato, *Phaedo*, 69 S – D; 81 A; *Gorgias*, 493 B; *Phaedrus*, 249 C – D; 250 B – C, E; 253 C; *Symposium*, 209 E – 211 B. Cf. Gómez Iglesias 2016, 61-102; Sattler 2013, 151-190.

divine, such as Beauty and Truth, and there is always a strong moral and spiritual undertone to them.

As written by Alberto Bernabé (in his article on Aristotle and his attitude towards Greek mysteries), "In his philosophical system, Plato assigned an important role to what he considered mystery or initiatory experiences, focusing on the relevance of the Bacchic possession and other religious practices such as purification, these always transferred to his own philosophical system" (Bernabé 2016, 27).²⁷

Philosophical Initiations

Philosophical initiations introduce a philosopher into the world of supernatural values, and, at the same time, they constitute the culminant stage of moral and spiritual development, and bear clear signs of mystic experience. It is most noticeable particularly in the *Symposium* and the *Phaedrus*.²⁸ Similar threads can be found in the *Phaedo* (Plato, *Phaedo*, 69 C – D).²⁹ Socrates here recalls the words of the men who established the mysteries. They said that whoever arrives in Hades uninitiated and unsanctified (ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος) will lie in the slough (ἐν βορβόρῳ κείσεται), while he who arrives there purified and sanctified (κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος) will dwell with gods (μετὰ θεῶν οἰκήσει). Others related to initiations say that there are many who bear the wand (ναρθηκοφόροι), but there are few who have truly experienced the divinity (βάκχοι). According to Socrates, these latter are none other than true philosophers (πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς) who have practice philosophy aright.

As can be seen, for Plato the crucial factor determining man's moral condition is wisdom in its philosophical and moral sense, since it is all about the condition of the soul purified of sensuality. What purifies the soul is the truth (Plato, *Phaedo*, 69 B).³⁰

²⁷ Bernabé 2016, 27. Cf. also: Casadesús 2013, 386-400; Casadesús 2016, 1-26. According to Bernabé, "Aristotle does not accept the instructional function of these rites. He diverges from the commentator of the Derveni Papyrus, who believes in the netherworld and criticizes the celebrants of mysteries for not allowing attendees to acquire knowledge. On the other hand, he also disagrees with his own master Plato, who thought that philosophy could serve as a kind of initiation and saw the philosopher as a real Bacchant who would have privileges in the other world." (Bernabé 2016, 38)

²⁸ See: Casadesús 2016, 4; Gómez Iglesias 2016, 61, 65-78; Pawłowski 2020, 417-429; Sattler 2016, 156.

²⁹ Plato, *Phaedo*, 69 C – D. See also: Plato, *Gorgias*, 493 A-B.

³⁰ Plato, *Phaedo*, 69 B: "(...) but truth is in fact a purification from all these things." (Trans. H. Fowler)

For the philosopher, Truth and wisdom akin are a life goal, even after death, as only then it can be attained. However, if a philosopher wishes to reach it, even after death, he needs to prepare for it also morally, since Truth belongs to the realm of supernaturality, to the world of gods, and it is not right to enter such a place without prior moral purification (Plato, *Phaedo*, 82 B – C; 107 C-D).³¹

The abovementioned motif of initiations is present in many dialogues, including the *Phaedrus* and the *Symposium* in which there is a clearly mystic undertone to it. In the latter dialogue, Socrates speaks of the mysteries of Eros he was initiated in by Diotima, a mysterious woman from Mantinea, most probably a prophetess (Plato, *Symposium*, 209 E–211 B).³² Among other things, Diotima told him about some both mysterious and wonderful experience through which a lover of beauty (philosopher) was given a chance to encounter the absolute Beauty. What Diotima had in mind was most probably an ecstatic, mystic love experience which satisfied all love-related longings felt by the lover of beauty (Plato, *Symposium*, 210 E – 211 A). In *Phaedrus* Plato mentions consecration in the context of his famous chariot allegory in which human souls are depicted as chariots and watch the plains of truth together with gods (Plato, *Phaedrus*, 246 A – 250 E).³³ Consecration is associated with the mystic contemplation of mysteries of the primeval absolute truth, as well as the absolute values in general. It is available only for those who live recalling the blessed and felicitous spectacles that their souls witnessed in the world of truth while joyfully following gods. This consecration makes people fail to remember all earthly affairs since they commune only with the divine and taste a piece of this forgotten happiness. Others, not knowing that it is god living in these people, reprove and treat them as madmen or hot-heads (Plato, *Phaedrus*, 249 C–D). Plato explains these experiences of god's presence in a philosopher's soul, or the divine madness, saying that god is only able to access a man after making him mad. The madness of Eros is the most felicitous of all kinds of madness sent by gods (Plato, *Phaedrus*, 245 B). The greatest of blessings come to people through madness. It relates especially to the philosopher. As it turns out, what happens to the philosopher results from the madness of love (Plato, *Phaedrus*, 249 D–E).³⁴

³¹ See also: the eschatological myth in *Phaedo*, 107 D – 115 A. On the topic of Plato's eschatological myths see: Annas 1982, 119-143; Ebert 2002, 251-169; Podbielski 2006-2007, 37-53; Reinhardt 2015, 59-81.

³² Cf. Gómez Iglesias 2016, 78-82; Sattler 2013, 151-190

³³ Cf. Gómez Iglesias 2016, 70-78; Pawłowski 2020, 421-428.

³⁴ Cf. Bernabé 2016, 27, 33, 38; Gómez Iglesias 2016, 70-73; Pawłowski 2020, 423-424.

Purifications and initiations, together with knowledge on the immortal and divine soul, are the vital elements of "the secret doctrine", referred to by Socrates in *Phaedo*, yet the most important one is the motif of death perceived as the beginning of a new life in the world of gods, at least for a person who lived righteously and searched for truth. The idea of death as a journey to the world of gods is the key moment of "Socrates' swan song", that is his song about the eternity, with its last accord expressed in words summarizing his eschatological parable about the soul's fate after death:

"This then is why a man should be of good cheer about his soul, who in his life has rejected the pleasures and ornaments of the body, thinking they are alien to him and more likely to do him harm than good, and has sought eagerly for those of learning, and after adorning his soul with no alien ornaments, but with its own proper adornment of self-restraint and justice and courage and freedom and truth, awaits his departure to the other world, ready to go when fate calls him." (Plato, *Phaedo*, 114 E – 115 A).³⁵

REFERENCES

- Albert, K. (1980) *Griechische Religion und platonische Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Annas, J. (1982) "Plato's myths of Judgement," *Phronesis* 27, 119-143.
- Bernabé, A. (2016) "Aristotle and the Mysteries," in: M. J. Martín-Velasco, M. J. García Blanco (eds.) *Greek Philosophy and Mystery Cults*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 27-42.
- Bianchi, U. (1975) *La religione greca*, Torino: UTET Libreria.
- Boys-Stones, G. (2004) "Phaedo of Elis and Plato on the Soul," *Phronesis* 49 (1) 2004, 1-23.
- Casadesús, F. (2013) "Dionysian Enthusiasm in Plato," in: A. Bernabé et alii (ed.) *Redefining Dionysos*. Berlin-Boston: De Gruyter, 386-400.
- Casadesús, F. (2016) "The transformation of the Initiation Language of Mystery Religion into Philosophical Terminology," in: María José Martín-Velasco and María José García Blanco (eds.), *Greek Philosophy and Mystery Cults*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 1-26.
- Casadio, Johnston (2009) *Mystic Cults in Magna Graecia*. Edited by Giovanni Casadio and Patricia A. Johnston. Austin, Texas: University of Texas Press.
- Casel, O. (1976) *De philosophorum Graecorum silentio mystic*. Berlin: Alfred Töpelmann Verlag.
- Colli, G. (1977) *La Sapienza greca*. Milano: Adelphi Edizioni.
- Dilman, I. (1992) *Philosophy and the Philosophic Life. A Study in Plato's Phaedo*. New York: ST. Martin's Press.

³⁵ Trans. H. Fowler.

- Dinkelaar, B. M. (2020) "Plato and the Language of Mysteries. Orphic/Pythagorean and Eleusinian Motifs and Register in Ten Dialogues," *Mnemosyne* 73, 36-62.
- Ebrey, D. (2017) "The Asceticism of the Phaedo: Pleasure, Purification, and the Soul's Proper Activity," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 99 (1), 1-30.
- Eliade, M. (2007) *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I, tłum. St. Tokarski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Erler, M. (2015) "Plato's Critique of Writings/Orality and Theory of Principles" trans. M. Wesoły, *Peitcho / Examina Antiqua* 1 (6) / 2015, 45-57.
- Ferrari, F. (2019) *La via dell'immortalità. Percorsi platonici*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Fink, E. (1970) *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Platon und Aristoteles*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Gómez Iglesias, M.R. (2016) "The Echoes of Eleusis: Love and Initiation in Platonic Philosophy," in: María José Martín-Velasco and María José García Blanco (ed.), *Greek Philosophy and Mystery Cults*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 1-26, 61-102.
- Hadot, P. (1992) *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przekład P. Domański. Warszawa: Polska Akademia Nauk IFiS.
- Jaeger, W. (2001) *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Jaeger, W. (2007) *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Kerényi, K. (2004) *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, tłum. I. Kania. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Kołąkowska, K. (2010) "The Eleusinian Themes in Plato's *Phaedrus*," *Scripta Classica* 7, 43-50.
- Krokiewicz, A. (2000) „Studia orfickie”, in: *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa: Aletheia.
- Krokiewicz, A. (1971) *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Lo Schiavo, A. (2008) *Platone e le misure della sapienza*. Napoli: Bibliopolis.
- Louth, A. (2007) *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*. Oxford: Oxford University Press.
- Natorp, P. (1961) *Platos Ideenlehre*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Pawłowski, K. (2020) "The philosophical initiation in Plato's 'Phaedrus'," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14.2, 417-429.
- Podbielski, H. (2006-2007) "Obraz zaświatów w dialogach Platona," *Roczniki Humanistyczne* 54-55, 37-53.
- Reale, G. (1987) *Storia della filosofia antica. I. Dalle origini a Socrate*. Milano: Vita e Pensiero.
- Reale, G. (2008) *Platone. Alla ricerca della sapienza secreta*. Milano: BUR Saggi.
- Reale, G. (2000) *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*. Milano: RCS Libri S.p.A.
- Reinhardt, K. (2015) *I miti di Platone*, a cura di S. Mati. Genova: Il Nuovo Melangolo.

- Sarri, F. (1997) *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*. Milano: Vita e Pensiero.
- Sassi, M. M. (2015) *Indagine su Socrate. Persona filosofo cittadino*. Torino: Einaudi.
- Sattler, B. (2013) "The Eleusinian Mysteries in Pre-platonic Thought. Metaphor, Practise and Imagery for Plato's Symposium" in: In Vishwa Adluri (ed.), *Greek Religion, Philosophy and Salvation*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. 60. Berlin: De Gruyter, 151-190.
- Turchi, N. (1987) *Le religioni dei misteri nel mondo antico*. Genova: Fratelli Melita Editori.
- Vegetti, M. (1989) *L'etica degli antichi*. Roma-Bari: Laterza.
- Werner, D. (2018) "Suicide in the *Phaedo*," *Rhizomata* 6 (2), 157-188.
- Willi, W. (1944) "Die orphischen Mysterien und der griechische Geist," *Eranos-Jahrbuch* 11, 61-105.

LANGUAGE AND LAUGHTER
IN THE TREATISE OF PHILO OF ALEXANDRIA
“THE WORSE ATTACKS THE BETTER”

Maksim Prikhodko
Russian Christian Academy for the Humanities (St. Petersburg)
prikhodkomaxim@yandex.ru

ABSTRACT. The present paper investigates the interaction between Logos and language in the treatise of Philo of Alexandria "The Worse attacks the Better". Language is regarded by Philo as the actualization of thought in its articulated expression, as the initial moment of creativity. The source of such action is the divine Logos, but the development of thought in the word happens in two opposite directions: one leads to joy, while the other, to suffering. The starting point of this separation is the initial orientation (love) of the mind to God or to self. In the first case, the mind in the act of utterance (expression) overcomes its own isolation. It comes into contact with the divine Logos and achieves *joy*. The crucial moment of this "leaving the brackets" of self individual thinking towards the light of the divine Logos is *laughter*. In another case, when the mind does not link words with their source, false creativity is produced, leading to suffering. Applying the concept of laughter to the doctrine of Logos and language, Philo reconciles the ideal plan of conceiving truth and its interpretation with the real functioning of the human mind and speech.

KEYWORDS: Philo of Alexandria, laughter, language, logos, allegory, exegetics, Isaac, logos endiathetos, logos proforikos.

* The research was supported by Russian Foundation for Basic Research project No 19-011-00749 "Symbol between the ridiculous and the serious in Byzantine exegetics."

Philo of Alexandria is known for his investigations not only within the theoretical problems of theology and philosophy, but also for his interest in the existential problems of man. "Language" is one of these problems. Philo considers it according to two intersected perspectives. He relates language to the divine creation and providence of the universe and he deals it with anthropology and psychology. Despite a number of works dedicated to the theme of Philo's teaching on lan-

guage¹, the problems of intersection of the divine and human aspects in language has remained undiscovered. The theme of relationship between language and laughter is the subject of particular attention in the treatise of Philo "The Worse Attacks the Better" (*Quod deterius potiori insidiari soleat*) belongs to such points too.

The theme of laughter is investigated by Philo in the commentaries of several texts of the Book of Genesis². Mainly, Philo develops this topic from an interpretation of the figure of patriarch Isaac, the son of Abraham and Sarah, whose name in Hebrew means "*he will laugh*". Laughter and the related phenomena (joy, glory, hilarity etc.) are considered by Philo as an important reality relating both to the existence of human being and the ontology of the universe as a whole³. In our article we will trace and investigate the relationship between Logos and laughter in the frame of Philo's treatise "The Worse Attacks the Better", where the doctrine of Logos is presented as a theory of language.

Philo's teaching on language

The main concept, on which Philo builds his teaching on language, is the doctrine of "twofold" logos. According to this doctrine, presented by Philo, human speech and thought are two kinds of the human logos, which are related to the Logos of God, presented in the universe⁴. Philo borrowed this concept from Greek philosophy. By the first century, this theory was attributed to the philosophers of the Stoa, although the premises of this concept were in Plato and Aristotle.⁵ Philo uses the principle of connection between two logoi, as delivering outside the

¹ Among the works specially devoted to the topic of language in Philo, we note: Winston 1985, 1991; Niehoff 1995; Robertson 2006, 2008; Kamesar 2004.

² Philo's thoughts on the theme of laughter we find in: *Praem.* 31–5, *Det.* 124, *Plant.* 168–9, *Leg. alleg.* 3.87, 217–19, *Mut. Nom.* 130–1, 137, 154–69, 175–6; *Vita Mos.* 1.20, 2.211, *Congr. erud.* 61, *Quis rer. div.* 47–8, *Plant.* 165–70, *Somn.* 2.167–8.

³ In the research literature Philo's theme of laughter has not been a separate object of investigation. Erwin Goodenough touches Philo's allegory of Isaac relating to Wisdom concept of Philo and makes a number of important reasoning (Goodenough 1969, 153–166). In the monograph of Stephen Halliwell (Halliwell 2008) Philo is mentioned briefly. In the recent article by Schmidt F. The plain and laughter: the hermeneutical function of the sign in Philo of Alexandria (Schmidt 2014, 188–199) *laughter* is considered within the symbolical terminology of Philo.

⁴ As R.V. Svetlov points out, "universe for Philo is not only our dwelling created by God. It is also the totality of signs that require correct reading." (Svetlov 2020, 70).

⁵ See: M. Pohlenz 1965, 79–86.

product or handiwork of internal reason by spoken word and he elaborates it according to his theological and philosophical views. Whereas the Stoics focused on spoken language, Philo takes into consideration the question of language origin in the mind. Philo explains it clearly in the treatise “*De vita Moysis*”:

the Logos is twofold as well in the universe as in human nature. In the universe we find it in one form dealing with the incorporeal and archetypal ideas from which the intelligible world was framed, and in another with the visible objects which are the copies and likenesses of those ideas and out of which this sensible world was produced. With man, in one form it resides within, in the other it passes out from him in utterance (ὁ μὲν ἐστὶν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός). The former is like a spring, and is the source from which the latter, the spoken, flows (οἷά τις πηγῆ, ὁ δὲ γεγωνὸς ἀπ’ ἐκείνου ῥέων). The inward is located in the dominant mind, the outward in the tongue and mouth and the rest of the vocal organism. (*Mos.* 2.127; Goold t.6, 510).

In the quoted passage we see that two stages in the existence of the Logos⁶ relating to the universe (the incorporeal archetypal idea and its immanent principle in material things) correspond to two kinds of logos in human being: the inner thought, ὁ ἐνδιάθετος and its utterance, ὁ προφορικός. As E. Goodenough points out, concerning this passage, Philo projects a *logos endiathetos* and *proforikos* from the human to the divine realm. Philo does not say that there is a twofold divine *logos* (*endiathetos* and *proforikos*) to correspond to the double human logos, but certainly such a meaning is implied (Goodenough 1965, 100). The comparison of Philo is not explicit which produced much discussion about it⁷. The difficulties of Philo’s concept of the “twofold” logoi in universe and human nature have not been solved yet. The modern scholar D. Robertson summarizes these difficulties as “the problem of relationship of the linguistic intelligibles with the divine intelligibles (the Ideas in the Mind of God) (Robertson 2008, 439). Robertson notes that Philo leaves certain questions unresolved, such as “How to bridge the metaphysical gap between intelligibles and sensibles?” (Ibid., 433); “how can immaterial, intelligible thoughts be transformed into audible utterances?” (Ibid., 434). Robertson notices in Philo the subtle borderline between immaterial thought and material utterance that is hard to grasp.

As it has been noted, in our work we offer one of solution of the problem of Philo’s concept of “twofold” logos. We find the crucial point with all the lines of this concept intersected in Philo’s teaching on laughter. Philo considers it in the framework of his language doctrine in his treatise “The Worse Attacks the Bet-

⁶ Considering Philo’s term “twofold” logos, we take the view of Wolfson on logos of Philo as two modes of existence or two kinds of logos.

⁷ See: Goodenough 1969, 101.

ter”⁸, which addresses the exegesis of the history of the murder of Abel by Cain in Gen. 4, 8-12. According to Philo, Abel and Cain represent two opposing visions of the world: “Abel, referring all things to God, is a God-loving creed; but Cain, referring all to himself – his name means ‘acquisition’—a self-loving creed (ὁ μὲν γὰρ Ἄβελ ἀναφερῶν ἐπὶ θεὸν πάντα φιλόθεον δόγμα, ὁ δὲ Κάιν ἐφ’ ἑαυτὸν—κτῆσις γὰρ ἐρμηνεύεται—φίλαυτον)“ (*Det.* 32; Goold t. 2 1929, 223). To Philo, Abel and Cain mean two opposing principles: love of God and love of self. A key subject of the treatise is the language, considered under divine and human aspects. The biblical story of the murder of Abel by his brother Cain is interpreted by Philo as a figure of a sophistic contest where Cain, experienced in the art of eloquence, but notorious, defeats the unskilful but pious Abel. Nevertheless, the victory of Cain was not a victory indeed and the murder of Abel was not a death as such. Interpreting it, Philo raises the problem of “twofold logos”, which in this treatise is presented as the problem of relationship between the thinking of mind and its expression in the spoken word.

The problem of the *Plain*

Philo begins the treatise with the reasoning about the allegorical meaning of the *plain* (τὸ πεδῖον), the place to where Cain challenges Abel to come (Gen. 4, 8)⁹. Philo considers the *plain* as “a figure of a contest to be fought out” (*Det.* 32; Goold t. 2 1929, 222) and also, as “a suitable place for those, who exercise the soul’s irrational impulses in a better way” (*Det.* 5; Goold t. 2 1929, 205). On the examples of the biblical stories about James and Joseph, occurring in the plain (Gen. 31, 4-5; 37, 13-17), Philo interprets the *plain* as a problematic field, where “the flocks”- the irrational powers – are found, and where the Law of God or the Law of Nature are not evident and it is necessary to discuss from different points of view to arrive at a true understanding of the order of things. Thus, the *plain* is nothing more than the human articulate language or the field of the *logos proforikos*, where the “higher” internal thinking has to express according the “lower” rules of articulate speech. So, Philo’s figure of the *plain* shows the problem of the relationship between the *logos endiathetos* and the *logos proforikos* in human speech. The problem is presented as a conflict between the rational and the passionate parts of the soul. Philo shows, that the internal intelligible logos entering in the field of feeling has at risk of losing its meaning in the multifold sensible reality. But, other-

⁸ Greek text of Philo’s works is quoted from: Goold 1929 - 1935, and English translation of Colson, F.H. and Whitaker, G.H. from the same edition (Goold 1929 - 1935).

⁹ The biblical text upon which Philo bases is Septuagint.

wise it is the task of the *logos endiathetos* to reveal the unity of the intelligible world (or of the divine Logos) in the multiplicity of sensible world. It is in this way, to Philo, the true happiness (εὐδαιμονία) is achieved. As he argues:

“... happiness is found to be neither a peculiar property of the things of the outside world, nor of the things pertaining to the body, nor of those pertaining to the soul, taken by themselves. He argues that each of the three classes mentioned has the character of a part or element and that it is only when they are all taken together in the aggregate that they produce happiness (*Det.* 8; Goold t. 2 1929, 206-207).

So, according to Philo, anyone who wants to reach happiness has to pass throughout difficulties and dangers of the sensible world that are mainly presented in human speech.

However, considering “the problem of the *plain*”, Philo shows an extraordinary figure, in which the intelligible and the sensible are embraced without opposition to each other. It is Isaac, who, according to the meaning of his name, embodies *laughter*. In contrast with Jacob and Joseph, who come to the *plain* to train and to study “amid a contest of words”¹⁰, Philo points to Isaac, as a mighty champion, who finds the field emptied by the retirement of all his possible opponents. He comes into the *plain* not to engage to dispute with anybody, but to talk with God:

Endowed in mind, the divinest part of us, with a strength such as that of these athletes, Isaac “goeth out into the plain” (Gen. 24, 63), not to contend with anyone, for those who would oppose him have cowered before the greatness of his nature, so far beyond them in all ways. No, he goes forth desiring only to be alone with God, the Guide and Fellow-traveller of his path and of his soul, and to have converse with Him <...> it was no mortal talking to Isaac (*Det.* 29-30 Goold t. 2 1929, 221-223).

So, the superiority of Isaac in the *plain* is his guidance by God alone, therefore Isaac is able to talk with God Himself. According to the fact, that the “problem of the *plain*”, presented by Philo, affects both the irrational part of the soul and articulate speech, we can understand the perfectness of Isaac as a complete freedom of the soul from low impulses and as a purity of language (the *logos proforikos*) from the obscurity of the sensual sphere. It is obvious that Isaac-Laughter represents for Philo the image of a perfect relationship of internal thought and external speech, or the twofold *logos* (the *endiathetos* and the *proforikos*) in its unity.

This ideal is not unattainable for other “athletes” of the *plain*. Philo continues, that those who are midway on the road to perfection, characterized chiefly by

¹⁰ *Det.* 4-7; 28 Goold t. 2 1929, 205-207; 221.

their perseverance (ὑπομονή)¹¹, cannot yet see God as the Guide and Fellow-traveller of their souls, but can apprehend Isaac as the “self-taught wisdom (ἡ αὐτομαθῆς σοφία)” (*Det.* 30; Goold t. 2 1929, 223). Here we see an important definition of Isaac. In *De Fuga* Philo reasons about the αὐτομαθῆς as the spontaneously developing (wisdom) which is characterized as “that which is by nature” (τὰ φύσει). Philo compares “self-taught wisdom” with a seed, which is self-grown. It means that a seed contains both its beginning and its end. (*De fuga.* 171-172; Goold t. 5, 1935, 103-105). In other words, Philo’s concept of the αὐτομαθῆς σοφία is an elaboration of the stoic concept of the “seeds of logos”. As for the development of this concept in *Det.* we will see later. In general, Isaac as “self-taught wisdom” is described by Philo as a completeness of the mind which conceives the deeds of God¹².

God’s question to man

Cain and Abel, according to Philo, symbolize two principles of life: love to God and love to self (*Det.* 48; Goold t. 2 1929, 234-235). At the same time, these principles determine the attitude of a human logos to the Logos of God. At the same time, concerning to these general principles, Philo explains the forms of relationship between two kind of logos (mind-διάνοια, where we recognize the *logos endiathetos*, and word of utterance, the *logos proforikos*) in human nature. The starting point of the actualization of this double attitude of human logos is “a question of God” to man. Commenting on God’s question to Cain: “Where is Abel thy brother?” and the reply: “I know not. Am I my brother’s keeper?” (Gen. 4. 9), Philo finds the manifestation of the wrong relationship between mind and utterance.

Exposing this problem, Philo takes in consideration the rule of the Book of Numbers about the Levites: “From twenty and five years old shall he go in to do active service in the Tabernacle of witness; and from (the age of) fifty years shall he cease from the ministry, and shall work no more, but his brother shall minister. He shall keep watch, but shall not work” (Numb. 8, 24-26). Philo transposes this rule into relationships between mind (διάνοια) and word of utterance (προφορικόν λόγον), as “old-guardian and young-minister brothers” (*Det.* 66; Goold t. 2 1929, 246-247). Philo states, that “the mind of the truly noble man will be guardian and steward of the teachings of virtue, while his brother, utterance, will minister to those who are seeking education, going over with them the doctrines and principles of wisdom” (*Det.* 66; Goold t. 2 1929, 246-247). This statement indi-

¹¹ The name of the wife of Isaac, Rebecca means “patience”, “perseverance” (ὑπομονή).

¹² See: *Quaest. Ex.* 4; Marcus t.2 1908, 386; *De praem.* 31-32; Goold t. 8 1939, 331. More about “self-taught wisdom” of Isaac: Goodenough 1969, 156-157; Kamesar 2004, 168-169.

cates a mental operation:

utterance is an operation of the organ of speech which is akin to it and watchful guardianship is found to be the function of the mind, which was created by nature to be a vast storehouse, and has ample room for the conceptions of all substances and all circumstances (τῆς μὲν ἐρμηνείας διὰ συγγενικοῦ οργάνου, τοῦ φωνητηρίου δήπου, συνιστάμενης, τῆς δὲ φυλακῆς περὶ τὸν νοῦν ἐξεταζόμενης, ὅς μέγα ταμίειον ὑπὸ φύσεως δημιουργηθεὶς τὰς ἀπάντων καὶ σωμάτων καὶ πραγμάτων ἐννοίας εὐμαρῶς κεχώρηκεν).¹³

Philo compares the figure of relationship between the older and younger levites to the brothers Cain and Abel, which in this case signifies mind and speech:

It would have been to the advantage even of Cain, the lover of self, to have guarded Abel (φυλάξαι τὸν Ἄβελ); for had he carefully preserved him (διετήρησεν αὐτόν), he would have been able to lay claim only to a mixed "half and half" life indeed (κεκραμένου καὶ μέσου βίου μετεποίησατ'), but would not have drained the cup of sheer unmitigated wickedness. (*Det.* 68, *Goold t. 2* 1929, 248-249)

So, in the "advise" to Cain to guard Abel Philo shows the "duty" of mind to keep the word. Each of them (the mind and the word) has "half of a life" and only in unity do they possess life as such. We see here again Philo's speculation about the "twofold" *logos* concept. The problem of Cain, according to Philo, is a problem of the mind (of the *logos endiathetos*), resulting from a split with the word of utterance (the *logos proforikos*). Here the *logos proforikos* is presented as a substantial part of human *logos* (or of human ability of speech) which contents a certain image of the divine Logos. The mind which does not "keep" the word, or does not "watch closely", "observe" it – in the sense of the verb "διατηρέω"¹⁴, used by Philo, it stays closed within itself, or within its "inner room of concepts" and does not realize its ability to comprehend the Logos of God.

Thus, the question of God to Cain about his brother Abel, Philo shows as the testimony of the presence of the divine Logos in human *logos*. But this presence becomes actual only in the proper relation of the mind to the word. In the position of Cain, as the lover of self, we see a break of the connection of human *logos* with the divine Logos and, as a result, a breach of the right relationship between two kinds of human *logos* (the *endiathetos* and the *proforikos*, or the internal thought and the utterance).

To Philo, the loss of the link with the Word of God means the loss of the connection with true life. Because of that, Cain was "accursed from the earth" (*Gen.*

¹³ *Det.* 68; *Goold t. 2* 1929 248-249.

¹⁴ Greek-English Lexicon by Henry Liddell & Robert Scott. This word connects with "perseverance" (ὑπομονή), which Philo relates to Rebecca (*Det.* 30; *Goold t. 2* 1929, 223).

4. 11). Philo compares this state to physical suffering and disease from indulgence in pleasures (*Det.* 99; Goold t. 2 1929, 268-269). The “life for self”, from which Cain expects joy, brings him fear and grief (φόβον τε καί λύπην). Philo notices here the reason why Cain is called “groaning and trembling upon the earth” (Gen. 4, 12)¹⁵. Philo summarizes this “phenome of Cain” in the phrase about the Sophists: “not one of you is really still alive (ἕκαστος ὑμῶν οὐ περίεστιν)” (*Det.* 74; Goold t. 2 1929, 252-253).

At the same time, Philo gives us an opposite example of the answer of the human mind to the question of God. That is God’s question to Abraham: “Where is thy wife Sarah?” (Gen. 18. 9), Philo says, that this question includes inquiry not for God, but for Abraham, who “should answer, with a view to set in bold relief the praise shown by the speaker’s own words to be due” (*Det.* 59; Goold t. 2 1929, 242-243). Philo notices, that God asks Abraham about his wife, who is in the tent at this moment, so God urges Abraham to bring out his virtue from “a tent” of his soul to attain the true happiness:

For happiness consists in the exercise and enjoyment of virtue, nor in its mere possession. But I could not exercise it (ἀρετῆς τό εὐδαιμον, οὐ ψιλῆ μόνον κτήσις χρῆσθαι δὲ οὐκ ἂν δυναίμην), shouldest Thou not send down the seeds from heaven (εἰ μὴ σὺ καθεις ἐξ οὐρανοῦ τὰ σπέρματα) to cause her to be pregnant, and were she not to give birth to Isaac, i.e. happiness in its totality (ἡ δὲ εὐδαιμονίας γένος ἀποτεκοι τὸν Ἰσαάκ—εὐδαιμονίαν δὲ χρῆσιν ἀρετῆς). (*Det.* 60; Goold t. 2 1929, 243)

Thus, according Philo, the question of God urges the human mind not to be inside, only “possessing” its inner thoughts and conceptions, as we have seen it in the example of Cain. God urges the mind to go beyond itself, receiving and actualizing “the seeds from heaven”. In this way, the true happiness (εὐδαιμονία) is achieved. The figure of the birth of Isaac, noted here, means an initial manifestation of human mind provoked by the Logos of God. The “the seeds from heaven”, relating to Isaac, are nothing more, than the “automathes sophia”, noted above¹⁶, Philo’s elaboration of the stoic concept of “seeds of logos”.

Now we can understand the meaning of the “call of God” relating to the language theory of Philo. This act deals with human language, which is characterized by obscurity and infirmity. These kinds are reflected in “the problem of the *plain*”, as we have noted above. Here we see that “the problem of the *plain*” is solved by the “call of God” to a human mind. Philo uses here the concept of the “seeds of logos”, combining the idea of a life-giving force of Natural Law hidden within

¹⁵ The God’s words to Cain of Gen. 4,12: “you will be groaning and trembling upon the earth” is only in Septuagint.

¹⁶ See the chapter “The Problem of the *Plain*”.

things with a personal act of God relating to a human mind. According to Philo's reasoning about God's question to Cain about Abel as the admonition towards the mind to "keep" the word, we can conclude that the "seeds of heaven", to Philo, are in words, or in the human capacity of speech. So, Philo presents human language not only as the sphere of obscurity and infirmity, but also as a field of the meeting of a human logos with the Logos of God. According to Philo, the crucial point of this unity of human and the divine logoi is the function of laughter.

Laughter and Logos

Philo finds the opposite point to "Cain's mind" and the corresponding sadness of life in *laughter*, which is the testimony to the right order of life where God makes Himself present. It is displayed in the figures of Abraham, Sarah, and Isaac:

Yet we may find in the righteous man a safeguard against it, for he has in his righteousness a sovereign remedy. So when he has thus routed evil things, he is filled with joy (χαράς ἀναπίμπλαται), as Sarah was; for she says, "the Lord hath made for me laughter", and goes on, "for whosoever shall hear, will rejoice with me" (Gen. 21. 6). For God is the Creator of laughter that is good (σπουδαίου γέλωτος), and of joy (χαράς), so that we must hold Isaac to be not a product of created beings, but a work of the uncreated One (οὐ γενέσεως πλάσμα τον Ισαάκ, ἔργον δέ τοῦ ἀγενήτου νομιστέον). For if "Isaac" means "laughter", and according to Sarah's unerring witness God is the Maker of laughter, God may with perfect truth be said to be Isaac's father. But he gives to Abraham, the wise one, a share in His own title, and by the excision of grief He has bestowed on him gladness, the offspring of wisdom (μεταδίδωσι δὲ καὶ τῷ σοφῷ τῆς ἰδίου κλήσεως Ἀβραάμ, ᾧ καὶ τὸ χαίρειν, ἐπιγέννημα σοφίας, ἐκτεμῶν λύπην δεδώρηται).¹⁷

So, according the reasoning of Philo, we can understand the divine origin of Isaac-Laughter as a revelation of the divine Source or Logos of God into human mind. This action goes beyond the scope of mental activity. At the same time, the human mind (logos) *reflects* this superintelligent action. This is the awareness of the presence of divine Logos in the mind and a reciprocal expressing-activity in an utterance that does not necessarily need to be expressed as an articulate word. That is the *laughter*, which Isaac symbolized as an initial act of the mind's response to God's presence, or to "the call of God". It is remarkable, that the very act of Sarah's laughter, described as a filling with joy (χαράς ἀναπίμπλαται), Philo relates to the visit of the Lord (Gen. 21, 1), -- not to the message about the birth of a child in old age (Gen. 21, 7) as, it would seem, is shown in the biblical text¹⁸.

¹⁷ *Det.* 123-124; *Goold t.* 2 1929, 284-285.

¹⁸ C. Conybeare finds in this laughter of Sarah a certain kind of anticipation, as "a joy before joy", which means an entrance into the symbolical reality (Conybear 2013, 33 – 34.).

Philo opposes the “good laughter (σπουδαίου γέλωτος)” with “joy (χαράς)” as a work of the uncreated One (έργον δέ του άγενήτου) to “a product of created beings” (γενέσεως πλάσμα). Here we find the further development of two principles of life, which the figures Abel and Cain symbolize. Whereas in *Det.* 68 Philo speaks about the state of the mind *within* itself relating its attitude to God¹⁹, in *Det.* 123-124 the activity of the mind *outside* itself, its creative function, is taken for consideration. God’s gift of offspring to Abraham means the reception of God’s joy-creativity or wisdom (τὸ χαίρειν, ἐπιγέννημα σοφίας) which contrasts with earthly creativity (γενέσεως πλάσμα) and grief (λήπη), to which this creativity is compared.

The essence of the “good creativity” is considered by Philo as a union of mind and speech in *joy*:

If, therefore, a man be capable of hearing the poetry which God makes (ἀκοῦσαι τῆς θεοῦ ποιητικῆς), a he is of necessity glad himself, and he rejoices with those who had an ear for it already. God is an author in whose works you will find no myth or fiction, but truth’s inexorable rules all observed as though graven on stone (ἐν δὲ τῇ τοῦ θεοῦ ποιητικῇ μύθου μὲν πλάσμα οὐδὲν εὐρήσεις, τοὺς δὲ ἀληθείας ἀσινεῖς κανόνας ἅπαντας ἐστηλιτευμένους). You will find no metres and rhythms and tuneful verses charming the ear with their music, but nature’s own consummate works, which possess a harmony all their own. And even as the mind, with its ear tuned to the poems of God, is glad, so the speech, being in tune with the conceptions of the understanding, and, if we may so speak, lending its ear to them, cannot but rejoice.²⁰

This passage shows that Philo conceives the speech of God as a divine creative work. The creativity of God is called by Philo *ποίησις*. This word is understood in two senses: as work and as poetry - therefore acoustical analogy is used. A human being is able to imitate the *poesis* of God in his word. The creation of God carries joy to that who is able to *hear* (if he is an ἀκροατής) of the *poetry* of God. This moment is equated with the act of word/speech’s singing in harmony (ὁ λόγος συνῶδός) with the conceptions of understanding (τοῖς διανοίας ἐνθυμήμασι). So, these highest acts of *speaking* and *hearing* become equated in the state of *joy*, formulated by Philo in a certain hermeneutic circle: the poetry of God, acting in creation, is expressed in the mind of man as a *word*, bringing him *joy*. And such a man, lending his “ear of mind” through “the conceptions of the understanding” harmonized with a relevant word/speech, perceives the poetry of God with *joy*.

The speech of Sophists is opposed to the action of God’s poetry. The Sophists are only “charming the ear with their music of metres and rhythms and tuneful

¹⁹ See the chapter “God’s question to man”.

²⁰ *Det.* 125; Goold t. 2 1929, 284-287.

verses". It is stressed here that the speech of sophists operates on the sensual level, whereas the hearing of God's poetry is the enlightening of the mind. As it has been said, Philo names the art of sophists as *μύθος* or *πλάσμα*. These terms are opposed to divine *ποίησις*. The term *πλάσμα* means "anything formed or moulded, image, figure" and "counterfeit, forgery, figment, fiction", that is to say - an earthly false creativity, ongoing in the existence through language.

Using the term *ποίησις*, Philo applies to the biblical figures of Moses and Aaron as a double allegory of the divine Source-mind and Logos-speech:

The Creator (*δημιουργός*) says that He knows that the uttered word (*προφορικὸν λόγον*), brother as it is of the mind (*διανοίας*), can speak; for He has made it, as it were, an instrument (*ὄργανον*) of music, to be an articulate utterance of our whole complex being (*πεποίηκε γὰρ αὐτὸν ὡσπερ ὄργανον τοῦ συγκρίματος ἡμῶν παντὸς ἑναρθρον ἡχῆν*). This "speech" (*λόγος*), both for me and for thee and for all men, sounds and speaks and interprets our thoughts (*ἐρμηνεύει τὰ ἐνθυμήματα*), and more than this, goes out to meet the reasonings of the understanding (*προσεξέρχεται γε ὑπαντησόμενος οἷς ἡ διάνοια λελόγισται*). For when the mind bestirs itself (*ὁ νοῦς ἐξαναστὰς πρὸς τι*) and receives an impulse (*ὀρμή*) towards some object belonging to its own sphere, either moved from within itself or experiencing marked impressions from external objects (*ἀπὸ τῶν ἐκτὸς τύπους διαφέροντας*), it becomes pregnant and is in travail with its thoughts (*τὰ νοήματα*). It wishes to be delivered of them and cannot, until the sound produced by the tongue and the other organs of speech takes the thoughts into its hands like a midwife, and brings them forth to the light. And such sound is a most far-shining utterance of our thoughts (*φωνὴ δὲ τηλαυγεστάτη νοημάτων ἐστὶν αὕτη*). For just as things laid up in darkness are hidden, until a light shine on them and show them, in the same way conceptions (*τὰ ἐνθυμήματα*) are stored in the mind (*διανοία*), a place that is out of sight, until the voice (*ἡ φωνή*) illumine them like a light and uncover them all.²¹

So, to Philo, just as the *Demiurge* brings to light His ideas by His *Logos*, so the *mind* enlightens his inner thoughts by the voice or the sound (*ἡ φωνή*). Without the voice, the mind (*νοῦς*) is closed within the inner sphere of its thoughts (*νοήματα*), as we have seen in the allegory of Cain's mind. The mind can operate with his thoughts, but this action is hidden in the mind. But when the *voice* appears, as "brother of mind", or "instrument" reflecting the "music of Creator", the inner conceptions (*τὰ ἐνθυμήματα*) of reason (*διανοία*) come from darkness into light. This is a revealing of speech "both for me and for thee and for all men", that is the *logos proforikos* reflecting a harmony with divine Logos. This "disclosure" or the "expression" of the unity of mind/the *logos endiathetos* with divine Logos is the *joy* of creativity.

²¹ *Det.* 126-128; 286-287.

Thus, commenting on the figures of Moses and Aaron, Philo highlights the *activity* of divine Logos within the activity of the human mind. Philo stresses an *expressive* role of *joy*, revealed by *voice*, which can bring the incomprehensible divine wisdom into human thought, as light into darkness. The process of the birth of speech is linked to the creation of the world by God through the Logos, which is accompanied by joy, as a manifestation of the innermost mind. So, this joy we can understand as the actualization of the divine Logos in the sensual sphere and, at the same time, it is the first act of interpretation or revelation of human *logos endiathetos* outside, as the *logos proforikos*.

In the treatise *The Worse attacks the Better* Philo deals with the concept of “twofold” logos, where he reveals, on the one hand, the relationships between a human logos and the divine Logos and on the other hand, the relationship between two kinds of a human logos: the mind (*dianoia* or *logos endiathetos*) and the word of utterance (*logos proforikos*). Philo states a complicity of these relationships as a discrepancy between thought and utterance, belonging to the different spheres of existence: the intelligible and the sensible. The *thought* cannot be expressed in *utterance* adequately and therefore it is necessary to “fight” for the state of the meaning of words. Nevertheless, Philo finds the point, where thought and its expression are in harmony. It is *laughter*, or *joy*, an existential state of human logos where the divine Word both constitutes and actualizes the human mind. In Philo’s explanation of this concept we distinguish two steps:

Firstly, Philo reveals the *inside* activity of each of kind of human logos relating to the action of the divine Logos, “God’s question”. There is an allegorical interpretation of the figures of the brothers Cain and Abel as the mind (*dianoia*) and the word of utterance (*logos proforikos*). Here Philo shows that the Word of God enters into the human mind as a call, provoking a certain response. Philo finds a self-determination of mind relating to divine Logos in the initial transition from thinking into utterance, which, at the same time means a certain kind of link between internal thought (the *logos endiathetos*) and word of utterance (the *logos proforikos*). Philo shows two types of this relationship, according to the example of God’s questions: to Cain and to Abraham. In the first case, grief is revealed; but in the second, joy. In these two cases, the relationship of the mind towards utterance reveals the attitude of mind towards the Logos of God.

Secondly, Philo explains the *outside* activity of “twofold” human logos relating to the Logos of God, as a certain “answer” to God’s call. It is related to the functioning divine Logos into activity of human mind in the act of laughing or joy. The laughter/joy reveals the unity of divine and humane logos as living unity of the highest expression and understanding. This act is described by Philo as a re-

flection and perception of the poetry of God. Besides, Philo shows the development of an opposite, egoistic attitude of mind towards the divine Logos in terms of the fictional creativity of sophistry. Conceiving laughter as an initial expression of thought, which is at the border of thinking-utterance, intelligible-sensible, Philo provides his concept of correlation between the divine and human twofold logoi with dialectical integrity and living reality.

In general, the optimistic view of Philo on the disclosure of divine Logos within the united field of divine activity and human understanding, paves the way for Christian historicism, where the motives of revelation as expression and interpretation of Divine Logos in human language and historical perspective are linked with the experience of joy in God's presence.

ABBREVIATIONS OF PHILO'S WORKS

- Congr.* – *De congressu eruditionis gratia* — On the Preliminary Studies.
Migr. – *De migratione Abrahami* — The Migration of Abraham.
Mut. nom. – *De mutatione nominum* — On the Change of Names.
Opif. – *De opificio mundi* — On the Creation.
De plant. – *De plantatione Noe* — On Noah's Work as a Planter.
De praem. – *De praemiis atque poenis* — On Rewards and Punishments.
Det. – *Quod deterius potiori insidiari soleat* — The Worse attacks the Better
De fuga. – *De fuga et inventione* – On Flight and Finding
Somn. – *De somniis* — On Dreams.
Mos. – *De vita Moysis* — Moses.
Leg. alleg. – *Legum allegoriae* — Allegorical Interpretation.
Quis. rer. – *Quis rerum divinarum heres sit* — Who is the Heir.
Quaest. Ex. – *Quaestiones et Solutiones in Exodum* – Questions and Answers on Exodus.

REFERENCES

- Conybeare, C. (2013) "Sarah, Philo, and the Laugh Beyond Laughter," in *The Laughter of Sarah Biblical Interpretation, Contemporary Feminism, and the Concept of Delight*. New York: Palgrave Macmillan, 28–39.
 Destrée, P. Trivigno, F., eds. (2019) *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*. New York, NY: Oxford University Press.
 Dillon, J. M. (1996) *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
 Goodenough, E. R. (1969) *By Light, Light: the Mystic Gospel of Hellenistic Judaism*. Amsterdam: Philo Press.
 Goold, G.P., ed., Colson, F.H. and Whitaker, G.H., tr. (1929–1939) *Philo*. vols. 1–8. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Halliwell, S. (2008) *Greek Laughter: A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kamesar, A. (2004) "The *Logos Endiathetos* and the *Logos Prophorikos* in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the *Iliad*," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 44, 163–181.
- Marcus, R., ed., Page, T.E., tr. (1908) *Philo. Supplement II. Questions and Answers on Exodus*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Niehoff, M.R. (1995) "What is in a Name? Philo's Mystical Philosophy of Language," *Jewish Studies Quarterly* 2.3, 220–252.
- Pohlenz, M. (1965) *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa*. Hildesheim: Kleine Schriften.
- Robertson, D. (2006) "Mind and Language in Philo," *Journal of the History of Ideas* 67.3, 423–441.
- Robertson, D. (2008) *Word and Meaning in Ancient Alexandria Theories of Language from Philo to Plotinus*. Hampshire: Ashgate.
- Runia, D.T. (1988) "God and Man in Philo of Alexandria," *Journal of Theological Studies* 39, 48–75.
- Runia, D.T. (1986) *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.
- Schmidt, F. (2014) "The plain and laughter: the hermeneutical function of the sign in Philo of Alexandria," in Aitken, J.K. and Paget, J.C., ed. *The Jewish–Greek Tradition in Antiquity and The Byzantine Empire*. New York: Cambridge University Press, 188–199.
- Winston, D. (1991) "Aspects of Philo's Linguistic Theory," *The Studia Philonica Annual* 3, 109–125.
- Winston, D. (1985) *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- Wolfson, H. A. (1962) *Philo Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Vol. 1. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Svetlov, R. V. (2020) "Racional'naya teologiya: kazus Filona Aleksandrijskogo" *Voprosy teologii* 2.1, 65–74 (in Russian).
- Светлов, Р. В. (2020) "Рациональная теология: казус Филона Александрийского" *Вопросы теологии* 2.1, 65–74.

**TWO FIGURES IN THE DEAD SEA SCROLLS — MELCHIZEDEK IN
11QMELCHIZEDEK (11Q13) AND “SON OF GOD” IN THE “APOCRYPHON
OF DANIEL” (4Q246) — AS TWO ESCHATOLOGICAL SOTERIOLOGICAL
CONCEPTS**

IGOR TANTLEVSKIJ
St. Petersburg State University, Russia
tantigor@bk.ru

ABSTRACT. The article analyses and juxtaposes the images of the eschatological soteriological figures of Melchizedek in 11QMelchizedek (11Q13) and the “Son of God” in 4QApocryphon of Daniel (4Q246). Identifying the differences in the soteriological concepts reflected in 11Q13 and 4Q246, the author reaches the following main conclusions. God the Creator is transcendent to creation; Melchizedek is predominantly the spiritual head of the entire Universe (cf. also 4Q521, frag. 2, 2:1 of the “Messiah” of the Lord), who during the Eschaton will put an end to all the dark forces of creation led by Belial, atone for the sins of the worthy and retaliate against the sinful. As for the “Son of God” in 4Q246, his mission is mainly directed to earthly affairs, albeit on a global scale; he appears as a lay and military leader who comes at a critical moment to the aid of God’s people and is called to establish a just and righteous world order and in fact to become the sovereign of the united earthly kingdom. To a certain extent the image of the “Son of God” in 4Q246 may be compared with the personality of the eschatological “messenger who announces peace (שלום)” (Isa. 52:7), i.e. establishes socio-political welfare on earth (cf., e.g., 4Q246, frag. 2, 2:5–6), and who is identified in 11Q13 2:16, 18 with the figure of the “anointed”/“prince” mentioned in Dan. 9:25 (the lay Messiah). Melchizedek, on the other hand, appears in 11Q13 as a divine figure on a universal, not just global, scale—one could even say like a second “God” within the created universe. As for the “messenger of good who announces salvation, saying to Zion: your God reigns” (Isa. 52:7), referred to in 11Q13 2:18–24, this is probably the Teacher of Righteousness of the Qumran community (the priestly Messiah).

KEYWORDS: 11QMelchizedek (11Q13), 4QApocryphon of Daniel (4Q246), eschatology, soteriology, messianism, prophetism, the Qumran Community, the Teacher of Righteousness.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-41005; The research was funded by RFBR, project number 21-011-41005.

1. Concepts of the figure of Melchizedek as attested in the Hebrew Bible
and the Septuagint

I

The Hebrew Bible mentions Melchizedek only twice, in *Gen.*, chap. 14 and *Ps.* 110, but his figure has occupied a prominent place in Jewish (probably since the time of King David of Israel¹) and Christian messianic-eschatological concepts. The name Melchizedek (מֶלְכִי צְדָקָה) literally means “king of righteousness (justice)”/“righteous king”² (or: “(my) king — (god) צְדָקָה, *Zedeq* [lit. ‘righteousness’]”); the name of the Canaanite deity probably worshipped by the pre-Israelite population of Jerusalem as the patron of that city).

Gen. 14:18–20 tells us how the forefather Abram (Abraham), who participated in the defeat of the coalition of kings led by Chedorlaomer, king of Elam, was met by Melchizedek, “king of Shalem” (שָׁלֵם)³, *i.e.*, of Jerusalem⁴, and “a priest of God Most High (אֱלֹהֵי עֲלִיוֹן)”⁵, “the Creator (Lord) of heaven and earth” (*Gen.* 14:18–20), who brought him bread and wine and blessed him and God Most High. In *Ps.* 76:3 Shalem is mentioned in parallelism with Zion:

In Shalem is His Tabernacle,
and His Dwelling place in Zion.

It has been suggested that Shalem is the name of a Canaanite deity, which was also the name of the city; the first part of the full name of the city, Jerusalem, comes from the West Semitic word *yrh*, meaning “foundation” or “cornerstone”⁶.

The significant religious-theological aspect of the story is that Abraham, addressing the LORD, calls him “God Most High, the Creator of heaven and earth” (*Gen.* 14:22). It may be assumed that here is an echo of the tradition according to which Melchizedek was regarded by the Hebrews, especially by the Judahites, as a priest of Jerusalem who served the LORD Himself. This would later play a prominent role in shaping religious ideology under David, who made Jerusalem the capital of the kingdom of Israel, as is evident from the text of *Ps.* 110, which we will examine below. Let us also note that since Chedorlaomer is depicted in *Gen.*, chap. 14 as suzerain of the Promised Land,

¹ Cf.: Tantlevskij 2020, 264–286.

² Cf., e.g.: Josephus Flavius, *Bellum Judaicum* (further: *BJ*), VI, 438; *Heb.* 7:2.

³ Lit.: “complete”, “whole”, “peaceful”, “friendly”.

⁴ Cf.: *Ps.* 76:3; also: 1Q *Genesis Apocryphon* ar 22:13 and 14; Josephus, *BJ*, VI, 438; Idem, *Historiae Antiquitatis Judaicae* (further: *Antt.*), I, 180; VI, 67.

⁵ Lit.: “God exalted”; originally, perhaps, the name of a Canaanite deity, father of Shamaim (שָׁמַיִם; lit. “heaven”), grandfather of El (אֵל; lit. “god”), and great-grandfather of Shalem (שָׁלֵם; see: n. 3). See, e.g.: Mazar 2009, 23, n. 47.

⁶ Cf.: Mazar 2009, 23.

Abraham's military triumph probably symbolizes the patriarch's gaining rights over the country.

On the other hand, the fact that Abraham gave Melchizedek "a tenth of everything" (*i.e.*, of the spoils) could have been interpreted as his recognition of the latter's priority⁷. It is indicative that the story in *Gen.*, chap. 14, which probably contains non-Israelite material in its origin (as evidenced by the content, the characters mentioned, the terminology and style of this chapter, etc.⁸), probably dating back to the 18th century B.C.E.

In the time of King David, from the beginning of the first millennium B.C.E., a new ideology emerges in Israel (probably under Canaanite influence), according to which the king is endowed to a certain extent with elements of holiness and can perform priestly functions. This ideology is expressed explicitly in *Ps.* 110:

¹ ... The utterance of the LORD (יהוה) to my lord (אדני 'ādōnî):

"Sit down⁹ at My right hand,
until I make your enemies
your footstool."

² The LORD (יהוה) will send out of Zion
the rod of your strength:

"Rule in the midst of your enemies;

³ honour with you¹⁰

in the day of your power,
in the splendours of holiness.

From the womb of the dawn,

<like> the dew, I have begotten you (יְלִדְתִּיךָ; yəlīdītīkā)¹¹."

⁴ The LORD (יהוה) has sworn,
and will not repent:

"You (are) a Priest forever (כהן לעולם),
upon My word (על דברתי 'al dabbārtī¹²), (you are) Melchizedek".

⁵ My lord (אדני 'ādōnî; MT vocalization: 'Ādōnāy, the Lord. — *I. T.*) (is) at Your right hand:

⁷ Cf.: 1Q *Genesis Apocryphon* at 22:14–17.

⁸ Speiser 1963, 16, 99–109.

⁹ *Sc.* on the throne; cf., e.g.: *Pss.* 2:4; 9:8; 45:7; 61:8 ("May he abide (ישב; lit. 'sit'. — *I. T.*) forever before God!"); 102:13.

¹⁰ According to the Masoretic vocalization: "your people".

¹¹ Vocalization according to many Hebrew manuscripts and the Septuagint interpretation (ἐξέγεννησά σε); analogically: Origen (ὁ Ἐβραῖος), Syriac version; cf. also: *Pss.* 2:6–7(!), 2 and 12; 89:27–28. Standard Masoretic vocalization: yaldūtēkā.

¹² In connection with this hypothetical vocalization and interpretation let us note that in *Deut.* 33:3 the word דְּבַר־ה' dabbārōt (pl.; or sing.: dabbereṭ) is used to mean: "words (utterances)"/"word" of the LORD. Cf. also *Jer.* 5:13, where the term הדבר had-dibbēr (pl. in MHB.: דִּבְבָרוֹת dībbārōt) is used to mean "word" of the LORD (cf.: LXX ad loc.).

(NB: this vocalization of יְדֹנִי comes from the indication in verse 1 that the “lord” (יְדֹנִי *’ădōnî*, lit. “my lord”) of the Psalm’s author sits “at the right hand” of the LORD Himself¹³. — *I. T.*)

he will strike through kings in the day of his wrath;

⁶ he will judge among the heathen,

he will fill (the places) with the dead bodies,

he will shatter the heads (probably: “the chief men”. — *I. T.*) over many countries.

⁷ He will drink of the brook in the way:

therefore, he will lift up the head.

The phrase “you (are) a Priest forever, upon My word, (you are) Melchizedek,” attested in *Ps.* 110:4, probably reproduces an ancient Canaanite devotional formula referring to the king-priest of Jerusalem. The name “Melchizedek” here is more like a traditional title¹⁴ of the city’s lord; a variant form of this title was presumably “Adonizedek,” lit. “lord of righteousness” (cf.: *Josh.* 10:1, 3). In other words, it appears that “Melchizedek,” or a new Melchizedek, in *Ps.* 110, is *David himself* — the legitimate heir of the ancient kings of Jerusalem, claiming, like them, priestly functions.

Thus, proceeding from the texts of *Gen.* 14:18–20 and *Ps.* 110, the reader could assume that the priesthood of God Most High, Creator of heaven and earth, and royalty existed in Jerusalem originally. Melchizedek appears as a type of the eternal (and thus, in a certain sense, “returning”), righteous, God-begotten king-(high)priest — a prototype of David, or a new David — king-Davidite. It should be noted that *originally* the statement יָלִידְתִּיךָ *yālīdtīkā* (“I have begotten you”) in *Ps.* 110:3, as in *Ps.* 2:7, could imply that God has given the king (high)priestly functions. The author of this Psalm expects his “lord,” David, to be the one who “will strike through kings,” “judge,” *i.e.* rule, “among the heathen,” “shatter the chief men over many countries,” and thus “he will lift up the head” (*Ps.* 110:5–7). Indeed, David eventually seems to have succeeded in creating a kind of (mini-)empire with Jerusalem as its capital¹⁵.

II

But the authorship of Psalm 110 was subsequently attributed to David himself (which gave rise to its heading “A Psalm of David” [*Ps.* 110:1a]). Accordingly, the figure of the “lord” mentioned in *Ps.* 110:1 and 5, “sitting at the right hand of the LORD,” was no longer identified with this ancient king of Israel¹⁶, but was interpreted — at least in certain circles — as the trans-

¹³ Cf. also, e.g.: *Ps.* 80:18.

¹⁴ Cf.: Mazar 2009, 31f.; Tantlevskij 2020, 256–260.

¹⁵ Tantlevskij 2020, 83–134, 264–295.

¹⁶ Cf., e.g.: *Matt.* 22:42–45, *Mk.* 12:35–37, *Lk.* 20:41–44; *Acts* 2:34–35; cf. also: *I Cor.* 15:24–26; *Heb.* 1:13.

centent soteriological Priest and King “begotten” by God, who will be sent to earth to save the world in critical days for the Jews. This idea may have been especially widespread in some Jewish pious circles as a reaction to the severe persecutions of the orthodox Jews by the Seleucid Hellenists and Judaeian Hellenizers in the mid 160s B.C.E. and the unprecedented desecration of the Jerusalem Temple with the connivance of the high priest-Hellenizer Menelaus (171–162). But this concept may have spread (emerged?) a little earlier as well, after Antiochus IV Epiphanes had deposed and probably organized killing of the pious high priest Onias III in 175 B.C.E. (cf.: *Dan.* 8:10–11, 9:26, 11:22), who opposed the Hellenization of Judaea (see: *2 Macc.*, chap. 3–4), and appointed his brother, the zealous Hellenizer Jason (175–171), to this position; the latter, among other things, established a polis called “Antioch” within Jerusalem (*2 Macc.* 4:9), which probably caused a real shock in Judaeian society¹⁷.

This tradition of understanding *Ps.* 110:4b seems to reflect the interpretation of this passage in the Septuagint:

σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ
 “You are a Priest forever in the manner¹⁸ of Melchizedek”.

That is, in this interpretation of the Septuagint and in the translations that followed it, the letter י (“yod”) in דברתי was considered to have been an ancient genitive ending added to the word דברה (*cstr.* of דברה, *dibrāh* or **dabārāh* [*fem.* of *dābār*]; presumptive meaning: “manner”/“order”/“pattern”, ect.) to soften the transition in the poetic text. This tradition of interpreting *Ps.* 110:4b appears to be reflected in the Masoretic vocalization of the phrase על דברתי as *ʿal dibərāṯī* as well¹⁹.

Let us also note that the Septuagint interprets the Hebrew verse of *Ps.* 110:5a — אדני על ימינך — in this way:

Κύριος ἐκ δεξιῶν σου
 The Lord (is) at your right hand.

Thus, the Septuagint perceives and interprets the Hebrew term אדני here as *ʾĀdōnāy*, *i.e.* the Lord. This is how the Masoretes vocalized this term in *Ps.*

¹⁷ It is around this time that the “party” of the *Hasidim*, the “pious,” emerges in Judaea.

¹⁸ Or: “after the order/pattern of” (other possible interpretations of the phrase על דברתי: “by position/title of”; “because of”; “for the sake of”; “on account of”).

¹⁹ On the other hand, in the light of *Ps.* 110:4 one could conclude that the person designated in *Ps.* 110:1 as אדני *ʾādōnī* (here lit.: “my lord”) becomes a new Melchizedek. Or one could even, in fact, interpret this figure as an incarnate Melchizedek, at least symbolically. See further: Tantlevskij 2004.

110:5a²⁰. The secondary nature of this interpretation of אֲדֹנָי is revealed by the fact that in this case the king-priest finds himself on the *left side* of the Lord, contrary to the direct indication of *Ps.* 110:1 (“Sit down at My right hand...”), and also by the fact that this interpretation makes the description of the Lord’s actions in *Ps.* 110:5–7 too anthropomorphic (cf. especially *Ps.* 110:7: “He will drink of the brook in the way: therefore, he will lift up the head”).

2. Melchizedek in the Qumran Scrolls

Judging by the surviving Qumran fragments referring to Melchizedek, members of the Judaeen Qumran community (2nd century B.C.E. – 1st century C.E.) — apparently of the Essene trend²¹ — interpreted the passage of *Ps.* 110:4b as

“You (are) a Priest forever,
upon My word, (you are) Melchizedek.”

The Qumranites probably identified Melchizedek with אֲדֹנָי, *sc.* the lord, sitting at the right hand of YHWH, the LORD (*Ps.* 110:1, 5a), that is, according to their interpretation, ascended into heaven²².

In the Qumran manuscripts the figure of Melchizedek acquires the character of a transcendent soteriological figure of the eschatological period. In a highly fragmented copy of the Qumran work “Songs of the Sabbath Sacrifice, or the Angelic Liturgy” (*4Q401=4QShirShabb^b*), Melchizedek probably appears as the High Priest of the heavenly Temple (frag. 11, 3: “[Melchi]zedek, Priest (כֹּהֵן) in the Communi[ty of God (or: ‘gods’, *i.e.* the angels) . — *I. T.*)...”²³)

In the “Testament of ‘Amram” (*4Q544 = 4Q‘Amram^b ar*) it is he²⁴ who, in all probability, appears as the ruler of all that is bright (*i.e.*, the head of the sons of Light) and the antagonist of Melchiresha‘ (מֶלְכִי רֶשַׁע, *sc.* “king of

²⁰ In many Hebrew manuscripts the Tetragrammaton is written out here (cf. also the Targum: שְׂכִינְתָא דִּיהוָה).

²¹ See, e.g.: Tantlevskij, Svetlov 2014, 50–53; Idem 2016, 61–75; Idem, Gromova, Gromov 2021.

²² It is possible that a similar interpretation of *Ps.* 110:4b was held, perhaps, in the circles to which the teaching reflected in the Gnostic tractate “Melchizedek” (*Nag Hammadi*, IX, 1) goes back, as well as by members of the sect of Melchizedekians (Epiphanius of Salamis, *Panarion*, Heresy LV).

²³ See, e.g.: Newsom 1985, 37, 133–134; DJD XI 1998, 205. C. A. Newsom (1985, 143f.) reconstructs the name “[Mel]chizedek” in *4Q401*, frag. 22, 3 as well.

²⁴ The name Melchizedek itself has not been preserved in the Qumran fragments of *4Q‘Amram* hitherto discovered.

wickedness”); the latter “rules over all darkness” and is probably identical with Belial²⁵ (2:10–11, 13–14).

In the second column of the Qumran text, conventionally called “Midrash Melchizedek” (11Q13 = 11QMelchizedek)²⁶, the following fragments on the figure of Melchizedek are preserved:

¹ [...] ... [...] ² [...] And as for what he said: “In [this] year of jubilee, [you shall return, each one, to his respective property” (*Lev. 25:13*), concerning it he said: “Th]is is ³ [the manner of the release:] every creditor shall release what he lent [to his neighbour. He shall not coerce his neighbour or his brother, for it has been proclaimed] a release ⁴ for G[od (לא[ל])]” (*Deut. 15:2*). Its interpretation] for the last days (לאחרית הימים) refers to “the captives” (השבויים) (*Isa. 61:1*), who [...] and whose ⁵ teachers (מורייהמה) have been hidden and kept secret, and from the inheritance of Melchizedek (ומנהלת מלכי צדק), fo[r...] ... and they are the inherit[ance of Melchize]dek, who ⁶ will make them return to themselves (ישיבמה אליהמה). And “liberty” will be “proclaimed” (*Isa. 61:1*)²⁷ for them²⁸ (וקרא להמה דרור), to free them from [the debt of] all their iniquities (עוונותיהמה). And this [wil]l [happen] ⁷ in the first week of the jubilee which follows the ni[ne] jubilees. And the D[ay of Aton]ement is the e[nd of] the tenth [ju]bilee ⁸ in which atonement shall be made (לכפר בו) for all the sons of [Light and] for the men [of] the lot of Mel[chi]zedek (גורל מלכי צדק). [...] ... over [the]m [...] accor[ding to] a[ll] their [wor]ks, for ⁹ it is the (appointed) time for the “year of grace” (*Isa. 61:2*) of Melchizedek (לשנת הרצון למלכי צדק), and of [his] arm[ies, the nat]ion of the holy ones of God, of the rule of judgment, as is written ¹⁰ about him in the songs of David, who said: “*Ēlōhīm* (אלוהים) will [st]and in the assem[bly of God (אל)] in the midst of the gods (אלוהים) he judges” (*Ps. 82:1*). And about him he sai[d: «And] above [it,] ¹¹ to the heights, return: God (אל) will judge the peoples» (*Ps. 7:8-9*). As for what he sai[d: “How long will you] judge unjustly and show partia[lity] to the wicked? [*Se]lah*” (*Ps. 82:2*).¹² Its interpretation concerns Belial and the spirits of his lot, wh[os]e [...] turn[ing aside] from the commandments of God (אל) to [commit evil.] ¹³ But, Melchizedek will carry out the vengeance of Go[d’s] judgments ([ל]משפטי א[ל]), [and on that day he will fr]e[e them from the hand of] Belial and from the hand of all the sp[irit]s of his lot.] ¹⁴ To his aid (shall come) all the gods (אלי) of [justice²⁹; and h]e is the one w[ho] [...] all the sons of God (אל), and [...] ¹⁵ This [...] is the day of [peace about whi]ch he said [...] through Isa[iah] the prophet, who said: [“How] beautiful ¹⁶ upon the mountains are the feet [of] the messen[ger who] announces peace, the mess[enger of good who announces salvati]on, [sa]ying to

²⁵ Cf.: frags. 2, 2–3; 11Q *Melch* 2:13–14; also: 4Q280, frag. 1 and 4Q286, frag. 7, col. 2.

²⁶ Some scholars date the manuscript palaeographically to 75–50 B.C.E. (See, e.g.: Milik 1972, 97; Puech 1987, 507f.; DJD XXIII 1998, 223). Cf.: Kobelski 1981, p. 3; the second half of the 1st century B.C.E. See further, e.g.: Kusio 2020, 108f.

²⁷ Cf. also: *Lev. 25:10*.

²⁸ *I.e.*, for “the captives”.

²⁹ Cf.: *Isa. 61:3*.

Zion: your God (אלוהיך) [reigns]” (*Isa.* 52:7).¹⁷ Its interpretation: “The mountains” [are] the prophet[s ...] ... [...] for all ... [...]”¹⁸ And “the messenger” i[s] the anointed of the spir[it]³⁰ as Dan[iel] said [about him (והמבשר הו[א]ה [משיח הרו[ח]ה] כאשר אמר דנ[יאל עליון]): “Until an anointed, a prince, it is seven weeks” (*Dan.* 9:25). And the “messenger of]”¹⁹ good who announ[ces salvation]” is the one about whom it is written: [“To proclaim the year of grace of God and³¹ the day of vengeance of our God (לאלוהינו);]”³² ²⁰ to comfo[rt] <all> the [afflicted]” (*Isa.* 61:2). Its interpretation:] to instruct them (ל[ה]שכילמה)³³ in all (appointed) times of the wo[rld ...]”²¹ in truth... [...] ... [...]”²² [...] has turned away from Belial and will re[turn ...] ... [...]”²³ [...] in the judgment[s of] God (אל), as is written about him: [“Saying to Zi]on: your God (אלוהיך) reigns” (*Isa.* 52:7). [“Zi]on» i[s]”²⁴ [the congregation of all the sons of justice, those] who establish the covenant, those who avoid walking [on the pa]th of the people. And “your God” (ואל[ו]היך) is²⁵ [...] Melchizedek, who will fr[e]e them from the ha[nd] of Belial. And as for what he said: “You shall blow the hor[n in] all the [l]and...” (*Lev.* 25:9)...³⁴

So, Melchizedek appears in *11QMelch* as the head of angels and angel-like beings. His appearance on earth was expected by the end of the “tenth jubilee” — the last one before the coming of the End of Days. (It seems that this reckoning started from the time of the destruction of Jerusalem by the Babylonian king Nebuchadnezzar in 587/586 B.C.E.³⁵) Melchizedek’s descent to earth was associated in particular with “the atonement of all the sons of [Light and] the me[n of the l]ot of [Melchi]zedek”³⁶ (2:7–8)³⁷ and carry-

³⁰ Cf.: *Isa.* 61:1.

³¹ In *4QIsa^b*, *MT*, *LXX* this conjunction is present; in *1QIsa^a* and *LXX^{ms}* it is absent.

³² The suggested reconstruction of line 19 directly correlates with the ending of the *Isa.* 61:2 quotation at the beginning of line 20: “to comfo[rt] <all> the [afflicted]”. Since *Isa.* 61:2 refers to God’s “year of grace” and “the day of vengeance,” the proposed restoration of the text correlates well in meaning with its Qumran interpretation, which involves “instructing” members of the congregation “in all (appointed) times of the wo[rld].” The total number of characters and intervals between words in this reconstruction turns out to be 69 or 70; this figure for the other reconstructed lines of the second column is 69–74.

³³ More precisely: “to make them listen to reason”.

³⁴ This text is quoted from García Martínez, Tigchelaar (eds.) 1999, 1206–1209 with some changes and additions.

³⁵ Cf., e.g.: *CD-A* 1:5–11; *Pseudo-Moses Apocalypse^c* (4Q390), fr. 1, 7–8. Cf. also: *Dan.* 9:24–27. The dates of the coming of the End of Days seem to have been postponed several times thereafter (cf., e.g.: *1QpHab* 7:5–14). (On some key aspects of evolution of the Qumran messianic chronology see, e.g.: Tantlevskij 1995, 13–16, 31–39; Idem 1997, 329–339.)

³⁶ Cf.: *CD-A* 14:19; *4QApocryphon of Levi^b* (?) ar (4Q541), frag. 9, 1:2.

³⁷ Cf. *Isa.* 19:20 in the Qumran version of *1QIsa^a*: “He will send them a savior, and he will come down (from heaven? — *I. T.*) and will rescue them”.

ing out of “Go[d’s] judgments” over the wicked, Belial and his spirits (2:11–14, 23, 25; cf: 2:9–11). This great act of the heavenly High Priest and *eo nomine* the Righteous King (*i.e.* the celestial Priestly and Lay Ruler) was expected to take place in the D[ay of Aton]ement — at “the e[nd of] the tenth [ju]bilee” (2:7–11). How different from Melchizedek the Hasmonaeian rulers of Judaea — the “wicked” high priests³⁸ of Jerusalem Temple — seemed to the Qumranites!

The author of the *11QMelchizedek* appears to have interpreted the prophecy of *Isa. 52:7* as predicting the coming of *two* “messengers”: the “messenger who announces peace (welfare)” and the “messenger of good who announces salvation, saying to Zion: your God (אלוהים) reigns” — with the term אלוהים (lit. “God”) conceivably implicitly referring to Melchizedek, who exercises *divine* functions with respect to salvation and retribution. The “messenger who announces peace (שלום)”, *sc.* socio-political welfare, — called by the author of *11QMelch* the “anointed of the spirit”³⁹ and identified with the figure of the “anointed”/ “prince” mentioned in Daniel⁴⁰ 9:25 — is in all probability the eschatological lay Messiah (perhaps a Davidite). But the “messenger of good who announces salvation” is probably the Teacher of Righteousness of the Qumran community (= the priestly Messiah; cf. below), whose appearance was also foretold, according to the Qumran teaching, in *Isa. 52:7* as well as in *Isa. 61:2*. It was the Teacher of Righteousness who became the primary “Instructor” (המשכיל)⁴¹ of the members of the congregation and their “messenger”⁴² at the dawn of Qumran, so it is not surprising that in interpreting these passages from Isaiah in relation to the Qumran leader it is said that he appeared “to instruct them (להשכילם) in all (appointed) times of the wo[rld ...] in truth ... has turned away from Belial and will re[turn ...] ...

³⁸ See, e.g.: Tantlevskij 1995.

³⁹ Cf. *Isa. 61:1a*: “The Spirit of the Lord GOD is upon me, because He has anointed me...” According to *Lk. 4:16–21*, Jesus quoted the words of *Isa. 61:1–2* in relation to himself. (Cf. also: *Lk. 6:20–21*.)

⁴⁰ Daniel (Heb. *dāniyyē’l*) was considered a prophet (הנביא) in Qumran (*4QFlor* 2:4–4a). The name of Daniel, a sage and righteous man of antiquity, is mentioned in *Ezek. 14:14, 20, 28:3* (Masoretic vocalization: *dāniē’l*), as well as in Ugaritic texts.

⁴¹ Cf., e.g., the *Thanksgiving Hymn of the Teacher 1QH^a* 20:11–12: “And I, Instructor (משכיל), have known You, my God, through the spirit which You gave in me, and I have listened loyally to Your wonderful secret through Your Holy Spirit”. Cf. also, e.g.: *IQS* 3:13–4:26, 9:12–16, 21; *IQSb* 1:1, 3:22, 5:20, *4QSongs of the Sage*^{a-b} (4Q510–511), *IQM* 10:10, etc.

⁴² Cf., e.g., the *Thanksgiving Hymn of the Teacher 1QH^a* 23(top):12–14: “You have opened... the sp[rin]g of Your truth to the creature whom You have supported with Your power, to [be,] according to Your truth, a messenger (מבשר) [...] of Your goodness (טובה), ‘to proclaim to the poor’ (לבשר עניים; *Isa. 61:1*) the abundance of Your compassion”. Cf. also, e.g.: *1QH^a* 12:5–6, 27–29.

in the judgment[s] of God (אל), as is written about him: [‘Saying to Zi]on: your God (אלוהיך) reigns’ (*Isa.* 52:7). [‘Zi]on’ i[s the congregation of all the sons of justice, those] who establish the covenant, those who avoid walking [on the pa]th of the people”⁴³ (2:20–24), *i.e.* the Qumran community. Since it is with the “messenger of good who announces salvation” that the prophecy of *Isa.* 61:2 correlates in *11QMelch*, it is highly probable that the prophecy of *Isa.* 61:1 about the messenger whom the Lord sent “to proclaim to captives liberty” also refers to the Teacher of Righteousness in this Qumran work: “And ‘liberty’ will be ‘proclaimed’ (*Isa.* 61:1) for them (*i.e.* ‘the captives’; *Isa.* 61:1, *11QMelch* 2:4. — *I. T.*), to free them from [the debt of] all their iniquities. And this [wil]l [happen] in the first week of the jubilee which follows the ni[ne] jubilees” (*11QMelch* 2:5–7). The Teacher of Righteousness (מורה (ה) צדק) was supposedly originally one of those “hidden” and “secret” “teachers” (מורים) (*11QMelch* 2:4–5) who were persecuted by the Hellenizers in *ca.* 175–164 B.C.E. and who are designated in *Dan.* 11:33, 35; 12:3, 10 as המשכלים, *i.e.* “the instructors (in wisdom)” (or: “the masters (in charge of teaching),” “the wise (teachers),” “sages”, etc.). Based on the data of some chronologies correlating with *Dan.* 9:24–27, which are attested in Josephus Flavius (*Antt.* XIII, 301; also: *Antt.* XII, 322; *BJ* I, 70)⁴⁴, it may be assumed that the “first week (heptad)”, *i.e.* seven years, of the “tenth jubilee” corresponds to the years of ruling of the Hasmonaean high priests Jonathan (152–142) and Simon (142–134) — when in all probability the Qumran community was founded. On the other hand, it seems that we cannot exclude the possibility that the “first week” of the “tenth jubilee” mentioned in *11QMelch* 2:7 corresponds to the period of *Intersacerdotium* in Judaea (*Antt.* XX, 237; *cf.*: XIII, 46) — 159–152 B.C.E. Let us note that at this time, as some scholars believe, the Teacher of Righteousness, a priest of the Zadokite lineage, may have been “a major priest in the Temple (perhaps serving during the Interregnum as the High Priest), and led a group of priests from the Temple to Qumran around 150 B.C.E.”⁴⁵

The following aspect attracts particular attention in the analysis of the *11QMelchizedek*. Judging from the context, a number of Biblical passages quoted in this work, in which God is the subject of action, are interpreted as referring to Melchizedek and correlate with his functions. It is noteworthy that the term אל 'Ēl correlates with God Himself in the interpreted Biblical

⁴³ Cf. the *Halakhic Letter*^d (4Q397 = 4QMMT^d), frags. 14–21, 7–8: “[... We have segregated ourselves from the multitude of the peop[le... and] from mingling in these affairs, and from associating wi[th them] in these things.” Cf. also: *IQS* 5:1–2, 10–11; *CD-A* 6:14–15, 8:8, 16; *CD-B* 19:17, 29.

⁴⁴ Cf. also: Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica*, VIII, 2, 87–88. See further, e.g.: Tantlevskij 1997, 329–339.

⁴⁵ Tantlevskij 1995, 15, n. 56. See in more detail, for example: Charlesworth (ed.) 1990, 76–89.

passages⁴⁶, and the term אֱלֹהִים *’Ēlôhîm* refers to Melchizedek⁴⁷, including, probably, the phrase “your God (אֱלֹהֵיךָ) reigns (*Isa. 52:7*).” This terminological differentiation, however, is not quite accentuated, so that the reader may relate the actions of אֵל to the mission of Melchizedek as well⁴⁸. The latter assumption is indirectly supported by the fact that in the quotations from *Deut. 15:2* and *Ps. 7:9*, the Tetragrammaton is substituted for the term אֵל *’Ēl*. In any case such a substitution was probably intended to bring the “statuses” of the functions of אֵל *’Ēl* and אֱלֹהִים *’Ēlôhîm* closer together. As a parallel, let us note that the author of the Qumran “Messianic Apocalypse” (*4Q521*) predicting on the basis of a number of relevant Bible passages the soteriological mission of the eschatological “Messiah” (מְשִׁיחַ) — whom “[the heav]ens and the earth will listen to” (frag. 2, 2:1) and who, in particular, “will honour the pious upon the throne of an ‘eternal Kingdom’⁴⁹” (*ibid.*, 2:7), “make the dead live (מַחְיֵם יְחִיָּה)”, and “proclaim (good) to the poor (עֲנוּיִם יְבֹשֶׁר)” (*Isa. 61:1*)⁵⁰ (*ibid.*, 2:12), — refers specifically to the acts of אֲדֹנָי, the Lord, on earth: This gives an impression that here the Messiah is implicitly identified with אֲדֹנָי, the Lord, as far as His earthly eschatological soteriological mission is concerned.

In this connection let us also note the expression “the (appointed) time for the ‘year of grace’ (*Isa. 61:2*) of Melchizedek (לְשַׁנַּת הַרְצוֹן לְמַלְכֵי צְדָק)” (*11QMelch 2:9*), originating probably from the influence of *Isa. 61:2*: “To proclaim the year of grace (שְׁנַת הַרְצוֹן) of the LORD...” Along with the commonly used Qumran expression “the lot of God” (גֹּרֶל אֵל)⁵¹, the notion “the lot of Mel[chi]zedek (גֹּרֶל מֶלְכֵי צְדָק)” appears in *11QMelch 2:8*. The expression “the inheritance of Melchizedek (נַחֲלַת מֶלְכֵי צְדָק)” (*11QMelch 2:5*) perhaps in some way correlated by the Qumranites with the Biblical concepts of “the inheritance of the LORD” and the “inheritance of God”. Thus, in Qumran the figure of Melchizedek was deified and he himself was most probably regarded as the person who/through whom the certain functions of God in relation to the world — including the heavenly world He created — are realized.

3. The “Son of God” in the “Apocryphon of Daniel” (*4Q246*)

The work, conventionally referred to as the “Apocryphon of Daniel” (*4Q246*), or “Pseudo-Daniel” (*4QpsDan^d ar*)⁵², was probably composed out-

⁴⁶ Cf., e.g., the remark of the first publisher of the text: Woude 1965, 367f.

⁴⁷ With one exception, when this term correlates with the angels (2:10).

⁴⁸ Perhaps with the exception of *11QMelch 2:10*.

⁴⁹ Cf., e.g.: *Dan. 7:14*; see also the next paragraph.

⁵⁰ In *Isa. 61:1*: לְבַשׂר עֲנוּיִם

⁵¹ See, e.g.: *IQS 2:2*; *IQM 13:5*, 15:1, 17:7.

⁵² The surviving fragment is paleographically dated to the end of the first century B.C.E. (See, e.g.: Justnes 2009, 31; Segal 2014, 290; Kusio 2020, 101 and n. 359).

side the Qumran community, but the Qumranites undoubtedly regarded it as visionary, if not prophetic⁵³. This text, written in Aramaic, is essentially a kind of interpretation of Daniel⁵⁴ 7:13–14:

“¹³ I (*sc.* Daniel. — *I. T.*) saw in the night visions,
and, behold, (One) like a son of man (כְּבֶר אִנְשׁ) was coming
with the clouds of heaven,
and came to the Ancient of Days^{55, 56},
and they brought him near before Him.

¹⁴ And there was given him dominion, and glory, and a kingdom,
that all peoples, nations, and languages, should serve him (יִפְלְחוּן):
his dominion (is) an everlasting dominion (שְׁלֹטְנָה שְׁלֹטֵן עַלְמִים), which shall not pass
away,
and his kingdom (that) which shall not be destroyed⁵⁷”.

The eschatological king of the world in the Aramaic text⁵⁸ of *Dan.* 7:13–14 is probably identical with the transcendent figure in the Hebrew portion of the Book of Daniel, called as “Man / One who looked like a son⁵⁹ of

Regarding the discussion of the time of origin of this text (a part of probably much extensive work) see, e.g.: Justnes 2009, 167–178.

⁵³ Cf.: n. 40.

⁵⁴ The Masoretic text of the Book of Daniel acquired its modern form by the end of 165 to early 164 B.C.E. in Judaea. See, e.g.: Hartman, Di Lella 1978, 14; cf.: Seow 2003, 7. It is accepted, however, that the verses of *Dan.* 12:11 and 12:12, as well as the prayer in *Dan.* 9:4–20 may have been added later (but probably no later than the spring of 163 B.C.E.; cf.: Seow 2003, 7–9).

⁵⁵ In *Dan.* 4:31 and 12:7, the Most High is named as “One Who lives forever”.

⁵⁶ While the original text of Daniel points to the likeness of a transcendent and pre-existent world king to man, the author of the so-called Old Greek translation of this work is apparently seeking to emphasize the *dual* nature of this figure in his interpretation of the passage *Dan.* 7:13:

...and behold, on the clouds of heaven,
as if (ὥς) a Son of man were coming,
and as if (ὥς) Ancient of Days were approaching...

On the reading “...and as if (ὥς) Ancient of Days were approaching” see, e.g.: Bruce 1977, 25; Lust 1978, 63; Bogaert 1984, 206. Cf., however: McLay 1994, 56f.; Reynolds 2008, 94–103. In Theodotion’s version: ἕως, here: “up to”.

⁵⁷ Cf. *Dan.* 4:31 of the kingdom of the Most High: “His dominion is an everlasting dominion, and His kingdom (lasts) to all generations”; cf. also: *Dan.* 2:44.

⁵⁸ *Dan.* 2:4b–7:28 contains material in Aramaic; the rest of the book is in Hebrew.

⁵⁹ Var.: “sons”.

man⁶⁰” (*Dan.*, chaps. 10–12) and “One like a man in appearance” (*Dan.* 8:15–16)^{61 62}.

The following words in the “Apocryphon of Daniel” (4Q246) fragment are preserved (1:6–2:9):

1 ¹ “[up]on him rested;
he fell down before the throne
² [... k]ing [since?] forever;
Wrath is coming⁶³ and changed ³ [...]’ ... your (*sc.* Daniel. — *I. T.*) vision,
and all will come upon the world.
⁴ [... w]ars; trouble will come upon the earth ⁵ [...]
and great slaughter in the provinces.
⁶ ... king of Assyria [and E]gypt ⁷ [...]
and will be great (רב) over the earth [...
⁸ ...] they [will d]o,
and all will serve [him...
⁹ And he] will be called [... G]reat [God]⁶⁴ (אֵל רַבָּא בְּאֵל)⁶⁵,
and he will be designated by His name (וּבְשֵׁמָה יִתְכַנֶּה)⁶⁷;
2 ¹ he will be called Son of God (בְּרֵה דִּי אֵל)
and they will call him Son of the Most High (בְּרַ עֲלִיּוֹן)⁶⁸.

⁶⁰ Most manuscripts of the Masoretic text in *Dan.* 10:16.

⁶¹ In *Dan.* 10:5–6, 16, we possibly meet with an allusion to *Ezek.* 1:26–28, 8:2–3; cf. also: *Rev.*, chaps. 4–5.

⁶² The texts of *Dan.* 10:5 and 12:6–7 states that this Man “was clothed in (white) linen (*baddîm*)”. This image probably correlates with the angelic figure of “the man clothed in (white) linen (*hab-baddîm*)” in *Ezek.*, chaps. 9–10, who, at God’s command, acts as intercessor for people “who mourn” “for all abominations” and exacts vengeance on others. Note in this connection that, according to the priestly materials of the Pentateuch (*Ex.* 28:42, 39:28; *Lev.* 6:10, 16:4, 23, 32), the Israelite-Judahite high priest and priests wore white linen robes — “holy garments” (*Lev.* 16:32).

According to *Dan.* 10:5, the Man’s “waist was girded with (a belt of) pure gold of Uphaz”. According to *Ex.* 28:8, 39:5, the high priest’s ephod belt — which he wore during ceremonies over his chiton, and which was probably secured by a belt and two binding frames — was made of gold. It is possible that these details suggest that the kingly Man was also thought of by the writer of the Book of Daniel as the heavenly High Priest.

⁶³ On the translation see, e.g.: Ferda 2014, 152; Kusio 2020, 103.

⁶⁴ Cf., e.g.: *Ps.* 76:2.

⁶⁵ Cf. 4Q246 2:7: אֵל רַבָּא בְּאֵלִיהָ. Cf. also: *Dan.* 2:45.

⁶⁶ The reconstruction “[... and he] will be called... [of G]reat [God]” seems to be less likely (cf. the next phrase).

⁶⁷ Cf.: 4QVisions of 'Amram^a ar (4Q543), frag. 3, 1; 4QVisions of 'Amram^c ar (4Q545), frag. 1, 1:17–18; 4Q374, frag. 2, 2:6.

⁶⁸ Cf. the text of Gabriel’s Annunciation as recorded in *Lk.* 1:32–35; also: *Mk.* 5:7 and *Lk.* 8:28; cf. further: the apocryphal *Protogospel of Jacob*, XI.

Like the comets (or: ‘sparks’. — *I. T.*)² of a vision,
 so will their kingdom (*sc.* the kingdom of the heathen enemies of Israel. — *I. T.*) be;
 they will rule (several) year[s] over³ the earth
 and trample upon everything;
 nation will crush another nation,
 and province (another) provin[ce] —
⁴ *vacat* until he arises with God⁶⁹ (or: ‘until the people of God arises’. — *I. T.*),
 and makes everyone rest from the sword.
⁵ His kingdom (will be) an eternal kingdom (מלכות עולם)
 and all his paths in righteousness (בקשט).
 He will jud[ge]⁶ the earth with righteousness (בקשט)⁷⁰,
 and all will make peace (שלם).
 The sword will cease in the earth,
⁷ and all the provinces (or: ‘nations’⁷¹. — *I. T.*) will worship him (יסגדון)⁷².
 The Great God (is/will be) in his strength⁷³ (אל רבא באילה)⁷⁴ —
⁸ He (Himself) will wage war for him (הוא יעבד ליה קרב)⁷⁵.
 He will place the peoples in his hand,
 All of them⁹ He will cast before him.
 His dominion (will be) an everlasting dominion (שלטנה שלטן עולם).
 And all the abysses...⁷⁶.

The designation of the eschatological soteriological figure as the “Son of God” may go back to *Dan.* 3:25:

“Lo, I (Nebuchadnezzar) see four men loose, walking in the midst of the fire, and they have no hurt; and the appearance of the fourth is like a son of God (בר עליון)”.

In *Dan.* 3:28 King Nebuchadnezzar of Babylon refers to the “son of God” as “His messenger (‘angel’; מלאכה),” but the author of the “Apocryphon of

⁶⁹ In connection with this translation of the phrase cf.: *4Q246* 2:7–9; cf. also: *4QpIs^a* = *4Q161*, frags. 8–10, 3:18–22.

⁷⁰ Cf.: *Dan.* 7:9–12; *4Q Book of Giants^b* ar (= *4Q530*), frag. 2. Cf. also: *Joel* 4:12.

⁷¹ Kusio 2020, 103.

⁷² Cf.: *4QTime of Righteousness (4Q215a)*, frag. 1, 2:7–8.

⁷³ Cf., e.g.: Knibb (1995, 176): “The great God will be his strength”; García Martínez and Tigchelaar (1999, 495): “The great God is his strength”; Kusio (2020, 103): “the Great God will be his [or: their] aid”.

⁷⁴ Cf.: *Ps.* 22:1–2, 20.

⁷⁵ Cf.: Kusio 2020, 103.

⁷⁶ For summaries of opinions concerning the identification of the figure of the “Son of God” see, e.g.: Justnes 2009, 29–178; Ferda 2014, 150–75; Segal 2014, 289–312; Kusio 2020, 101–108. The present author has suggested a possible identification of the “Son of God” in *4Q246* with Melchizedek (*redivivus*) (see, e.g.: Tantlevskij 2004, 36 f.).

Daniel” (4Q246) may well have identified this figure with the “Man / One like a son of man” of the Book of Daniel.

The phrase of 4Q246 1:9 “and he] will be called [... G]reat [God] (אל[ר בא]; reconstructed on the basis of 2:7: אל רבא. — *I. T.*), and he will be designated by *His name* (ובשמה יתכנה — italics are ours)” implies that the Messianic figure will be called “God” (אל)⁷⁷ or “the Lord” (אדני). Thus, in 4Q246 1:9–2:1 we meet with a parallelism: “he will be designated by the name of God—he will be called Son of God”⁷⁸.

The author of the “Apocryphon of Daniel”, unlike the author of the Book of Daniel, emphasizes that the eschatological King is rather an *earthly* person who has attained *divine* dignity and veneration — he will be “called,” that is, *recognized* as a “Son of God”^{79, 80}.

The phrase of the “Apocryphon of Daniel” 2:6 “and all the provinces will worship (יסגדון) him” implies that the “Son of God” will be the object of worship of all peoples of the earth. In this connection it seems plausible that it is the “Son of God” that the passage “[...] the king of Assyria (*sc.* Syria. — *I. T.*) [and E]gypt [...] he will be great over the earth [...] they will do, and all will serve [him...]” (4Q246 1:6–8) can have to do with. As a result of the victorious war, the kingly “Son of God” could become, according to the author of the “Apocryphon of Daniel”, the king of both Syria and Egypt. The kingdoms of the Seleucids and the Ptolemies coexisted at the end of the 4th – the first half of the 1st centuries B.C.E., but “the king of Assyria and Egypt” was not known to Hellenistic history. In 169–168 B.C.E., Antiochus IV Epiphanes (*i.e.* “manifested” [as a god]; cf., e.g.: *Dan.* 8:10–12⁸¹) almost conquered Egypt for a short time⁸², but eventually he failed (cf., e.g.: *Dan.*

⁷⁷ Cf., e.g., *Ex.* 22:27; *Is.* 9:5; *Pss.* 2:6–7, 45:7–8, 82:1, 6, 89:27–28, 110:3 about the ideal righteous King. (Cf. further, e.g.: 2 *Kgs.* 7:14–1 = 2 *Chr.* 17:13; the Qumran passages *IQSa* 2:11–12; *4QFlor* 1:9–13; *4Q369*; cf. also: *4Q534*, frag. 1, 1:10–11).

⁷⁸ As a parallel one can point out *Jn.* 20:28, where the resurrected Jesus is called ὁ κύριος, the Lord, and ὁ θεός, God, and *Jn.* 20:31, where he is designated ὁ Χριστός, the Christ, and ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, the Son of God (cf. also: *Jn.* 10:33–38).

⁷⁹ Cf., e.g.: *Wis. Sol.* 2:13, 18 (cf. also: verse 16), where the author speaks of a “righteous man” who calls himself a “son of the Lord,” a “son of God” (cf. also: 5:5).

⁸⁰ As a parallel development of the concept of the world’s King of the “human” origin one can point out, e.g., *Num.* 24:7 in the Septuagint version, as well as the passages of Philo’s treatises “On the Life of Moses”, I, 289, and “On Rewards and Punishments”, 93–97, 165. (Cf., e.g.: Borgen 1997, 271, 276; Hengel 2007, 51–56.)

⁸¹ Cf. also: *4Q248 Acts of a Greek King in Egypt and Jerusalem.*

⁸² If the formal acceptance of the title of Pharaoh by Antiochus IV Epiphanes in Memphis took place in reality (according to: Porphyry apud Jerome, *De Antichristo in Daniele* (11.21) [IV], 62–65; cf. e.g.: Lorein 2003, 152f.), it is unlikely that the

11:25–30); as to the real *Son of God* — from the “Apocryphon of Daniel”’s author point of view — he would subjugate both Syria and Egypt actually. Note in this connection that according to the Qumran “Scroll of War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness” (*IQM* 1:2, 4), military defeat of the hosts of the “Kittim of Assyria” (the Seleucid kingdom) and the “Kittim in Egypt” (probably the Ptolemaic Egypt), headed by their “kings” (מלכים)⁸³, was one of the very first aims of the light forces of Israel under the head of the Messiah-Prince (*IQM* 5:1)^{84, 85}.

4. Conclusion

Apart from the parallels in the images of the *divine* eschatological soteriological figures of Melchizedek in *11QMelch* and the “Son of God” in *4Q246*, there are also significant differences between them, central of which, judging from the extant fragments, are the following. God the Creator is transcendent to creation; Melchizedek is predominantly the *spiritual* head of *the entire universe*, who during the Eschaton will put an end to all the dark forces of creation led by Belial, atone for the sins of the worthy and retaliate against the sinful. (Cf. the image of the Lord’s “Messiah” in *4Q521*, frag. 2, 2:1, “whom [the heav]ens and the earth will listen to”, *i.e.* the whole universe.)

As for the “Son of God” in *4Q246*, his mission is mainly directed to *earthly* affairs, albeit on a global scale; he appears as a *lay* and *military* leader who comes at a critical moment to the aid of God’s people and is called to establish a just and righteous world order and in fact to become the ruler of the united earthly kingdom. (Cf., *e.g.*, *4Q246*, frag. 2, 2:5–6: “He will jud[ge] (here probably: ‘rule’, ‘govern’. — *I. T.*) the earth with righteousness (בְּקִשָּׁה) and all will make peace (שָׁלוֹם).”) To a certain extent the image of “Son of God” in *4Q246* may be compared with the personality of the eschatological “messenger who announces peace (שָׁלוֹם)” (*Isa.* 52:7), *i.e.* establishes socio-political welfare on earth, and who is identified in *11QMelch* 2:16, 18 with the figure of the “anointed”/ “prince” mentioned in *Dan.* 9:25. Melchizedek, on the other hand, appears in *11QMelch* as a divine figure on a universal, not just global, scale—one could even say, like a second “God” within the created universe.

news of this staged event was widely disseminated, much less was it perceived legally.

⁸³ See, *e.g.*: *IQM* 15:2; *4Q247* (= *4QApocWeeks?*), frag. 1, 6.

⁸⁴ Cf. also the texts *4Q285*, frags. 4–5, *4Q14*, frag.1, and the Qumran Commentary on Isaiah *4QpIsa^a* (= *4Q161*).

⁸⁵ Many scholars, however, identify the “Kittim” of the Qumran manuscripts with the Romans. In our opinion, in different Qumran texts the name “Kittim” most likely refers to two different peoples — Macedonians/Greeks (in the earlier works) and Romans (in the later ones). (See, *e.g.*: Tantlevskij 1995, 19–21, n. 24.)

REFERENCES

- Bogaert, P.M. (1984) “Relecture et refonte historicisantes du Uvre de Daniel attestés par la première version Grecque (Papyrus 967)”, *Etudes sur le Judaïsme Hellénistique*, éd. par R. Kuntzmann et J. Schlosser. Paris: Les Editions du CERF, 197–224.
- Borgen, P. (1997) *Philo of Alexandria: An Exegete for His Time*. Leiden: Brill.
- Bruce, F.F. (1977) “The Oldest Greek Version of Daniel”, *Outtestamentische Studiën*, 20, 22–40.
- Charlesworth, J. H. (ed.) (1990) *John and the Dead Sea Scrolls*. New York, NY: Herder & Herder / The Crossroad Publishing Company.
- Ferda, T.S. (2014) “Naming the Messiah: A Contribution to the 4Q246 ‘Son of God’ Debate”, *Dead Sea Discoveries*, 21, 150–75.
- DJD XI (1998) – *Qumran Cave 4. VI: Poetical and Liturgical Texts. Part 1*. By E. Eshel, H. Eshel, C. Newsom, B. Nitzan, E. Schuller and A. Yardeni, in consultation with J. VanderKam and M. Brady. Discoveries in the Judaean Desert XI; Oxford: Clarendon.
- DJD XXIII (1998) – *Qumran Cave 11. II: 11Q2-18, 11Q20-31*. By F. García Martínez, E.J.C. Tigchelaar, A.S. van der Woude, incorporating earlier editions by J.P.M. van der Ploeg, O.P., with a contribution by E. Herbert. Discoveries in the Judaean Desert XXIII; Oxford: Clarendon.
- García Martínez, F., Tigchelaar, E.J.C. (eds.) (1999) *Dead Sea Scrolls Study*. Vol 1: 1Q1–4Q273. Leiden; New York; Köln: Brill.
- Hartman, L.F.; Di Lella, A.A. (1978) *The Book of Daniel*. Introduction, translation with notes, and commentary. New York, NY; London: Doubleday.
- Hengel, M. (2007) *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish Hellenistic Religion*. Trans. by J. Bowden. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.
- Justnes, A. (2009) *Time of Salvation. An Analysis of 4QApocryphon of Daniel (4Q246), 4QMessianic Apocalypse (4Q521 2), and 4QTime of Salvation (4Q215a)*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Knibb, M.A. (1995) “Messianism in the Pseudepigrapha in the Light of the Scrolls”, *Dead Sea Discoveries*, 2, 165–184.
- Kusio, M. (2020) *The Antichrist Tradition in Antiquity Antimessianism in Second Temple and Early Christian Literature*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lorein, G.W. (2003) *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London; New York, NY: Bloomsbury T&T Clark.
- Lust, J. (1978) “Daniel VII and the Septuagint”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 54, 62–69.
- Mazar, E. (2009) *The Palace of King David. Excavations at the Summit of the City of David*. Preliminary Report of Seasons 2005–2007. Jerusalem; New York, NY: Sholam Academic Research and Publication.
- McLay, R.T. (1994) *Translation technique and textual studies in the Old Greek and Theodotion versions of Daniel*. Durham theses, Durham University. Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/5485/>
- Milik, J.T. (1972) “Milkî-Şedeq et Milkî-Reša‘ dans les anciens écrits juifs et chrétiens”, *Journal of Jewish Studies*, 23, 95–144.

- Newsom, C.A. (1985) *The Songs of Sabbath Sacrifice: A Critical Edition, Translation and Commentary*. Atlanta: Scholars.
- Puech, É. (1987) “Notes sur les manuscrit de 11Q Melchisédeq”, *Revue de Qumrân*, 48, 483–513.
- Kobelski, P.J. (1981) *Melchizedek and Melchireša’*. Washington, DC: Catholic Biblical Assoc of America.
- Reynolds, B. (2008) “Another Suggestion for ὡς παλαιὸς ἡμερῶν in the Old Greek of Daniel 7.13”, *Henoch Journal*, 30, 94–103.
- Segal, M. (2014) “Who is the ‘Son of God’ in 4Q246? An Overlooked Example of Early Biblical Interpretation”, *Dead Sea Discoveries*, 21, 289–312.
- Seow, C.L. (2003) *Daniel*. Louisville, KY; London: Westminster John Knox Press.
- Speiser, E.A. (1963) *Genesis*. The Anchor Bible. New York, NY; London: Doubleday.
- Tantlevskij, I.R., Gromova, E.V., Gromov, D. (2021) “Network Analysis of the Interaction between Different Religious and Philosophical Movements in Early Judaism”, *Philosophies*, 6, 2. <https://doi.org/10.3390/philosophies6010002>
- Tantlevskij, I.R. (2020) *Tzar David i ego epocha v Bibkii I istorii [King David and his Epoch in the Bible and History]*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo RChGA. (In Russian)
- Tantlevskij, I.R. (2016) “Further Considerations on Possible Aramaic Etymologies of the Designation of the Judaeen Sect of Essenes (Ἐσσαιῶν/Ἐσσηνοί) in the Light of the Ancient Authors Accounts of Them and the Qumran Community World-View”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)*, 10.1, 61–75.
- Tantlevskij, I.R., Svetlov, R.V. (2014) “Predestination and Essenism”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)*, 8.1, 50–53.
- Tantlevskij, I.R. (2004) *Melchizedek Redivivus in Qumran: Some Peculiarities of Messianic Ideas and Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls*. Kraków; Mogilany: The Enigma Press. (The Qumran Chronicle, 12.1 [special issue])
- Tantlevskij, I.R. (1997) “The Historical Background of the Qumran Commentary on Nahum. Hellenismus”, *Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politische Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters*. Akten des Internationalen Hellenismus Kolloquiums 9.-14. März 1994 in Berlin. Herausgegeben von Bernd Funck. Tübingen: Mohr Siebeck, 329–339.
- Tantlevskij, I.R. (1995) *The Two Wicked Priests in the Qumran Commentary on Habakkuk*. Kraków; St. Petersburg: The Enigma Press. (The Qumran Chronicle, 5, App. C)
- Woude, A.S. van der (1965) Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI, *Outtestamentische Studien*, 14, 354–373.

КСЕНОФАН И ПИФАГОРЕЙЦЫ (D.L. IX, 20 = 21 A 1 DK)

М. В. ЕГОРЧКИН
Институт философии РАН (Москва)
egorochkin@iph.ras.ru

MIKHAIL V. EGORCHKIN

RAS Institute of Philosophy (Moscow)

XENOPHANES AND THE PYTHAGOREANS (D.L. IX, 20 = 21 A 1 DK)

ABSTRACT. According to Diogenes Laertius' *Lives of Eminent Philosophers*, Xenophanes of Colophon, poet and philosopher of the 6th–5th centuries BC, was sold into slavery by the Pythagoreans Parmeniscus and Orestades (D.L. IX, 20 = 21 A 1 DK). This testimony has long been a source of concern to Hellenists, taking into account the high reputation that Pythagoras and his school gained in the history of European culture and philosophy. The paper provides a critical review of all the proposed corrections to the fragment in question. In the first part it considers conjectures and emendations made by the editors and translators Diogenes Laertius' text since the Renaissance. Particular attention is paid to Ambrogio Traversari (1386–1439), the first translator of the *Vitae philosophorum*, whose translation already reveals a reluctance to follow the literal meaning of the testimony. The second part of the paper examines the restoration of the text proposed by Hermann Diels, which is still the most influential. The third part discusses the position of some modern scholars who, while refusing to correct the text of Diogenes Laertius, continue to suspect him to be mistaken. As a result, the paper shows that all corrections of Diogenes' testimony, according to which Xenophanes was sold into slavery by the Pythagoreans, are vulnerable to criticism, and that consequently its literal reading may be correct.

KEYWORDS: ancient biography, Diogenes Laertius, Xenophanes, Pythagoreans, slavery in antiquity.

Диоген Лаэртий завершает биографию Ксенофана следующими двумя свидетельствами (D.L. IX, 20 = 21 A 1 DK):

φησὶ δὲ Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς ἐν τῷ Περὶ γήρωος καὶ Παναίτιος ὁ Στωϊκὸς ἐν τῷ Περὶ εὐθυμίας ταῖς ἰδίαις χερσὶ θάψαι τοὺς υἱεῖς αὐτόν [sc. Ξενοφάνην], καθάπερ καὶ Ἀναξαγόραν. δοκεῖ δὲ πεπράσθαι ὑπὸ <* καὶ λελύσθαι ὑπὸ> τῶν Πυθαγορικῶν Παρμενίσκου καὶ Ὀρεστάδου, καθά φησι Φαβωρίνος ἐν Ἀπομνημονευμάτων πρώτῳ.

Деметрий Фалерский в сочинении *О старости* и стоик Панетий в сочинении *О благорасположении духа* говорят, что он [Ксенофан] собственными руками похоронил своих сыновей, точно так же как и Анаксагор. Есть мнение, что он был продан в рабство <* [= кем-то] и выкуплен> пифагорейцами Пармениском и Орестадом, как говорит Фаворин в первой книге *Памятных записок*.

Греческий текст процитирован здесь в редакции Дильса, который в свидетельстве Фаворина (I–II вв. н.э.) усмотрел лакуну и предложил взятое в угловые скобки восполнение.¹ По мнению прославленного филолога, Ксенофан угодил в рабство отнюдь не по вине Пармениска и Орестада, как буквально сообщается в тексте, а кого-то неизвестного (на что указывает астериск), тогда как названные пифагорейцы, напротив, освободили Ксенофана. Надо сказать, что Дильс далеко не первый, кто обратил внимание на данное место у Диогена Лаэртия, и оно издавна смущало эллинистов. Поскольку история его исправлений не только примечательна, но и поучительна, прежде чем приступить к обсуждению предложенного Дильсом восполнения, нелишне остановиться на ней подробнее.

I

Нежелание следовать буквальному смыслу свидетельства о Ксенофане и пифагорейцах обнаруживают уже ренессансные переводчики Диогена Лаэртия. Первый латинский перевод *Жизней философов* был выполнен Амброджо Траверсари (1386–1439), камальдульским монахом, близким кружку флорентийских гуманистов.² Траверсари принадлежит заметное место в

¹ См. примечания к 20, 2 и 21 A 1 DK.

² Задолго до Траверсари перевести Диогена Лаэртия пытался Генрих Аристипп (ум. 1162). К сожалению, его попытка не увенчалась успехом: начатый им перевод не был завершен, переведенные же части вскоре оказались утеряны. Считается, впрочем, что они были использованы при составлении популярного анонимного сочинения *Liber de vita et moribus philosophorum* (нач. XIV в.), которое до недавнего

церковной истории. Став в 1431 г. генералом ордена камальдулов, он в 1435 г. присутствовал на Базельском соборе, а с 1438 г., поддерживая унию Западной и Восточной Церквей, принимал участие в работе знаменитого Ферраро-Флорентийского собора. Все предшествующие годы Траверсари посвятил изучению древнегреческого языка и переводу Отцов Церкви. В числе переведенных им авторов Иоанн Златоуст, Дионисий Ареопагит, Ефрем Сирин. Собственно говоря, Диоген Лаэртий оказался единственным нехристианским писателем, которого ему довелось переводить.³

Как сообщает Траверсари в письме к Козимо Медичи, он взялся за перевод *Жизней философов* по настоянию друзей (*Ep.* XXIII, 10).⁴ Среди них прежде всего был сам Козимо (*Ep.* VIII, 8), а также Пилео де Марини, архиепископ Генуи, посетивший Флоренцию в 1423 г. и сблизившийся с некоторыми тамошними гуманистами (*Ep.* VI, 23; VIII, 1; 90 et 109 Puncuh). Заинтересованность в переводе проявлял и легендарный латинист Никколо Никколи, неизменно оказывавший Траверсари поддержку (*Ep.* VIII, 1, 8–10, 26, 45 et 47). В отличие от своих друзей и покровителей, Траверсари не испытывал особых симпатий к труду Диогена и взялся за него с неохотой, о чем ясно давал понять в письмах к Никколи и де Марини. «*Utinam nunquam id opus adgressus essem!*» – писал он Леонардо Джустиниани, когда благодарил за одолженную рукопись *Vitae philosophorum* (*Ep.* VI, 27).

Перевод Диогена Лаэртия занял у Траверсари около десяти лет – с 1424 по 1433 гг. Сохранился автограф этого перевода, Codex Strozianus 64, сейчас он находится в Библиотеке Лауренциана. Сперва перевод ходил в списках, важнейшим из которых является Laurentianus 69, 21 – личный экземпляр Козимо Медичи. Первое же печатное издание было подготовлено Франческо Элио Маркезе и увидело свет в Риме в 1472 г. Однако широкое признание Диоген Лаэртий в переводе Траверсари получил только по выходе второго издания, отпечатанного в Венеции в 1475 г. Своим успехом оно всецело обязано Бенедетто Бруньоли, который не просто еще раз сверил латинский текст с греческим оригиналом, но и восполнил имеющиеся в переводе про-

времени приписывалось английскому философу Вальтеру Бурлею (ок. 1275–1345). На основании имеющихся в этом сочинении материалов полагают, что Аристипп перевел из Диогена лишь первые две книги, а также биографию Аристотеля (Dorandi 2009, 201–222).

³ Исчерпывающий список выполненных Траверсари переводов см. в *CALMA* 2000, I, 2, 204–207.

⁴ Здесь и далее ссылки на письма Траверсари, если не указано иное, даются по изданию Лоренцо Мехуса (Mehus 1759), которое, несмотря на дальнейшие находки и публикации новых писем, до сих пор остается основным.

белы. Дело в том, что Траверсари опустил многие поэтические фрагменты и цитаты, включая авторские стихи Диогена.⁵ Практически все последующие издания XV века (пять из шести, если быть точным) были выполнены по изданию Бруньоли.⁶ Перевод Траверсари еще долго оставался востребованным и имел важное значение для европейской образованности: столетием позже его воспроизвел Анри Этьенн, опубликовавший *Vitae philosophorum* в 1570 и 1593 гг.; в 1828–1831 гг. с необходимыми исправлениями и улучшениями его использовал в своем двухтомном издании Генрих Густав Хюбнер; наконец, он был взят за основу Карелем Габриэлем Кобетом, чей двуязычный Диоген Лаэртий впервые вышел у Дидо в 1850 г.

Что касается свидетельства о Ксенофане и пифагорейцах, то Траверсари перевел его так: «Videtur autem a pythagoricis Parmenisco et Orestade ut Favorinus in primo *Commentariorum* ait defecisse».⁷ И такой перевод не может не удивлять. Перфектный инфинитив страдательного залога πειράσθαι (от πειράσχω ‘продавать’, ‘вывозить на продажу’, а применительно к человеку ‘продавать в рабство’) Траверсари перевел перфектным инфинитивом в действительном залоге глагола *deficio*, который с предлогом *a* (*ab*) имеет значение ‘отпасть, отойти (от кого-л., чего-л.)’ или ‘изменить (кому-л., чему-л.)’. Ксенофан, согласно переводу Траверсари, вовсе не был продан в рабство Пармениском и Орестадом, а сам по какой-то причине отделился от них или даже предал их доверие.⁸

Чем объясняется столь неожиданное решение переводчика? Первое, что приходит на ум, – он попросту не справился с греческим текстом. Перевод Траверсари и впрямь иногда погрешает против точности и не всегда стилистически безупречен.⁹ И все же объяснить конкретный случай неуверенным

⁵ Объясняя в письме к Козимо отсутствие многих стихов, Траверсари пишет, что не включил их, посчитав несущественными (*Ep.* XXIII, 10). Предпринятое Агостино Соттили сличение первых списков и печатных изданий перевода с автографом ясно показывает, что такая установка выработалась у Траверсари не сразу и что первоначально он предполагал перевести *Жизни философов* целиком, без купюр (Sottili 1984, 699–745).

⁶ Полный список изданий Диогена Лаэртия в переводе Траверсари, вышедших в XV в., приведен в *GW* 1968, VII, 432–436 (No. 08378–08384).

⁷ Traversari 1472, 12v. Все ссылки на перевод Траверсари указываются по экземпляру первого печатного издания, который хранится в библиотеке Венского университета (No. AС08710432). Пагинация в этом экземпляре проставлена вручную в правом верхнем углу каждого листа, начиная со вступления Маркезе.

⁸ Ср. употребление *deficio* с *a* (*ab*) в письмах Траверсари: *Ep.* VI, 17; XV, 6; XXII, 20.

⁹ См. Gigante 1988, 421–451 *passim*.

владением греческим вряд ли возможно: *πῆρασχω* встречается у Диогена Лаэртия еще 13 раз, причем в самых различных формах,¹⁰ и всякий раз Траверсари легко распознает глагол, в передаче которого чувствует себя уверенно, изменяя принятому переводу лишь однажды – в свидетельстве о продаже Ксенофана.¹¹

Другим объяснением, почему Траверсари так сильно отошел от оригинала, может служить качество рукописей *Vitae philosophorum*. Установлено, что, работая над переводом, Траверсари пользовался по меньшей мере тремя манускриптами. К сожалению, до сих пор надежно идентифицирован лишь один из них – Laurentianus 69, 35, saec. XV, зато, как известно доподлинно, он являлся для Траверсари основным.¹² Этот манускрипт не подтверждает высказанного подозрения: при том что на полях переводчик время от времени отмечал расхождения между рукописями, к свидетельству о продаже Ксенофана какие-либо пометки отсутствуют; чтение же в самом тексте совершенно однозначно – *πῆρασθαι* (f. 195v). Безусловно, есть вероятность, что Траверсари в данном случае следовал какому-то иному, ныне утерянному списку. Но она крайне мала. Существенных разночтений D.L. IX, 20 нет во всей рукописной традиции *Vitae philosophorum*.

Не теряя надежды разгадать заданную переводом Траверсари загадку, обратим внимание на следующее обстоятельство. В ту пору, когда монах-камальдул переводил Диогена Лаэртия, любители греко-римских древностей, скорее всего, имели самое смутное представление о Ксенофоне. В анонимном сочинении начала XIV века *Liber de vita et moribus philosophorum* Парменид в посвященной ему главке назван учеником не Ксенофана, как у Диогена Лаэртия, а Ксенофонта (XLIX Knust). Подборка же фрагментов Ксенофана впервые появилась только в 1573 г., в сборнике Анри Этьенна *Poesis philosophica*. Таким образом, единственным источником знаний о Ксенофоне для Траверсари являлись *Жизни философов*. Стало быть, причины его переводческого решения, коль скоро оно не объясняется ни ошибкой, ни разночтением в рукописях, следует искать в самом переводимом тексте. То, что Ксенофан «отпал» или «изменил» пифагорейцам, предполагает, что

¹⁰ Janáček 1992, 206 (s.v. *πῆρασχω*).

¹¹ Чаще всего при переводе Траверсари прибегает к соответствующим формам глагола *vendo* (D.L. I, 57; II, 25 et 119; III, 19; IV, 14 et 49; VI, 74 = Traversari 1472, 9v, 21r, 32v, 37v, 48v, 53r, 73r). В других случаях он использует либо глагол *veneo* (II, 48; VI, 35 = 24r; 69r), либо более специальный *venundo* (XI, 66 = 117v), либо *emo* в страдательном залоге (VI, 29 et 35 = 68v et 69r); один раз субстантивированное причастие *πῆραχότες* Траверсари передает существительным *venditores* (VI, 40 = 70r).

¹² Knoepfler 1991, 22–44; Dorandi 2009, 222–228.

прежде он был с ними каким-то образом связан. И действительно, в проэмии к своему труду Диоген Лаэртий причисляет Ксенофана к италийской школе, называя учеником Телавга, сына Пифагора, и учителем Парменида (D.L. I, 15). Соответственно и биографию Ксенофана он помещает в «италийскую часть» *Жизней*. Однако в самом конце биографии, после сообщения о продаже в рабство, он характеризует Ксенофана как «спорадического», то есть не связанного ни с какой школой мысли философа (D.L. IX, 20; ср. VIII, 50, 91). Налицо очевидное противоречие, которое переводчик просто не мог не заметить, а заметив, попытался разрешить, внося в перевод необходимое изменение. Если наша догадка верна, то найденный Траверсари выход весьма логичен и умен: он подразумевает, что Ксенофан сперва принадлежал к пифагорейской школе, но затем по какой-то причине отпал от нее и продолжил заниматься философией самостоятельно.

Переводческий опыт Траверсари относится скорее к предыстории исправлений Диогена Лаэртия. Сама же история начинается вместе со следующим переводом *Жизней философов*, автором которого стал Томмазо Альдобрандини (1540–1572), гуманист, занимавший пост секретаря при папе Пие V. Сделанный им перевод Диогена Лаэртия, изданный посмертно в Риме в 1594 г. стараниями его племянника, кардинала Пьетро Альдобрандини, оказался во многом и точнее, и изящнее предыдущего.¹³ Тем удивительнее, что свидетельство о Ксенофане переводчик решил передать следующим образом: «Videtur a Pythagoricis emptus fuisse (sic) Parmenisco, atque Orestade, quemadmodum est apud Phavorinum in primo *Commentariorum*» – «Кажется, он был выкуплен пифагорейцами Пармениском и Орестадом, как о том говорится у Фаворина в первой книге *Записок*».¹⁴ Трудно не увидеть, что в истолковании этого места Альдобрандини неожиданно предвосхитил Дильса. Остается лишь сожалеть, что в своих обширных примечаниях он не объяснил причин, побудивших его выбрать именно такой перевод.

На несоответствие перевода Альдобрандини греческому тексту впервые указал Мерик Казобон (1599–1671), сын знаменитого Исаака Казобона. В *In Diogenem Laertium notae et emendationes*, опубликованных в лондонском издании *Жизней философов* (1664), он отмечал, что если чтение рукописей верно, то глагол πειράσθαι следует переводить «non *emptus*, sed *venditus*», и Ксенофан, согласно античному биографу, был именно продан в рабство пифагорейцами. Однако, учитывая тот факт, что ни один другой автор, кро-

¹³ Сличение переводов Траверсари и Альдобрандини: Gigante 1988, 430–438. См. также Knoepfler 1991, 64–72.

¹⁴ Aldobrandini 1594, 242.

ме Диогена Лаэртия, о рабстве Ксенофана не сообщает, Казобон подозревал ненадежность самого текста. Вместо рукописного πεπράσθαι, 'быть проданным', он предложил читать πεπράχθαι, 'быть сделанным'. В соответствии с его чтением, пифагорейцы Пармениск и Орестада сделали то же самое, что и Ксенофан с Анаксагором, – похоронили сыновей собственными руками.¹⁵ Предложенное Казобоном исправление нашло отклик у многих эллинистов, так что и более чем полтора века спустя Симон Карстен констатировал: «multi corrigunt πεπράχθαι (sic)». Впрочем, тут же не преминул добавить: «Si hoc voluit Diogenes, scripsit certe obscurius».¹⁶ И, надо признаться, был прав. Принять исправление Казобона можно только в ущерб Диогену Лаэртию, чей слог (и без того шероховатый) при таком прочтении оказывается весьма неуклюж и самое меньшее требует союза καί после πεπράχθαι.¹⁷

Вслед за Казобоном предлагались и иные эмендации, порой совершенно фантастические. Так, Прессель в дополнениях к словарю Шнайдера, ошибочно связав инфинитив πεπράσθαι с группой глаголов со значением 'жечь', 'сжигать', 'воспламенить', пришел к выводу, что пифагорейцы предали Ксенофана огню, отдав ему тем самым последние почести.¹⁸ Карстен в свой черед исправил πεπράσθαι на τετράφθαι, как если бы они взяли на себя заботу о пропитании Ксенофана.¹⁹ Уже упоминавшийся Хюбнер предложил чтение πεφωράσθαι (в латинском переводе «in furto deprehensus esse»), словно Ксенофан был уличен пифагорейцами в воровстве.²⁰ Маррес, автор диссертации о Фаворине, вместо πεπράσθαι рекомендовал читать πεπλάσθαι, подозревая таким образом, что история о смерти Ксенофановых сыновей представлялась Фаворину не более чем выдумкой Пармениска и Орестада.²¹ Эмендация πεπάρθαι, которую издатели приписали Ницше, и вовсе обескураживает, ибо в таком случае пифагорейцы, заколов, убили Ксенофана.²² Пожалуй, самое трезвое исправление предложил Курт фон Фриц. Исходя из того, что Диоген Лаэртий нередко завершает биографии подборкой одно-

¹⁵ Casaubon 1664, 23.

¹⁶ Karsten 1830, 14–15 n. 28.

¹⁷ См. Varigazzi 1966, 200.

¹⁸ Pressel 1822, 76–77 (s.v. πιπράω, πιπράω etc.).

¹⁹ Karsten 1830, 15 n. 28.

²⁰ Huebnerus 1831, II, 344.

²¹ Marres 1853, 103.

²² Nietzsche ap. Mensching 1963, 75 n. 76. (Указание на эмендацию Ницше впервые встречается у Меншинга, и все последующие издатели и исследователи, судя по всему, следуют за ним. Во всяком случае, мне не удалось найти, где именно Ницше высказывает свою догадку по поводу D.L. IX, 20.)

типных свидетельств, он нашел возможным заменить в свидетельстве Фаворина πεπράσθαι на τετάφθαι. Получалось, что пифагорейцы всего-навсего похоронили Ксенофана, как сам Ксенофан и Анаксагор похоронили своих сыновей.²³ Насколько удачным оказалось исправление фон Фрица показывает хотя бы то, что Марио Унтерстейнер принял его в текст Диогена Лаэртия.²⁴

Стремление понять заключительное свидетельство о Ксенофане как известие о его погребении вполне объяснимо. Не секрет, что в своей книге Диоген Лаэртий уделяет большое внимание описанию смерти философов.²⁵ Присущий ему интерес к этой теме однажды был даже назван «болезненным».²⁶ По признанию самого биографа, им был составлен поэтический сборник, где рассказывалось о «смерти всех знаменитых людей» (D.L. I, 63; ср. I, 39; VII, 31; VIII, 74–75; IX, 43). Без свидетельства о смерти жизнь философа казалась Диогену неполной, а его портрет незаконченным.²⁷ Поэтому трудно себе представить, чтобы в жизнеописании Ксенофана он ни словом не обмолвился о его кончине или хотя бы похоронах. В ответ на эти соображения можно было бы возразить, что упоминание о кончине отсутствует и в жизнеописаниях многих других философов (II, 16–17, 60–64, 65–85 etc.). Когда же Диоген все-таки сообщает о том, как умер тот или иной из его героев, то не обязательно делает это в конце, но порой в середине (IV, 3), а то и ближе к началу биографии (I, 95, 102). К тому же, вопреки мнению фон Фрица, он не всегда завершает повествование чередой однотипных свидетельств, но нередко поступает прямо наоборот, собирая в конце разнородный биографический материал.²⁸

Как можно видеть, предлагая свою редакцию текста Диогена Лаэртия, Дильс наследовал давней, уже сложившейся традиции исправлений. Но каковы были его собственные резоны? В разное время он формулировал их по-разному. В аппарате к *Poetarum philosophorum fragmenta*, куда вошли также фрагменты и свидетельства о Ксенофане, Дильс отмечал: «intercidit nomen velut Hieronis (nam res ad Platonis exemplar ficta videtur), cetera supplevi».²⁹ Позже, в изданиях досократиков, он ограничился лаконичной ремаркой: «Dublette zu Platons Leben». Иными словами, свидетельство о продаже Ксе-

²³ Fritz 1939, 960.

²⁴ Untersteiner 1956, 14.

²⁵ Hope 1930, 163.

²⁶ Mejer 1978, 32 n. 67.

²⁷ Ср. Gigante 1986, 39–40.

²⁸ Mensching 1963, 75.

²⁹ Diels 1901, 21.

нофана представлялось ему всего лишь выдумкой, созданной по образцу известного анекдота из жизни Платона, который, как сообщается у Диогена Лаэртия, по приказу Дионисия Старшего был вывезен спартанцем Полидом на Эгину, выставлен там на невольничьем рынке и выкуплен Анникеридом из Кирены (D.L. III, 19–20; II, 86). Точно так же и Ксенофан, оказавшись в рабстве (возможно, по вине тирана Гиерона Сиракузского, – ср. D.L. IX, 19 = 21 A 1 DK; *FGrHist* 566 F 133 = A 8; *Plut. Reg. et imp. apophth.* 175 C = A 11), был вызволен пифагорейцами Пармениском и Орестадом.

Сравнивая восполнение Дильса с эмендациями других издателей и исследователей, нельзя не заметить его очевидных преимуществ. Во-первых, оставаясь более близким рукописному чтению, оно успешно позволяет избежать недоразумений, связанных с участием пифагорейцев в работоторговле. Во-вторых, свидетельство Фаворина не ставится в нем в зависимость от свидетельств Деметрия Фалерского и Панетия, как во многих других исправлениях. В-третьих, оно учитывает специфику античной биографии, для которой рассказы о выкупе философа из рабства нередки. Неудивительно, что большинство издателей Диогена Лаэртия и Фаворина соглашались с Дильсом.³⁰ При этом Маркович предложил более экономное решение, постулировав лауну перед, а не после предлога ὑπό, и убрав его повтор из угловых скобок: δοκεῖ δὲ πεπραῖσθαι <καὶ λελύσθαι> ὑπὸ τῶν Πυθαγορικῶν κτλ.³¹ Не меняя восполнения Дильса в содержательном отношении, с формальной точки зрения такое решение все же выглядит менее оправданным: часть текста могла выпасть как раз из-за повторяющегося ὑπό. Быть может, поэтому Эудженио Амато, автор новейшего издания Фаворина, возвращается к догадке Дильса, как бы синтезируя ее с редакцией Марковича: πεπραῖσθαι <ὑπὸ *** καὶ λελύσθαι> ὑπὸ τῶν Πυθαγορικῶν κτλ.³²

II

Сколь бы удачным ни казалось восполнение Дильса, оно не может не вызывать некоторого недоумения. В самом деле, если признать, что пифагорейцы Пармениск и Орестада не продали Ксенофана в рабство, как буквально сказано у Диогена Лаэртия, а, напротив, выкупили его, то спрашивается, по-

³⁰ См. Hicks 1925, II, 428; Long 1964, II, 447; Barigazzi 1966, 199–200 (Favor. fr. 38).

³¹ Marcovich 1999, 645. Не исключено, что подсказкой Марковичу могло послужить примечание к соответствующему месту в переводе Джиганте (*Gigante* 1962, 431 п. 35), где именно так передано восполнение Дильса.

³² Amato 2010, 212–213 (Favorin. fr. 46).

чему они так поступили. Вопрос не праздный: характер отношений между пифагорейцами, те правила и предписания, которыми они руководствовались в жизни, заставляют думать, что они сделали это не только из человеколюбия и великодушия.

Как известно, пифагорейцы называли друг друга либо товарищами – ἑταῖροι, теми, кто относится к одной гетерии, либо друзьями – φίλοι (Aristox. fr. 18 Wehrli; Dicaearch. fr. 41A Mirhady). При этом под дружбой они понимали нечто большее, нежели обычную связь между приятелями и близкими по духу людьми. Пифагорейская дружба связывала даже незнакомых друг с другом пифагорейцев, «обязывая каждого из них всеми средствами помогать своим “друзьям” в ситуациях, угрожающих их жизни и благополучию».³³ Излюбленным примером подобных отношений для античных авторов служила дружба Финтия и Дамона (Aristox. fr. 31 Wehrli = Iamb. *Vit. Pyth.* XXXIII, 233–236 = 58 D 7 DK; ср. Nicomachus, *FGrHist* 1063 F 3 = Porph. *Vit. Pyth.* 60–61; Diod. X, 4, 3 = 55 DK; Cic. *De fin.* II, 79). Еще лучше, пожалуй, пифагорейскую дружбу иллюстрирует история о том, как один пифагореец с избытком возместил расходы хозяину постоялого двора, когда узнал, что ранее тот позаботился о другом пифагорейце, умершем из-за болезни и не уплатившем за постой и уход (Iamb. *Vit. Pyth.* XXXIII, 237–238). К этой истории примыкает анекдот о помощи, оказанной состоятельным Клинием из Тарента разорившемуся Прору из Кирены (Ibid. XXXIII, 239; Diod. X, 4, 1 = 54, 3 DK), и схожий анекдот о Фесторе из Посидонии и Фимариде с Пароса (Iamb. *Vit. Pyth.* XXXIII, 239).

Рабство гораздо хуже разорения и неоплаченных долгов. Окажись какой-нибудь пифагореец рабом или попади он в плен (за чем обычно следовала продажа), он, несомненно, был бы тотчас выкуплен или вызволен «друзьями», конечно, если бы те узнали о его беде. Увы, рассказов о подобной взаимовыручке сохранилось немного. К ним относятся разве что краткое сообщение об Эвбуле из Мессены, который был захвачен в плен тирренскими пиратами и освобожден Навсифоем, признавшим в нем пифагорейца (Iamb. *Vit. Pyth.* XXVII, 127), да упоминание о карфагенянине Мильтиаде, который помог бежать аргивянину Посиду (Ibid., 128). Тем не менее при желании число подобных свидетельств можно было бы увеличить за счет истории о выкупе Платона и освобождении Пифагора.

То, что Платон был тесно связан с пифагорейцами, прежде всего с Архитом, не вызывало у античных авторов никаких сомнений: по сведениям Диогена Лаэртия, математике Платон учился не только у Феодора из Кире-

³³ Жмудь 2012, 96.

ны (D.L. II, 103; III, 6), но и специально ездил в Италию к пифагорейцам Филолаю и Евриту (III, 6); согласно Апулею и другим авторам, кроме Филолая и Еврита в Италии он также слушал Архита (ApuL. *De Plat.* I, 3; ср. Demosth. LXI, 46; Cic. *Rep.* I 10, 16; Olymp. *In Plat. Alcib.* 2, 89–92; Phot., cod. 249 и др.). Особый интерес в этой связи представляет VII-е платоновское письмо, где помимо прочего рассказывается, как Платон, насильно удерживаемый в Сиракузах Дионисием Младшим, дал знать о своем положении Архиту и другим друзьям в Тарент (πέμπω παρ' Ἀρχύτην καὶ τοὺς ἄλλους φίλους εἰς Τάραντα κτλ.), и как те, снарядив посольство, уговорили тирана отпустить философа домой (Plat. *Ep.* VII, 350a; ср. D.L. III, 21; VIII, 79). Сегодня исследователи не склонны объяснять поступок Архита и тарентийцев какой-то особой, пифагорейской дружбой, соединявшей их с Платоном.³⁴ Однако в древности он мог восприниматься именно так. Ямвлих упоминает Платона и Архита в одном ряду с Финтием и Дамоном, с одной стороны, и Клинием и Прором – с другой (Iamb. *Vit. Pyth.* XXVII, 127 = 54, 1 DK). Не исключено, что такой взгляд на их отношения повлиял и на анекдот о продаже Платона в рабство, по одной из версий которого (пусть и зафиксированной довольно поздно) философ был выкуплен не Анникеридом, как у Диогена Лаэртия (III, 19–20; II, 86), а Архитом. Эту версию сообщает Иоанн Цец (ок. 110–1180) в *Хилладах* (Tzetz. *Chil.* X, 995–999). Стоящая особняком, она, по-видимому, возникла в результате контаминации двух независимых эпизодов – продажи Платона при Дионисии Старшем и его освобождении из-под власти Дионисия Младшего (ср. Diod. XV, 7; Olymp. *In Plat. Alcib.* 2, 114–122; *In Plat. Gorg.* 41, 8).³⁵ Как бы то ни было, спасение Платона либо в том, либо в другом случае не обошлось без помощи друзей-пифагорейцев.

Что же до Пифагора, то в поздних источниках получил распространение сюжет о его путешествии в Египет, где он якобы был захвачен в плен персидским царем Камбизом (Chronicon Romanum, *FGrHist* 252 F B 7; Iamb. *Vit. Pyth.* IV, 19; *Theol. ar.* 52–53). Апулей во *Флоридах* сверх того сообщает, будто впоследствии Пифагора освободил некий Гилл, первый среди кротонцев: «eum a quodam Gillo [F; Gyllo φ] Crotoniensium principe reciperatum» (ApuL. *Flor.* XV). Поскольку Гилл из Кротона нигде больше не упоминается, Эрвин Роде предположил, что речь у Апулея в действительности идет о кротонском пифагорейце Силле (лат. Syllus). Тот фигурирует в каталоге пифагорейцев Аристоксена (ар. Iamb. *Vit. Pyth.* XXXVI, 267) и известен тем, что предпочел заплатить штраф, нежели нарушить пифагорейское правило благочестия и

³⁴ Ср. Mathieu 1987, 246–254; Lloyd 1990, 159–174; Huffman 2005, 32–42.

³⁵ Подробнее: Riginos 1976, 86–92.

поклестся именем богов (Iamb. *Vit. Pyth.* XXVIII, 150; ср. IX, 47 et XXVIII, 144).³⁶ Если догадка Роде верна (а ее в конечном счете признали издатель *Флорид* Рудольф Хельм³⁷ и некоторые современные комментаторы³⁸), то Пифагор, согласно Апулею, оказавшись в рабстве у Камбиза, был выкуплен Силлом из Кротона. И хотя на момент выкупа тот еще не был пифагорейцем в строгом смысле слова, во времена Апулея такой анекдот вполне мог рассцениваться как рассказ о пифагорейской взаимовыручке.

Угроза порабощения нависала над каждым, кто по каким-то причинам покидал отечество. Поэтому не так уж и удивительно, что изгнанник Ксенофан оказался продан в качестве раба. Гораздо удивительнее, что выкуп за него заплатили пифагорейцы. Жест Пармениска и Орестада предполагает, что они считали Ксенофана своим другом, ведь люди обычно вызволяют из беды друзей и близких. Но, как было сказано выше, быть связанным с пифагорейцами узами дружбы означало на деле лишь одно – принадлежать, как и они, к пифагорейскому союзу. Поэтому если Дильс прав, и Пармениск с Орестадом действительно выкупили Ксенофана из рабства, то отсюда с большой вероятностью следует, что Ксенофан тоже был пифагорейцем. Неизбежность подобного вывода делает восполнение Дильса уязвимым для критики. Мало того что оно идет вразрез с мнением самого ученого, никогда не связывавшего Ксенофана с пифагорейской школой и видевшего в нем исключительно элеата, даже зачинателя элейской философии,³⁹ – оно совершенно не соответствует тому образу Ксенофана, каким его запечатлели античные авторы.

Ксенофан вошел в историю как насмешник и язвительный критик. Он «бичевал сказанное Гомером и Гесиодом о богах» (D.L. IX, 18; ср. 21 В 11–12 DK), спорил с Фалесом (Ibid.; ср. I, 23 = В 19), нападал на Эпименида (IX, 18;

³⁶ Rohde 1885, 11.

³⁷ Helm 1959, 51: «lege Syllo».

³⁸ La Rossa 2005, 216; Lee 2005, 142. Иначе: Oreku 1974, 240–241; Hunink 2001, 147.

³⁹ Ср. восполнение Дильса к D.L. IX, 18 = 21 A 1 DK: οὗτος [sc. Ξενοφάνης] ἐκπεσὼν τῆς πατρίδος ἐν Ζάγκλῃ τῆς Σικελίας <διέτριβε καὶ τῆς εἰς Ἑλέαν ἀποικίας κοινωνήσας ἐδίδασκεν ἐκεῖ>, διέτριβε δὲ καὶ ἐν Κατάνῃ – «Изгнанный из отечества, Ксенофан <жил> в сицилийской Занкле, <участвовал в переселении в Элею, учил там>, жил также в Катане». Больше того: Дильс говорил об открытой конкуренции между пифагорейской и элейской школами (см. Diels 1887, 256–257 n. 4; Id. 1897, 8, 10, а также 15 n. 1 с характерным замечанием: «Pythagoras und Xenophanes sind Feinde»). – Влияние пифагорейцев на Ксенофана предполагал, кажется, один только Жигон (Gigon 1945, 159–160), да и то речь шла о сугубо философских материях. Своевременные возражения Жигону: Lumpe 1952, 21–22.

ср. I, 11 = В 20), потешался над Эмпедоклом, отказывая тому в праве считаться мудрецом (IX, 20), называл Симонида скупердяем (В 21). Обо всех поэтах и философах своего времени он написал силлы, насмешливо-сатирические стихи (22 А), коих набралось на целых пять книг (РОху 1087 = В 21а). Но, пожалуй, самой знаменитой из его острот являлась насмешка над Пифагором (D.L. VIII, 36 = В 7, пер. А.В. Лебедева с изм.):

Шел, говорят, он однажды, и видит – щенка избивают.
Жалостью схваченный, он слово такое изрек:
«Стой! Перестань его бить! В бедняге любезного мужа
Душу я опознал, визгу внимая ее».

Смысл ксенофановской насмешки, как правило, сводят либо к несогласию с пифагорейским учением о метемпсихозе,⁴⁰ либо к критике притязаний Пифагора на обладание особым знанием, позволившим ему распознать в щенке душу знакомого человека.⁴¹ С не меньшим основанием, однако, можно утверждать, что в процитированных стихах Ксенофан стремился задеть учеников Пифагора: упомянутая им «душа любезного мужа», φίλου ἀνέρος ψυχή, подразумевает не просто умершего друга, но пифагорейца.⁴² Учитывая же, что эту душу Пифагор застает в трудной ситуации и тотчас приходит ей на помощь, нельзя не предположить, что Ксенофан тем самым высмеивал и пифагорейскую дружбу.⁴³ Одним словом, эти сатирические строки показывают, что их автор едва ли испытывал симпатию к пифагорейцам (как и они к нему, надо полагать), вряд ли входил в их круг и, следовательно, не мог быть выкуплен ими как один из своих.

Если дело и впрямь обстоит таким образом, то всякому, кто решит сохранить восполнение Дильса, придется прибегнуть к дополнительным ухищрениям. Самым простым будет допустить, что свидетельство о выкупе досталось Ксенофану вследствие ошибки. Как убедительно показал Йорген Мейер, Диоген Лаэртий, собирая материал для своей книги, имел обыкновение делать выписки и извлечения из предшествующих авторов. При этом он нередко сокращал встречающиеся у них личные имена, в результате чего сведения о жизни и учении одного знаменитого философа попадали в биографию другого. Список подобного рода ошибок у Диогена Лаэртия насчи-

⁴⁰ Del Basso 1975, 163–176.

⁴¹ Leshner 1992, 79–80.

⁴² Schäfer 2009, 48–69.

⁴³ Подробнее о Ксенофановой шутке в адрес Пифагора и пифагорейцев: Егорочкин 2020, 5–30.

тывает в общей сложности полтора десятка случаев, и имя Ксенофана появляется в нем два раза.⁴⁴ Первый раз – в связи с тем местом проэмия, где Диоген перечисляет плодовитых писателей и где вместо Ксенофана, по мнению Фридриха Вильгельма Ричля, должен был бы стоять Ксенократ: πολλὰ δὲ Ζήνων, πλείω Ξενοφάνης [codd.: Ξενοκράτης Ritschl], πλείω Δημόκριτος κτλ. (D.L. I, 16).⁴⁵ Второй раз – в связи со свидетельством Деметрия Фалерского и Панетия, которым Диоген приписывает утверждение, будто Ксенофан, подобно Анаксагору, похоронил собственными руками своих сыновей (D.L. IX, 20). Эту ошибку обнаружил сам Мейер, указав на то, что, когда тот же факт упоминается в биографии Анаксагора, Диоген, умалчивая о Ксенофане, называет два другие имени – Солона и Ксенофонта: «[Анаксагор сказал] о сыновьях: “Я знал, что они родились смертными”. (Впрочем, некоторые приписывают эти слова Солону, а некоторые – Ксенофонту). Деметрий Фалерский в сочинении *О старости* добавляет, что даже похоронил он их собственными руками» (D.L. II, 13, пер. М.Л. Гаспарова; Demetr. Phal. fr. 82 Wehrli; fr. 85 SOD). В другом месте похожую реплику биограф вкладывает в уста уже не Анаксагору, а Ксенофонту (D.L. II, 55), с той лишь разницей, что тот произносит ее в связи с кончиной одного сына.⁴⁶ Наличие этой параллели дало Мейеру повод думать, что сообщение о погребении сыновей изначально предназначалось Ксенофонту и Ксенофану было приписано по ошибке.⁴⁷

Такая же путаница в именах могла произойти и в сообщении о продаже в рабство. Правда, в данном случае речь должна была идти не о каком угодно философе, чье имя напоминало бы имя Ксенофана, но непременно о пифагорейце. И такие пифагорейцы, разумеется, существовали. Так, в каталоге Аристоксена (ар. Iamb. Vit. Pyth. XXVI, 267) среди метапонтийцев наряду с Пармениском (здесь он именуется Пармиском) и Орестадом фигурируют Ксенокад (Ξενοκάδης) и Ксенофант (Ξενοφάντης). Оба жили приблизительно в V–IV вв. до н.э. К сожалению, ни о том, ни о другом практически ничего не

⁴⁴ Mejer 1978, 16–29.

⁴⁵ Ritschl 1866, 185. Как и следовало ожидать, сам ученый винил в этой ошибке переписчиков. Лишь после наблюдений Мейера стало понятно, что возникла она по вине Диогена Лаэртия. Ср., например, ремарку Доранди, который, как и до него Маркович, принял эмендацию Ричля: «ipse D.L. eptorem commisisse vid.» (Dorandi 2013, 76).

⁴⁶ К слову сказать, согласно Панетию, Анаксагор тоже говорил об одном сыне (Panaet. fr. 115 van Straaten; test. 85 Alesse = Plut. *De cohib. ira* 16, 463 D; ср. Posid. F 165 Edelstein–Kidd = 59 A 33 DK; Cic. *Tusc. disp.* III 14, 29–30; Plut. *De tranq. an.* 16, 474 D).

⁴⁷ Mejer 1978, 25.

известно.⁴⁸ Третьим подходящим пифагорейцем является Ксенофил (Ξενόφιλος), учитель Аристоксена, живший в IV в. до н.э. В каталоге он отнесен к пифагорейцам из Кизика, хотя, по иным сведениям, происходил из Халкидики Фракийской. В сокращенной форме имя любого из них легко спутать с именем Ксенофана.

Тут, казалось бы, нужно возразить, что ни одна из предложенных кандидатур не годится по хронологическим соображениям: Пармениск и Орестада жили столетием раньше, в VI–V вв. до н.э., а значит, никак не могли выкупить из рабства ни Ксенокада, ни Ксенофанта, ни тем более Ксенофила. Однако не стоит забывать, что датировка Пармениска и Орестада относительна и полностью зависит от датировки Ксенофана (ок. 570–470 гг. до н.э.).⁴⁹ Никаких иных указаний о времени их жизни не существует, а стало быть, они вполне могли жить и в V–IV вв. до н.э.⁵⁰ С другой стороны, хронология Ксенокада, Ксенофанта и Ксенофила тоже приблизительна, а последний знаменит еще и как долгожитель, достигший возраста 105 лет (Aristox. fr. 20a-b Wehrli = Luc. *De long.* 18 et Val. Max. VIII, 13, ext. 3; Plin. *NH* VIII, 168). При таких условиях препятствий для их хронологического сближения с Пармениском и Орестадом не может быть по определению.

Другое дело, что рассказ о двух метапонтийцах, Пармениске и Орестаде, выкупивших из рабства своего соотечественника, – будь то Ксенокад или Ксенофант, – сам по себе довольно банален и малопримечателен. Чтобы заинтересовать таких авторов, как Диоген Лаэртий или цитируемый им Фаворин, он должен был либо содержать какую-то интересную деталь вроде меткого высказывания, либо сам являться эпизодом какой-нибудь занимательной истории вроде той, которую передает Афиней о путешествиях Пармениска (Athen. XIV, 614a = 20, 3 DK). Однако ничего подобного ни у Диогена Лаэртия, ни у Фаворина не говорится, а следовательно, вероятность того, что в рассказе о выкупе из рабства могли фигурировать Ксенокад или Ксенофант, ничтожно мала.

Куда сложнее обстоит дело с Ксенофилом. В отличие от Ксенокада и Ксенофанта, он известен Диогену Лаэртию. Биограф упоминает о нем дважды – как об одном из «последних пифагорейцев» (D.L. VIII, 46) и как об авторе

⁴⁸ Подробнее о Ксенокаде и Ксенофанте см. статьи Константиноса Макриса в *Dictionnaire des philosophes antiques*: Macris 2018a, 192–193; Id. 2018b, 219–220.

⁴⁹ Кстати, датировка Ксенофана сама опирается на целый ряд допущений Дильса и, в общем-то, нуждается в пересмотре. См. хотя бы: Thesleff 1957.

⁵⁰ О датировке Пармениска: Macris 2012, 162; время жизни Орестада Макрис обходит молчанием (Id. 2005, 798–799).

достопамятного изречения: «Пифагореец Ксенофил на вопрос, как лучше всего воспитывать сына, ответил: “Родить его в благозаконном государстве” (Aristox. fr. 43 Wehrli = D.L. VIII, 16, пер. М.Л. Гаспарова)». Ответ пифагорейца заслуживает того, чтобы присмотреться к нему внимательнее. Он мог быть продиктован тем, что Ксенофил лично пострадал от беззакония. Судя по всему, судьба пифагорейца и вправду была незавидной: уроженец Кизика или же фракийской Халкидики, он по какой-то причине был вынужден покинуть родину и провести последнюю часть жизни в Афинах (Aristox. fr. 20a Wehrli = Luc. *De long.* 18), так что само расхождение традиции в вопросе о его месте рождения могло возникнуть вследствие того, что в разные периоды он жил в разных городах.⁵¹ Как видим, помимо сходства имен Ксенофила и Ксенофана объединяет и определенная схожесть судеб: оба оставили отечество, оба учительствовали (в широком смысле), оба слыли долгожителями, преодолевшими столетний рубеж, наконец, оба вполне имели возможность, прожив столь долгую и полную превратностей жизнь, побывать в рабстве. Ксенофил, без сомнения, больше подходит на роль того неизвестного пифагорейца, с которым Диоген Лаэртий мог по небрежности спутать Ксенофана. И все же утверждать, что в сообщении о выкупе подразумевался именно он, было бы слишком опрометчиво. Будь подобный эпизод известен античным биографам, они не обошли бы его стороной. Но ни одно из имеющихся о Ксенофиле свидетельств о его пленении и порабощении не сообщает.

Итак, если никто из названных пифагорейцев не мог быть вызволен из рабства Пармениском и Орестадом, то гипотеза о проникшей в текст Диогена Лаэртия путанице должна быть отвергнута. Тем более что и сам Диоген, несмотря на обилие личных имен, которыми пестрят *Жизни философов*, ошибается не так уж и часто. Впрочем, даже будь эта гипотеза верна, необходимо помнить, что она была выдвинута исключительно с целью оправдать восполнение Дильса.

Другой способ сохранить текст Диогена Лаэртия в редакции Дильса состоит в том, чтобы понять, почему прославленный филолог посчитал Пармениска и Орестада неспособными обречь Ксенофана на рабство. С точки зрения Жака Брюнсвига, Дильсу, вероятно, казалось невыносимым, чтобы «два философа могли продать третьего», отчего он и предложил решение, позволяющее спасти «l'honneur des Pythagoriciens».⁵² Похоже, Дильс и в самом деле исходил из идеи взаимопомощи философов разных школ. Это, в частности, подтверждает установленная им связь между историями о выку-

⁵¹ Ср. Macris 2018c, 221.

⁵² Brunschwig 2009, 1063 n. 1.

пе Ксенофана и Платона, которого, согласно Диогену Лаэртию, вызволил из рабства философ-киренаик Анникерид (D.L. III, 20; II, 86).⁵³

Но правильно ли считать Пармениска и Орестада философами только потому, что они являлись пифагорейцами? Вопреки распространенному до сих пор мнению, далеко не все последователи Пифагора посвящали себя науке и философии, включая и тех, кто упомянут в каталоге Аристоксена.⁵⁴ Достаточно указать на атлета Милона, шестикратного победителя Олимпийских игр (Diod. XII, 9, 5–6), который значится 28-м в списке кротонцев (Iamb. *Vit. Pyth.* XXVI, 267). Пармениск с Орестадом также могли входить в пифагорейский союз не как философы и ученые, а как-то иначе, например на правах политиков. Во всяком случае, о Пармениске известно, что в Метапонте он «первенствовал и родом, и богатством» (Athen. XIV, 614a = 20, 3 DK), то есть принадлежал к метапонтийской аристократии и почти наверняка занимался политической деятельностью.⁵⁵ Кстати, и выкупивший Платона Анникерид был причислен Диогеном Лаэртием к философам по ошибке. В оригинальной версии анекдота, скорее всего, подразумевался другой Анникерид из Кирены – ловкий наездник и колесничий, не имевший никакого отношения к философии (Luc. *Demosth. encom.* 23; Ael. *VH* II, 27; ср. Olymp. *In Plat. Alcib.* 2, 122–127; *In Plat. Gorg.* 41, 8).

Коль скоро Ксенофан не был пифагорейцем, а выкупившие его пифагорейцы – философами, то восполнение Дильса лишается своих оснований. Если же ограничиться предположением, что история о продаже Ксенофана в рабство всего лишь дублировала эпизод из жизни Платона, то остается неясным, почему с Ксенофаном должно было произойти то же самое, что и с афинским философом, и почему его непременно должны были выкупить из рабства некие доброжелатели, а тем более пифагорейцы, которые едва ли испытывали к Ксенофану добрые чувства из-за его сатирических выпадов против них. При таком положении дел от восполнения Дильса было бы разумнее воздержаться.

⁵³ Ср. Норе 1930, 102.

⁵⁴ Жмудь 2012, 101.

⁵⁵ Но даже если Пармениск с Орестадом не были чужды занятий философией, это еще не означает, что они не были рабовладельцами. Многие философы древности имели рабов, причем и таких, кто отличался склонностью к философствованию. Так, у Пифагора в услужении находился фракиец Залмоксис, у Теофраста – Помпил, у Зенона – Персей, у Эпикура – Мис (Hdt. IV, 95; D.L. V, 36; VII, 36; VIII, 2; X, 3, 10; Aul. Gell. *Noct. Att.* II 18, 8; Macrobian. *Sat.* I 11, 42 etc.).

III

Надо сказать, что отнюдь не все издатели и переводчики спешили исправлять текст *Vitae philosophorum*. Так, Карел Габриэль Кобет, хотя и сомневался в продаже Ксенофана пифагорейцами, о чем свидетельствуют астериск перед πεπράσθαι в греческом тексте и знак вопроса после *veniisse* в параллельном латинском переводе, тем не менее держался рукописного чтения.⁵⁶ Схожим образом поступал и Экарт Меншинг, издатель и комментатор *Памятных записок* Фаворина. Признавая, что сообщение о продаже выглядит бессмысленным, он не принял ни одной из имеющихся эмендаций и не предложил своей.⁵⁷ Жак Брюнсви́г при переводе девятой книги Диогена Лаэртия соглашался с Дильсом лишь в том, что в тексте имеется лакуна.⁵⁸ Такое решение было закреплено Тициано Доранди в последнем на сегодняшний день издании *Жизней философов*: πεπράσθαι ὑπὸ <...> τῶν Πυθαγορικῶν κτλ.⁵⁹ Наиболее решительным показал себя переводчик Отто Апелът. Отдавая дань Дильсу и допуская, что интересующее нас место испорчено, он все же предпочел следовать Диогену Лаэртию. Сообщение о продаже Ксенофана Пармениском и Ореста́дом Апелът перевел буквально: «Er [Xenophanes] soll von den Pythagoreern Parmeniskos und Orestades verkauft worden sein usw.».⁶⁰

Как бы то ни было, факт остается фактом: даже самые осторожные и рассудительные издатели и переводчики были не удовлетворены свидетельством о Ксенофане. Нежелание принимать его буквальный смысл сохраняется и по сей день, что прекрасно показывает недавняя работа Сержи Грау *Xenòfanès i els pitagòrics: un comentari a Diògenes Laerci* 9, 20. Грау является заметным специалистом по Диогену Лаэртию. Ему, в частности, принадлежит внушительная монография, где *Жизни философов* рассматриваются на фоне античной биографии вообще и биографий философов в частности.⁶¹ Последние несколько лет он работает над новым изданием *Жизней*, которое помимо греческого текста включает и комментированный перевод на каталанский язык.⁶² Упомянутая выше работа о Ксенофане и пифагорейцах

⁵⁶ Cobet 1850, 232.

⁵⁷ Mensching 1963, 74–75 (fr. 8 et comm.).

⁵⁸ Brunschwig 2009, 1063.

⁵⁹ Dorandi 2013, 669–670.

⁶⁰ Apelt 1921, II, 144, 270 n. 16.

⁶¹ Grau 2009.

⁶² На сегодняшний день вышло два тома, содержащие первые три книги: Grau 2014–2018.

представляет собой нечто вроде комментария ad locum, в котором автор не только собирает все относящиеся к делу материалы, но и делится собственными соображениями.

Грау начинает с признания надежности рукописной традиции и заявляет об отсутствии каких-либо причин исправлять текст Диогена Лаэртия или подозревать в нем лауну.⁶³ Однако он не спешит на этом ставить точку, но предполагает, что в текст Диогена все же вкралась ошибка. Она была допущена на этапе предварительного сбора материала, еще до того, как биограф приступил к работе над сочинением. По мнению Грау, Диоген Лаэртий мог ошибиться двумя способами.

Во-первых, он мог спутать имена, приписав Ксенофану сообщение о продаже в рабство, изначально касавшееся Ксенократа. Решающим аргументом в пользу этой гипотезы Грау считает присутствие схожего эпизода в биографии третьего схоларха Академии: как сообщает Диоген Лаэртий, афиняне выставили на продажу Ксенократа за неуплату налога, взимаемого с метеков (D.L. IV, 14). А чтобы объяснить участие в продаже пифагорейцев, Грау допускает, что наравне с указанной версией анекдота бытовала и другая, где в роли продавцов выступали не афиняне, а Пармениск и Орестада, и что восходила она к некой комедийной сцене, ныне, разумеется, утраченной.⁶⁴

Во-вторых, Диоген мог не столько спутать имена, сколько по невнимательности упустить какую-то важную деталь. Решаясь на смелый шаг, Грау предполагает, что при работе над сочинением биограф неточно выписал заинтересовавшее его свидетельство, выпустив слово τὸ βιβλίον. Выходит, в исходном варианте речь шла всего-навсего о продаже книги Ксенофана, а вовсе не его самого. В подтверждение Грау вспоминает подходящие к случаю параллели: покупку Аристотелем книг Спевсиппа (D.L. IV, 5 = Favorin. fr. 9 Mensching; 39 Varigazzi; 47 Amato; ср. Aul. Gell. *Noct. Att.* III 17, 1–3); историю о том, как Платон убедил Гераклида Понтийского скупить все доступные произведения Антимаха Колофонского (Procl. *In Tim.* I, 90); и самое главное – приобретение Платоном трех пифагорейских книг у Филолая (D.L. III, 9 = Satyr. fr. 10 Schorn; D.L. VIII, 15, 84 et 85 = Hermipp., *FGrHist* 1026 F 69; Cic. *Rep.* II, 10, 161; Aul. Gell. *Noct. Att.* III 17, 1–3). Нечто подобное, полагает Грау, произошло и с Ксенофаном, чью книгу Пармениск и Орестада якобы продали Платону, когда тот был на Сицилии. Как и в случае с книгами пифагорейцев, такой анекдот мог возникнуть из-за явных перекличек с идеями

⁶³ Grau 2019, 187.

⁶⁴ Ibid., 194.

Ксенофана, встречающихся порой в платоновских диалогах, – то есть из-за очередных обвинений Платона в плагиате (ср. D.L. VIII, 54–55).⁶⁵

Соображения Грау не слишком убедительны и не выдерживают даже поверхностной критики. Взять хотя бы его непоследовательность. Если в начале своего комментария он признает надежность текста *Vitae philosophorum*, не видя необходимости вносить в него какие-либо исправления и отрицая наличие лакуны, то затем сам же обнаруживает ошибку (пусть и возникшую не на этапе написания сочинения, а только в ходе предварительного сбора материала), которую стремится во что бы то ни стало исправить (пусть и не в тексте, а только в комментарии).

Мало того, Грау пренебрегает спецификой имеющихся в нашем распоряжении данных. Так, его предположение, будто анекдот о продаже в рабство восходит к несохранившейся комедийной сцене, идет вразрез с тем, что о подобных сценах известно. В качестве комедийных персонажей пифагорейцы появились только в средней комедии. Комедиографы выводили их на сцену под маской так называемых пифагористов, которые наряду со сметливыми рабами, ненасытными параситами, влюбленными юношами и алчными гетерами стали постоянными действующими лицами комедий, приобретая отчетливые типические черты – нищенство, вегетарианство и проповедь метемпсихоза (см. Alexis fr. 27, 201–203, 223 PCG II; Antiphanes fr. 133, 166, 225 PCG II; Aristophan fr. 9–10, 12 PCG IV; Cratinus Jr fr. 6–7 PCG IV; Mnesimachus fr. 1 PCG VII). Отчасти поэтому сами пифагористы, как правило, оставались безымянными. Правда, бывали и исключения. В *Тарентинцах* Алексид поименно представил пятерых – Эпихарида, Меланиппида, Фаона, Фирромаха и Фана. Первый из них, вопреки пифагорейскому запрету вкушать живое, убивал и ел собак, оправдываясь тем, что убитые собаки больше не живы. Оставшиеся же четверо, по словам Алексида, вообще питались раз в пять дней (fr. 223 PCG II). Словом, авторы комедий выставляли пифагористов в нелепом виде и обычно не выходили за рамки их сценического амплуа. Едва ли нищие, постоянно голодные и обессиленные пифагористы были способны продать какого-то в рабство. Следует учесть и еще одно обстоятельство. Считается, что лица, причисленные Алексидом к пифагористам, в действительности никакого отношения к Пифагору и пифагорейцам не имели, а были вполне себе известными афинскими гражданами: к примеру, Эпихарид слыл повесой и мотом, а Фирромах – параситом.⁶⁶ Иначе говоря, маска пифагориста не обязательно изображала пифагорейца, но иной

⁶⁵ Ibid., 195–196.

⁶⁶ Жмудь 2012, 157.

раз – и некую узнаваемую персону, высмеивание которой обеспечивало комедии успех у публики. В отличие от Эпихарида и Фирромаха, Пармениск и Орестада были настоящими метапонтийскими пифагорейцами, причем не настолько знаменитыми, чтобы заинтересовать комедиографов.

Наконец, нельзя не отметить, что оба предлагаемых Грау решения появились в результате нагромождения малоубедительных догадок: например, что Пармениск с Орестадом (кстати, исследователь продолжает считать их философами) были героями комедии, что они знали Ксенократа и жили с ним в одно время; что они почему-то имели в своем распоряжении книгу Ксенофана и встречались с Платоном на Сицилии, что Диоген Лаэртский принял сочинение Ксенофана за него самого и проч., и проч. Впрочем, как признается сам Грау, он пытался мыслить в духе античного биографа, так что его попытки объяснить свидетельство о продаже Ксенофана пифагорейцами не лишены элемента литературной игры.⁶⁷

Несмотря на некоторую несерьезность соображений Грау, примечателен сам подход исследователя. Грау склонен рассматривать произошедшее с Ксенофаном исключительно как продукт творчества античных биографов. А поскольку эпизод с продажей философа философами является единственным в своем роде и нигде более в биографической традиции не встречается, то Грау не находит ничего лучшего, как привести его в согласие с этой самой традицией, уподобив имеющимся в ее арсенале образцам и близким свидетельствам. У такого подхода, однако, есть два слабых места. Во-первых, уникальность свидетельства о продаже Ксенофана пифагорейцами не может считаться недостатком. Напротив, странно было бы ожидать, чтобы все без исключения биографические сообщения находили параллели в биографической традиции. Во-вторых, механизм возникновения новых сообщений не сводится к воспроизведению существующих образцов. Начиная с работы Карла Лерса *Über Wahrheit und Dichtung in der griechischen Literaturgeschichte* (1847) и в особенности после книги Фридриха Лео *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form* (1901) среди ученых утвердилось убеждение, что многие эпизоды в биографиях античных писателей не являются фактами в собственном смысле слова. Биографы зачастую черпали материал из творений своих героев, проецируя на их жизни позаимствованные отсюда реалии и подробности быта, сентенции и максимы, похвалы или остроты в чей-либо адрес.⁶⁸ Кто поручится, что и эпизод с продажей Ксенофана не был спровоцирован его шуткой над Пармениском и

⁶⁷ Grau 2019, 194, 196.

⁶⁸ Stuart 1931, 285–304; Wehrli 1973, 193–208; Fairweather 1974, 231–275.

Орестадом? Ведь уже то, что оба пифагорейца в столь необычном контексте названы по имени, говорит о том, что главными в описанной ситуации были именно они, а не Ксенофан.

С другой стороны, не следует и слишком переоценивать продуктивные механизмы античной биографии, равно как и недооценивать античных биографов. Ксенофану было свойственно рассказывать о своих бедах и злоключениях. Многие обстоятельства его жизни, сомневаться в которых не приходится, известны только благодаря дошедшим от него стихам (21 В 3, 8, 45 ДК). Следовательно, и некоторые сообщения опиравшихся на Ксенофановы стихи биографов имеют все шансы оказаться достоверными. В этой связи уместно напомнить о наблюдении Джона Бёрнета, обратившего в свое время внимание на слова Диогена Лаэртия о том, что после изгнания из Колофона Ксенофан жил в сицилийской Занкле (D.L. IX, 18). Между тем Занкла была переименована в Мессену ок. 488–487 гг. до н.э. (Hdt. VII, 164; Thuc. VI, 4), а значит, слова биографа восходят к довольно раннему источнику – вероятнее всего, к самому Ксенофану.⁶⁹ Если так, то и продажа философа в рабство могла быть не поэтическим или биографическим вымыслом, а вполне реальным событием.

Во всей античной биографической традиции случай с продажей Ксенофана пифагорейцами стоит особняком и является исключительным. Но как раз в силу его исключительности сообщение о нем может оказаться правдивым, а буквальное чтение соответствующего места у Диогена Лаэртия – единственно верным. И если высказанные выше соображения хоть сколько-нибудь справедливы, то впредь следует воздержаться от исправлений D.L. IX, 20 и при следующем издании *Жизней философов* убрать указание на лакуну.

СОКРАЩЕНИЯ / ABBREVIATIONS

- CALMA* — *Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi (500–1500)*, I–VII, a cura di C. Leonardi, M. Lapidge, F. Santi, S. Nocentini. Firenze 2000–2021.
- DPhA* — *Dictionnaire des philosophes antiques*, I–VII et Suppl., publ. sous la dir. de R. Goulet. Paris 1989–2018.
- GW* — *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, I–X, hrsg. von der Kommission für den Gesamtkatalog der Wiegendrucke. Leipzig, Stuttgart, New York, Berlin 1925–1978.
- PCG* — *Poetae comici Graeci*, I–VIII, ed. R. Kassel et C. Austin. Berolini, Novi Eboraci 1983–2001.

⁶⁹ Burnet 1930, 114.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Егорочкин, М.В. (2020) “Шутка Ксенофана,” *Историко-философский ежегодник* 35, 5–30.
- Жмудь, Л.Я. (2012) *Пифагор и ранние пифагорейцы*. Москва.
- Лебедев, А.В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. Москва.
- Aldobrandini, T. (1594) *Laertii Diogenis de vitis dogmatis et apophthegmatis eorum qui in philosophia claruerunt Libri X*, interprete Thoma Aldobrandino cum adnotationibus eiusdem. Romae.
- Amato, E. (2010) *Favorinos d'Arles, Œuvres*, III, texte établi, trad. et comm. E. Amato. Paris.
- Apelt, O. (1921) *Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, I–II, übers. und erläut. von O. Apelt. Leipzig.
- Barigazzi, A. (1966) *Favorino di Arelate, Opere*, Intr., testo crit. e comm. a cura di A. Barigazzi. Florence.
- Brunschwig, J. (2009) “Livre IX. Introduction, traduction et notes,” *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. sous la dir. de M.-O. Goulet-Cazé, 4^e éd. Paris, 1025–1145.
- Burnet, J. (1930) *Early Greek Philosophy*, 4th ed. London.
- Casaubonus, M. (1664) “In Diogenem Laertium notae et emendationes,” *Laertii Diogenis de vitis dogmatis et apophthegmatis eorum qui in philosophia claruerunt Libri X*, [cur. J. Pearson]. Londini, 1–26.
- Cobet, C.G. (1850) *Diogenis Laertii de clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem*, ex Ital. codd. nunc primum excussis rec. C.G. Cobet. Parisiis.
- Del Basso, E. (1975) “Sull’antipitagorismo di Senofane,” *Logos* 7, 163–176.
- Diels, H. (1887) “Über die ältesten Philosophenschulen der Griechen,” *Philosophische Aufsätze: Eduard Zeller zu seinem fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet*. Leipzig, 239–260.
- Diels, H. (1897) *Parmenides, Lehrgedicht*. Berlin.
- Diels, H. (1901) *Poetarum philosophorum fragmenta*. Berolini.
- Dorandi, T. (2009) *Laertiana: Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio*. Berlin, New York.
- Dorandi, T., ed. (2013) *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge.
- Egorochkin, M. (2020) “Shutka Ksenofana [The Joke of Xenophanes],” *History of Philosophy Yearbook* 35, 5–30. (In Russian)
- Fairweather, J. (1974) “Fiction in the Biographies of Ancient Writers,” *Ancient Society* 5, 231–275.
- Fritz, K. von (1939) “Orestadas,” *RE* XVIII, 1, 960.
- Gigante, M., a c. di. (1962) *Diogene Laerzio, Vite dei filosofi*. Bari.
- Gigante, M. (1986) “Biografia e dossografia in Diogene Laerzio,” *Elenchos* VII, 1–2, 7–102.
- Gigante, M. (1988) “Ambrogio Traversari interprete di Diogene Laerzio,” *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita. Convegno internazionale di studi*

- (*Camaldoli – Firenze, 15–18 settembre 1986*), a cura di G.C. Garfagnini. Firenze, 367–459.
- Gigon, O. (1945) *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*. Basel.
- Grau, S. (2009) *La imatge del filòsof i de l'activitat filosòfica a la Grècia antiga: Anàlisi dels tòpics biogràfics presents a les Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres de Diògenes Laerci*. Barcelona.
- Grau, S. (2014–2018) *Diògenes Laerci, Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres*, intr. general, notes preliminars, text revisat, trad. i notes de S. Grau, I–II (llibres 1–3). Barcelona.
- Grau, S. (2019) “Xenòfanes i els pitagòrics: un comentari a Diògenes Laerci 9, 20,” *Liburna* 14, 185–199.
- Helm, R., ed. (1959) *Apulei Florida*. Lipsiae.
- Hicks, R.D., ed. (1925) *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*, I–II. Cambridge, Mass.; London.
- Hope, R. (1930) *The Book of Diogenes Laertius, its Spirit and its Method*. New York.
- Huebnerus, H.G., ed. (1828–1831) *Diogenis Laertii de vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum libri decem*, I–II. Lipsiae.
- Huffman, C.A. (2005) *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge.
- Huinink, V. (2001) *Apuleius of Madauros, Florida*, ed. with a comm. by V. Huinink. Amsterdam.
- Janáček, K. (1992) *Indice delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio*. Firenze.
- Karsten, S. (1830) *Xenophanis Colophonii carminum reliquiae*. Amstelodami.
- Knoepfler, D. (1991) *La Vie de Ménédème d'Érétrie de Diogène Laërce. Contribution à l'histoire et à la critique du texte des Vies des philosophes*. Basel.
- Knust, H., ed. (1886) *Gualteri Burlaei Liber de vita et moribus philosophorum*. Tübingen.
- La Rocca, A. (2005) *Il filosofo e la città: commento storico ai Florida di Apuleio*. Roma.
- Lebedev, A. (1989) *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov* [The Fragments of the Early Greek Philosophers]. Moscow. (In Russian)
- Lee, B.T. (2005) *Apuleius' Florida: A Commentary*. Berlin, New York.
- Leshner, J.H. (1992) *Xenophanes of Colophon, Fragments*, a text and transl. with a comm. by J.H. Leshner. Toronto, Buffalo, London.
- Lloyd, G.E.R. (1990) “Plato and Archytas in the Seventh Letter,” *Phronesis* 35, 159–174.
- Long, H.S., ed. (1964) *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, I–II. Oxonii.
- Lumpe, A. (1952) *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*, Diss. München.
- Macris, C. (2005) “Orestadas de Métafonte,” *DPhA* IV, 798–799.
- Macris, C. (2012) “Parm(én)iscos de Métafonte,” *DPhA* Va, 161–164.
- Macris, C. (2018a) “Xénocadès de Métafonte,” *DPhA* VII, 192–193.
- Macris, C. (2018b) “Xénophantès de Métafonte,” *DPhA* VII, 219–220.
- Macris, C. (2018c) “Xénophile de Chalcidique ou de Cyzique,” *DPhA* VII, 220–226.

- Marcovich, M., ed. (1999) *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, I: Libri I–X. Berolini, Novi Eboraci.
- Marres, J.L. (1853) *Dissertatio de Favorini Arelatensis: vita, studiis, scriptis. Accedunt fragmenta*. Trajecti ad Rhenum.
- Mathieu, B. (1987) “Archytas de Tarente, pythagoricien et ami de Platon,” *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 3, 239–255.
- Mehus, L., ed. (1759) *Ambrosii Traversarii Generalis Camaldulensium aliorumque ad ipsum, et ad alios de eodem Ambrosio Latinae epistolae etc.*, I–II. Florentiae (rist. Bologna 1968).
- Mejer, J. (1978) *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*. Wiesbaden.
- Mensching, E. (1963) *Favorin von Arelate, Fragmente*, I, hrsg. und komm. von. E. Mensching. Berlin.
- Opeku, F. (1974) *A Commentary with Introduction on the Florida of Apuleius*, Diss. London.
- Pressel, J.G. (1822) *Beiträge zu Joh. Gottlob Schneiders Griechischdeutschem Wörterbuch*. Tübingen.
- Puncuh, D., a c. di. (1971) *Carteggio di Pileo de Marini arcivescovo di Genova (1400–1429)*. Genova.
- Riginos, A.S. (1976) *Platonica: The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*. Leiden.
- Ritschl, F. (1866) *Opuscula philologica*, I. Lipsiae.
- Rohde, E. (1885) “Zu Apuleius,” *Rheinisches Museum für Philologie* 40, 66–113.
- Schäfer, Ch. (2009) “Das Pythagorasfragment des Xenophanes und die Frage nach der Kritik der Metempsychosenlehre,” *Body and Soul in Ancient Philosophy*, ed. by D. Frede and B. Reis. Berlin, New York, 45–69.
- Sottili, A. (1984) “Il Laerzio latino e greco e altri autografi di Ambrogio Traversari,” *Vestigia: Studi in onore di Giuseppe Billanovich*, II, a cura di R. Avesani, M. Ferrari, T. Foffano, G. Frasso, A. Sottili. Roma, 699–745.
- Stuart, D.R. (1931) “Authors’ Lives as Revealed in their Works: A Critical Resume,” *Classical Studies in Honor of John C. Rolfe*, ed. by G.D. Hadzsits. Philadelphia, 285–304.
- Thesleff, H. (1957) *On Dating Xenophanes*. Helsingfors.
- Traversari, A. (1472) *Diogenes Laertius, Vitae et sententiae philosophorum*, interpret. lat. Ambrosius Traversarius, ed. Aelius Franciscus Marchisius. Romae.
- Untersteiner, M. (1956) *Senofane, Testimonianze e frammenti*, intr., trad. e comm. a cura di M. Untersteiner. Firenze.
- Wehrli, F. (1973) “Gnome, Anekdote und Biographie,” *Museum Helveticum* 30, 4, 193–208.
- Zhmud, L. (2012) *Pifagor i rannie pifagorejcy* [Pythagoras and the Early Pythagoreans]. Moscow. (In Russian)

В ПОИСКАХ ЛОГОСА ГЕРАКЛИТА

С. Н. КОЧЕРОВ

НИУ «Высшая школа экономики» (Нижний Новгород)
kocherov@yandex.ru

SERGEY KOCHEROV

National Research University «Higher school of Economics» (Nizhny Novgorod)

IN SEARCH OF THE HERACLITEAN LOGOS

ABSTRACT. The paper attempts to clarify the essence of logos as found in the teaching of Heraclitus. The author identifies meanings which Heraclitus attributes to the concept, investigates his suggested method of cognizing logos, and analyzes the benefits bestowed upon a human being by comprehension of logos. It is hypothesized that the Heraclitean logos is not an originating principle, like a supreme god or cosmic fire, but its attribute – the verbalized intelligence of being inherent both in the world as a whole and one’s soul. As a mental-verbal projection, logos is open not to the sensory organs or even reason, but to the intellectual intuition. Therefore, the knowledge of logos cannot be taught, but can be obtained through self-cognition. Comprehension of logos leads to following the universal, which, in polity’s life, is equal to the common good. However, according to Heraclitus, this is something attainable only by wise and virtuous, “the best”, not by wicked and ignorant majority.

KEYWORDS: Heraclitus’ logos, knowledge of the one and universal, mental-verbal projection of being, cognition as self-exploration, role of a sage in a state.

Гераклит является, вероятно, самым загадочным античным мыслителем. Ни один философ древней Греции не вызвал своим учением столько предположений и возражений, как этот мудрец из Эфеса. Двусмысленность и парадоксальность его изречений, по-видимому, были обусловлены как желанием защитить свои взгляды от вызывавших его презрение профанов, так и необходимостью придать мифологическую и аллегорическую форму идеям, для выражения которых еще не существовало адекватного языка. Не причисляя себя ни к «физикам», как называли мыслителей Милетской школы, ни к «философам», как в конце VI в. до н.э. именовали себя только пифагорейцы, Гераклит считал себя человеком, которому открылась вселенская мудрость.

В центре учения Гераклита находится понятие логоса, содержание которого в последнем столетии вызвало, пожалуй, более острую полемику среди исследователей, чем между мыслителями самой античности. Как следует из дошедших до нас фрагментов его книги «О природе», Эфесец видел в постижении логоса главное условие познания высшей истины. Это объясняет его непримиримость и язвительность в отношении мудрецов того времени, не понимавших, что знание многого не может заменить знания единого. Какие же вопросы о логосе оставил нам Гераклит и как он сам ответил на них?

Что есть логос?

Даже спустя 2500 лет после Гераклита понимание его логоса связано, по меньшей мере, с тремя видами трудностей. Во-первых, еще при жизни мыслителя слово *λόγος* имело множество смыслов, которые он использовал, не давая, как и подобает пророку божественной истины, никаких разъяснений на этот счет. Так, в греческом мире V в. до н.э. оно понималось как: 1) слово, речь; 2) сказанное, написанное; 3) достоинство, уважение, слава; 4) размышление, мнение; 5) довод, причина, основание; 6) чистая правда, в отличие от пустых слов; 7) мера, соответствие, пропорция; 8) правило, общий принцип; 9) разум; 10) определение, – и даже это еще не все (см. Гатри 2015, 686-693). Гераклит, впервые придавший логосу философский смысл, не только не видел нужды в его дефиниции, но и употреблял в более привычных его значениях. Поэтому прояснить, как он понимал *λόγος* в том или ином фрагменте, – сложная и не всегда исполнимая задача.

Во-вторых, целый ряд видных исследователей Гераклита в XX в. стремились передать содержание *λόγος* посредством одного понятия. Так, его отождествляли с огнем (Э. Целлер), понимали как закон (Г. Дильс, А.О. Маковельский, У. Гатри), смысл (В. Кранц), причину (Р. Хикс), сущность (Э. Вертс), меру (Дж. Бёрнет, О. Жигон), даже как «формулу вещей» (Дж. Керк). Однако каждая следующая эпоха вносила так много своих нюансов в понимание идей Эфесца, что обнаружить «подлинного Гераклита» под слоями интерпретаций его комментаторов практически невозможно. Ч. Кан совершенно прав в том, что «речь Гераклита была обращена к другим слушателям, в другое время и в другом месте ...Он будет говорить с нами лишь постольку, поскольку мы способны выразить его смысл в наших собственных терминах» (Kahn 1979, 88). Поэтому, с одной стороны, нужно воздерживаться от соблазна домыслить за Гераклита, что он имел в виду под *λόγος* в каждом изречении, смиренно сознавая, что мы можем выразить его мысль только языком философии нашего времени. С другой стороны, было бы не-

простительным малодушием для исследователей отказаться от попыток осмысления его логоса на том основании, что мы никогда не узнаем в точности содержания, вложенного в концепт самим Эфесцем.

В-третьих, мы судим об учении Гераклита не по его книге, не дошедшей до нас, а по ее фрагментам в пересказе поздних античных и христианских мыслителей, снабдивших их своими комментариями. Историкам философии ничего не остается, как опираться на приводимые ими изречения Гераклита, которые подтверждаются другими мыслителями той эпохи. Впрочем, даже среди них встречаются приписываемые Эфесцу высказывания, которые большинство современных исследователей ставит под сомнение. Так, редкая в наше время работа, посвященная Гераклиту, обходится без утверждения, что знаменитое выражение «все течет» (πάντα ρεῖ), или близкое по смыслу «все движется, и ничто не остается на месте», скорее всего, ему не принадлежит. И ее автора не смущает, что это изречение относили к Гераклиту даже такие авторитетные философы, как Платон (*Crat.* 402a) и Аристотель (*Met.*, XIII 4, 1078b13), хотя оно и отсутствует в дошедших до нас фрагментах. Конечно, первейшая обязанность комментатора – следовать первоисточнику. Но, проявив верность Гераклиту в одном отношении, логично довериться ему и в другом.

Так, заслуживает внимания, что само слово λόγος, как и производные λόγου, λόγοις, λόγῳ, встречается у Эфесца не часто. Зато он использует такие понятия, как νόος (мысль, ум, разум), γνώμη (рассудок, разум, здравый смысл), φρόνησις (здравый смысл, рассудительность, ум), σοφόν (мудрость, знание). Нередко именно они занимают в гномах Гераклита место, на которые его переводчики и комментаторы ставят логос. Например, Секст-Эмпирик пишет о Гераклите: «Разум (λόγος) же он утверждает в качестве судьи об истине, однако не какой бы то ни было, но общий и божественный» (Секст-Эмпирик, *Против ученых* VII 127, пер. А. Ф. Лосева). Между тем цитата из книги Гераклита Диогена Лаэртия, приведенная во «Фрагментах досократиков» Дильса-Кранца, гласит: «Ибо Мудрым [Существом] можно считать только одно: Ум, могущий править всей Вселенной» (DK 22 B41),¹ причем в древнегреческом оригинале данный ум передается словом γνώμην, а не λόγος. Сходная мысль выражена и в изречении Эфесца: «Человеческая натура не обладает разумом, а божественная обладает» (DK 22 B78), где разумность опять же обозначается словом γνώμας.

¹ Фрагменты из труда Дильса-Кранца приводятся в переводе А.В. Лебедева (Лебедев 1989, 176–257).

Вопреки сложившемуся мнению, что логос – это закон, только в одном изречении Гераклита эти понятия встречаются вместе, причем из контекста никак не следует, что для него они были тождественны. Так, по его словам, «кто намерен говорить [= «изрекать свой логос»] с умом, те должны крепко опираться на общее для всех, как граждане полиса – на закон, и даже гораздо крепче. Ибо все человеческие законы зависят от одного, божественного...» (DK 22 B114). Из фрагмента следует, что «логос» здесь понимается как речь, тогда как «закон» – и человеческий, и божественный – передается греческим словом νόμος. В прямых цитатах из книги Гераклита нельзя найти подтверждения ни тому, что он видел общее в Логосе и Эоне (Ипполит Римский, *Опровержение всех ересей* IX, 9, 1), ни тому, будто он определял логос как разум, являющийся субстанцией судьбы и пронизающий естество Вселенной (*Мнения философов* I, 28, 1).

Гераклит, вероятно, оказал бы великую услугу современным исследователям, сближающим его учение о логосе с понятием меры, если бы внес небольшое, но важное изменение в свое знаменитое изречение: «Этот космос, один и тот же для всего существующего, не создал никакой бог и никакой человек, – но всегда он был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимся и мерами потухающим» (DK 22 B30). Здесь Эфесец мог бы прямо соединить космические циклы «вечно живого огня» с логосом как распорядителем данного процесса, но вместо этого в качестве его регулирующей меры он дважды использовал слово μέτρα.² И это же слово, а не λόγος он употребил в другом значимом фрагменте, характеризующем поддержание миропорядка: «Солнце не преступит [положенных] мер, – говорит Гераклит, – а не то его разыщут Эринии, союзницы Правды» (DK 22 B94). Нет достаточных оснований и для того, чтобы предельно сближать логос с «мировым порядком, тождественным для всех» (Лосев 2000, 389), поскольку в том же фрагменте 30, на который дается ссылка этим исследователем, мировой порядок передан словом κόσμος (космос), а логос даже не упоминается.

На все эти доводы, конечно, можно возразить, что логос Гераклита регулирует мировой порядок, явно не проявляя себя, поскольку, по его же словам, «природа любит прятаться» (DK 22 B123). Однако вряд ли можно считать случайностью, что мыслитель, создавший учение, проникнутое яркой манифестацией логоса, в одних своих изречениях не использовал это понятие, тогда как в других вдохновенно говорил о нем. Если уж ставить перед

² В некоторых работах по философии Гераклита предпринимаются попытки напрямую связать его учение о логосе с развитием товарно-денежных отношений в Греции VI–V вв. до н.э. (см., например, Seaford 2004).

собой задачу «пуститься в поиски настоящего Гераклита», который «попросту погребен под тяжестью академической терминологии Аристотеля, Секста Эмпирика, Диогена Лаэртция и всех доксографов» (Лосев 2000, 378), то необходимо следовать тому, что писал сам Гераклит. После указания на фрагменты, в которых этот мыслитель предпочел обойтись без понятия λόγος, обратимся к другим фрагментам, где он достаточно ясно излагает свое понимание логоса.

В первом из них Эфесец характеризует его как речь, обращенную ко всем людям: «Эту-вот Речь (Логос) сущую вечно люди не понимают и прежде, чем выслушать [ее], и выслушав однажды. Ибо, хотя все [люди] сталкиваются напрямую с этой-вот Речью (Логосом), они подобны незнающим [ее]...» (DK 22 B1). Во втором он подчеркивает всеобщий характер логоса, которому люди пытаются противопоставить свое частное мнение: «Поэтому должно следовать общему, но хотя разум (логос) – общ, большинство [людей] (οἱ πολλοί) живет так, как если бы у них был особенный рассудок (ἰδίαν φρόνησιν)» (DK 22 B2). Даже если поставить под сомнение прямую идентификацию логоса как разума, допущенную переводчиком, нельзя не согласиться с тем, что Гераклит здесь недвусмысленно говорит о едином логосе, объективно данном для всех.

Суть этого единого и всеобщего логоса также передается, хотя и философско-отвлеченным языком, но не допускающим двух мнений суждением: «Выслушав не мою, но эту-вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно» (DK 22 B50). Для Гераклита важно, чтобы люди приняли это знание не потому, что он принес его им, но в силу заключенной в нем высшей истины. Известно, сколь язвительно он отзывался о «мастерах лжи» и «лжесвидетелях», выдающих за правду свое понимание. Не лучшего мнения Эфесец был и о невеждах, которых уподоблял многим спящим среди немногих бодрствующих. Они готовы принять на веру суждения мудрецов и следовать за толпой, поскольку «дурак любит восторгаться любой речью (λόγος)» (DK 22 B87). Поэтому большинство людей живет в разладе с всеобщим логосом, даже не замечая его обращения к ним. Отсюда их непонимание подлинной реальности, выпадение из нее, ибо «для бодрствующих существует один общий мир, а из спящих каждый отворачивается в свой собственный» (DK 22 B89). Таким образом, логос, о котором говорит Эфесец, предстает у него как речь, повествование, прорицание, общее для всех людей, что несет им высшую истину и мудрость в виде знания единого.

Новые сведения о логосе содержатся в изречениях Гераклита, посвященных его связи с душой человека. Одно из самых известных среди них гласит: «Границ души тебе не отыскать, но какому бы пути [=в каком бы направле-

нии] ты ни пошел: столь глубока ее мера [=«объем», λόγος] (DK 22 B45). Как следует понимать логос в данном фрагменте, между исследователями нет единства. Даже составители «Фрагментов досократиков» разошлись во мнениях по этому поводу: Г. Дильс перевел здесь λόγος как «дно» (Grund), а В. Кранц – как «смысл» (Sinn). Э. Вертс понимал под логосом души ее «сущность», Дж. Бёрнет, О. Жигон, Дж. Керк – «меру» (см. Гатри 2015, 773), А.Ф. Лосев – «разум». Между тем заслуживает внимания завершение изречения в древнегреческом оригинале: οὐτω βαθὺν λόγον ἔχει. Буквально оно означает «так глубока ее логос», или «таким глубоким она обладает логосом», поскольку слово ἔχει переводится как «иметь», «владеть», «обладать». Если последний перевод более верен, это может пролить новый свет на гераклитовский логос. Ибо если душа «обладает» логосом, то, независимо от того, что под этим имел в виду Гераклит, он считал логос не субъектом, а предикатом. То есть его логос предстает здесь не субстанциальным началом, но его атрибутом. Этому пониманию логоса души не противоречат и такие изречения Гераклита, как «Душе присуща самовозрастающая мера (λόγος) (DK 22 B15) или «Сухая душа – мудрейшая и наилучшая» (DK 22 B18).

Если экстраполировать такое представление о логосе на мир в целом, то можно сделать вывод, что и космический огонь, и верховный бог у Гераклита обладают логосом, но их не следует отождествлять с ним, как нельзя приравнивать к логосу душу человека. Восприятие бога, ума (логоса), огня и судьбы как различных имен единого первоначала – это воззрение стоической школы, творчески переработавшей космологию Гераклита. В дошедших до нас изречениях самого Эфесца нет прямых подтверждений тому, что он считал логос синонимом бога, ума, огня или судьбы. Так, в гноме «Одноединственное Мудрое [Существо] называться не желает и желает именем Зевса» (DK 22 B32) «мудрое» является переводом слова σοφόν. Выше уже приводилось изречение «Ибо Мудрым [Существом] можно считать только одно: Ум, могущий править всей Вселенной», где Ум обозначен как γνῶμη. В одном из редких высказываний Гераклита (DK 22 B67), где изменение ума сравнивается (но не отождествляется) с изменением огня, ум передается словом νοῦς. Поэтому одно из двух: или Эфесец был небрежен в использовании слова λόγος, или он употреблял его только в подходящих, по его мнению, случаях. Но так как именно он ввел это понятие в философию, второе объяснение выглядит предпочтительнее.

Так что же все-таки понимал Гераклит под логосом? Ответ на этот вопрос станет более понятным, если сравнить учение о логосе Эфесца с учением о бытии Парменида. Несмотря на то, что этих мыслителей принято считать философскими антиподами, оба они предложили концепцию упорядочен-

ного мира, постигаемого нашим разумом, хотя и разошлись в понимании того, как сочетаются в нем изменчивость и устойчивость. Восхождение в этот умопостигаемый мир требует от человека правильного мышления, которое одно может привести его в чертоги истинно сущего. Для Парменида исходным основанием для его понимания стало признание тождества бытия и мышления («мыслить и быть одно и то же»). Для Гераклита же таким руководящим принципом было признание тождества мысли и слова, выраженное им в понятии логоса. В пользу данной гипотезы говорит, в частности, то, что, по сообщению Лактанция и Тертуллиана, λόγος у греков означал «sermonem atque rationem» (Маковельский 1999, 233), т.е. «слово и идею».

Таким образом, логос Гераклита выражает истинный взгляд на мир как единое и общее целое, поддерживаемое борьбой противоположностей. Эфесец полагал, что космос открыт для познания человека, как книга для читателя, но чтобы его понять, надо знать язык, на котором он обращается к нему. Отсюда его интерес к образованию и связыванию слов (вроде βίος – «жизнь» и βίος – «лук»), в котором можно видеть как проявление атавистической веры в возможность управлять вещами посредством «тайных» слов, так и осознание потребности в создании языка, способного передать сложность мироздания. Можно согласиться с С. Виейрой, что «используя такую структуру для описания реальности, Гераклит подражал мировому порядку в его словесном порядке, предоставляя своим слушателям аналогию, которая, однажды воспринятая в тексте, научила бы их правильно интерпретировать саму природу» (Vieira 2013, 473).

Среди слов, имеющих явные и тайные смыслы, которые нужно улавливать и разгадывать, самым сложным оказывается логос. В философском смысле, который скрыт за его обычными значениями, λόγος есть «свет бытия во тьме невежества и ложных мнений», мысленно-речевая проекция в разуме человека подлинного миропорядка, каким его представлял Гераклит. Введенный Эфесцем как «средство общения» между человеком и космосом, он имеет характерные признаки обоих участников «коммуникации». Логос человека состоит в его правильном познании мира и основанном на этом должном поведении в обществе. Логос же космоса заключен в его разумной организации, в согласованности и необходимости происходящих в нем изменений. Поэтому λόγος Гераклита часто переводят как «разум», «мера», «закон». Однако, хотя применительно к некоторым изречениям мыслителя такой перевод выглядит удачным, ввиду глубины и сложности его содержания логос представляет слишком многозначный концепт, чтобы его можно было выразить одним словом. Поэтому, на мой взгляд, было бы правильнее переводить его именно как «логос», отказавшись от попыток добиться в

каждом случае его бесспорной интерпретации. Многоаспектность понятия логоса подтверждается и большими сложностями, возникающими для всех, кто хочет его понять.

Как можно познать логос?

Взгляд Гераклита на познание логоса противоречив. С одной стороны, он настаивает на том, что мировой логос обращен ко всем людям и проявляет себя в очевидных для них вещах и событиях. С другой стороны, Эфесец утверждает, что подавляющее большинство людей не внемлют его призывам. Данный парадокс ясно выражен в цитируемом выше фрагменте: «Эту вот Речь (Логос), сущую вечно, люди не понимают и прежде, чем выслушать [ее], и выслушав однажды». Чем же Гераклит объясняет как возможность познания логоса, так и неумение или нежелание людей ею воспользоваться? Ответы Эфесца на эти два вопроса можно найти в целом ряде его изречений, которые, казалось бы, не оставляют никаких сомнений.

Гераклит признает здравомыслие способностью, присущей всем людям: «Здравый рассудок – у всех общий» (DK 22 B13). Исходя из этого, он полагал, что «всем людям дано познавать самих себя и быть целомудренными» (DK 22 B16), причем здесь последним идет слово *σωφροεῖν*, которое можно перевести и как «здравомыслящий, благоразумный, рассудительный». Наряду с мышлением все люди наделены органами чувств, из которых Гераклит выше других ценит зрение и слух: «Что можно видеть, слышать, узнать, то я предпочитаю» (DK 22 B55). Однако своими познавательными способностями большинство людей, по мнению Эфесца, распоряжается плохо. Одна из главных причин этого – грубость их душ, увлажненных и отягощенных плотскими желаниями: «Глаза и уши – дурные свидетели для людей, если души у них варварские» (DK 22 B107). Опасны для познания также страсти, понимание силы и власти которых над людьми побуждает Гераклита признать: «С сердцем бороться тяжело, ибо чего оно хочет, то покупает ценой души [= жизни]» (DK 22 B85). Пагубную роль играет и зависимость людей от взглядов старших поколений (DK 22 B74) и обывательских мнений: «Они дуреют от песен деревенской черни и берут в учителя толпу, того не ведая, что многие – дурны, немногие – хороши» (DK 22 B104). По этим причинам «большинство [людей] не мыслят [~ воспринимают] вещи такими, какими встречаются их [в опыте] и, узнав, не понимают, но воображают [~ грезят]» (DK 22 B17). Гераклит говорит, что невежество делает их подобными невидящим, не слышащим и спящим.

Не лучшего мнения он и о знаниях признанных мудрецов. Гераклит обвиняет их в непонимании сути мудрости (σοφόν), за которую они ложно приняли «многознание», т. е. широкую образованность, большую ученость (πολυμάθη). Он не отрицает, что «многого знатоками должны быть любомудрые мужи» (DK 22 B35). Но все же истинная мудрость, согласно Эфесцу, состоит в знании всеобщего, единого и от всего обособленного Ума, могущего править всей Вселенной. Этого не понимали прежние мудрецы, которые, как и обычные люди, обманывались даже в простых вещах: Гомер не смог разгадать загадку детей, а Гесиод – постичь единство дня и ночи. Тем более поэты и мудрецы прошлого оказались не в состоянии уразуметь главную причину происходящих изменений: «как враждебное находится в согласии с собой: перевернутое соединение (гармония), как у лука и лиры» (DK 22 B51). Поэтому учение каждого из них представляет собой не истину, но мнение, принимаемое невежественным большинством за высшую мудрость.

Но почему логос, равно обращенный ко всем людям, был услышан и понят лишь одним Геркалитом? Эфесец полагал, что на то есть как объективные, так и субъективные причины. Во-первых, как уже было сказано, «природа любит прятаться», не проявляя очевидным образом присущих ей причин и свойств. Бог, обладающий логосом, также никогда не открывает свои знания людям прямо, ибо «владыка, чье прорицалище в Дельфах, и не говорит, и не утаивает, а подает знаки» (DK 22 B93). Во-вторых, даже люди с пытливым умом, желающие познать истину, неверно трактуют знания, получаемые ими из опыта. «Ибо, хотя все [люди], – говорит Гераклит, – сталкиваются напрямую с этой-вот Речью (Логосом), они подобны незнающим [ее], даром что узнают на опыте [точно] такие слова и вещи, какие описываю я, разделяя [их] согласно природе [= истинной реальности] и высказывая [их] так, как они есть. Что же касается остальных людей, то они не осознают того, что делают наяву, подобно тому, как этого не помнят спящие» (DK 22 B1). Это объясняет, почему большинство людей живет в разладе с логосом, несмотря на повседневную связь с ним в реальной жизни.

Исходя из данных рассуждений, можно сделать вывод, что Гераклит считал себя тем человеком, которому удалось на основе своего опыта постигнуть скрытые секреты природы и разгадать тайные знаки бога. В целом, он так о себе и думал, хотя сам Эфесец не изучал природу вокруг себя. Находя мудрость в знании всеобщего, частными науками он не занимался и не принадлежал ни к «физикам», как Фалес, Анаксимандр и Анаксимен, ни к «математикам», как Пифагор или Гиппас. Свой путь к логосу Гераклит передал, как ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν, т. е. «Я искал (исследовал, выпытывал) самого себя» (DK 22 B101). Плутарх писал, что он со значением говорил об этом, а из

Дельфийских изречений более всего ценил «Познай самого себя», в чем видит его сходство с Сократом (Плутарх, *Против Колота* 118 С). Но если Сократ позднее переосмыслил эту гному как призыв к изучению нравственной природы человека, то Гераклит в какой-то момент увидел в ней способ постижения природы мира в целом и таким путем пришел к познанию логоса. Вероятно, поэтому в молодости он утверждал, что не знает ничего, а в зрелости, что знает все (Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* IX, 5).

Следует признать, что способ познания мира и логоса, открытый Гераклитом, при всей его новизне открывает простор для различных спекуляций, ибо во многом основан на интеллектуальной интуиции и не предполагает рациональных доказательств полученных знаний. Учение Эфесца можно принимать или не принимать, но его нельзя системно изложить и передать как метод ученикам, что показали те последователи, которые, как Кратил, довели его отдельные тезисы до абсурда. Можно сказать, что Гераклит услышал обращение Логоса ко всем людям, но не объяснил, как они могут ознакомиться с ним сами, а передал его в своем изложении, предложив принять на веру. «Парадоксально, – пишет У. Гатри, – но Гераклит претендует на то, что является единственным, или практически единственным, кто постиг этот общий Логос. Но вина в этом других, ибо истина открыта для всех...» (Гатри 2015, 695). Чаще всего Эфесец обвиняет в незнании логоса самих людей, которые не мыслят вещи такими, какими встречаются их в опыте (DK 22 B17), слушают, но не понимают (DK 22 B34), слишком быстро судят о значительных вещах (DK 22 B47), мысленно заняты «детскими играми» (DK 22 B70) и не понимают «божественных вещей» из-за своего неверия (DK 22 B86). Поэтому они и не могут воспринять то благо, что открывает всем знание логоса.

3. В чем благо человека от познания логоса?

Как следует из его изречений, Гераклит считал свое учение направленным не только на созерцание величия мирового порядка, но и на следование истинным ценностям и предпочтение лучшего образа жизни. Познание логоса задает людям цель их совместного существования, тогда как его незнание подрывает устои человеческого общежития. Гераклит прямо говорит об этом: «Поэтому должно следовать общему, но хотя разум (логос) – общ, большинство [людей] (οἱ πολλοί) живет так, как если бы у них был особенный рассудок (ἰδίαν φρόνησιν)» (DK 22 B2). Но что понимал Эфесец под «следованием общему» на практике? Здесь он выступал в качестве истинного наследника традиции «семи мудрецов», которые видели высшее благо че-

ловека в исполнении своих гражданских обязанностей, в служении благу своего полиса. Преодолевая свое презрение к большинству, Гераклит убежден сам и убеждает других в том, что «своеволие (ὑβρις) надо гасить пуще пожара» (DK 22 B43) и что «народ должен сражаться за попираемый закон, как за стену [города]» (DK 22 B44). Здесь имелись в виду, конечно, не любые законы, принятые людьми, а только те, в которых он видел выражение мирового логоса, «ибо все человеческие законы зависят от одного, божественного: он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и [все] превосходит» (DK 22 B114). Но жизнь выявила серьезное расхождение между Гераклитом и эфесцами в понимании того, что следует считать своеволием и хорошими законами.

Как аристократ по роду и по духу Гераклит полагал, что править должен лучший из граждан, и, если такой человек становится во главе других, то «закон именно в том, чтобы повиноваться воле одного» (DK 22 B33). И его активное участие в переговорах, побудивших эфесского тирана Меланкому отказаться от власти, вероятно, было связано с убеждением, что тот недостаток хорош, чтобы ему подчинялись все. На роль эсимнета (αἰσυμνήτης), т. е. выборного правителя Эфеса, по его мнению, наиболее подходил его друг Гермодор, отличавшийся как законотворческими талантами, так и, надо полагать, аристократическим высокомерием, присущим и самому Гераклиту. Однако большинство эфесцев не пожелало принять его ни как законодателя, ни как правителя, подвергнув остракизму этого «лучшего из людей». Тогда Гераклит в гневе заявил: «Эфесцы заслуживают того, чтобы их перевешали всех поголовно за то, что изгнали они Гермодора, мужа из них наилучшего, сказавши: “Среди нас никто не будет наилучшим! А не то быть ему на чужбине и с другими!”» (DK 22 B121). Затем, по словам Диогена Лаэртия, он в оскорбительной форме отказал согражданам дать законы их городу. Со стороны Гераклита это был двойной вызов, ибо, согласно Плутарху, мудрецы в то время получали свое почетное звание за заслуги в государственных делах (Плутарх, *Солон* 3).

На том карьере Гераклита в политике была закончена, отчего некоторые историки видят в его жизни «трагедию нереализованных возможностей». «В политической истории Эфеса он мог сыграть роль эсимнета, наподобие Солона. Однако гордая независимость, резкость тона, оскорблявшая эфесских ропагоі, стремление сыграть исключительную роль в политической жизни полиса привели к крушению его жизненных планов» (Лаптева 2008, 105). Но было бы неверно сводить суть конфликта Гераклита с согражданами лишь к неудаче его попытки сделать выборным правителем своего друга. Между ними было противоречие не только в политических взглядах, но и в моральных

ценностях. Гераклит следовал аристократическому этосу с его превознесением мужской доблести и воинской славы. Явно противопоставляя свой идеал мечтам «дурного большинства», он заявлял: «Лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу – бранным вещам» (DK 22 B29). Последняя характеристика явно относится ко многим эфесцам, так как жители этого богатого города, по отзывам древних авторов, были весьма склонны к чувственным удовольствиям. Однажды Гераклит даже преподавал им урок, когда во время осады города персами, не заставившей горожан отказаться от обильной пищи, он демонстративно начал есть ячменную муку, смешанную с водой, побудив их умерить свой рацион, что помогло выдержать осаду.

Тем не менее, познание логоса и следование ему не принесли Гераклиту ни почета, ни славы среди сограждан, начавших гордиться своим философом только после смерти последнего, когда его мудрость была признана в других греческих городах. Такое отношение к мыслителю на родине во многом было связано с его вызовом, брошенным «дурному большинству», которое он презирал и порицал за порочное поведение и неумение ценить лучших людей города. Известно, что из всех людей, живших до него, Гераклит лучше всего отзывался о Бианте из Приены (DK 22 B39). Однако он не последовал совету этого мудреца, данному в сочиненной им песне: «Будь всем гражданам угоден, где тебе ни случится жить: // В этом – благо истинное, дерзкому же норову // Злая сверкает судьба» (Диоген Лаэртский, *Жизнеописание философов* I, 85). И на то у Эфесца были свои причины, которые следует искать не только в особенностях его личности.

Оппозиция мудреца и толпы, проявившаяся в жизни Гераклита, была характерна для многих философов древней Греции. Конфликт между ними отражал противоречие, заложенное в самом основании античного полиса. Будучи коллективом граждан, объединенных для защиты своих частных интересов, полис требовал от них подчиняться общему интересу как условию своего существования. Однако сами граждане в своем большинстве сохраняли единство лишь тогда, когда им грозили беды, которые они могли преодолеть только сообща (например, при угрозе нападения врагов или восстания рабов). В остальное время они, за исключением разве что спартанцев, отдавали предпочтение своим делам, следуя, как сказал бы Гераклит, «не Правде, а мнению». Мудрец, являвший собой пример служения общему, был востребован согражданами главным образом в период опасности, грозившей всей общине, чтобы помочь ей мудрым словом или делом. В обычной жизни он представлял для них, скорее, помеху и укор, обвинение в том, что они живут как получается, а не как надлежит. Поэтому и судьба такого мудреца обычно была незавидна: его либо считали чужаком, как Фа-

леса, либо изгоняли из полиса, как Анаксагора и Протагора, либо осуждали на смерть, как Сократа. Гераклит, если верить древним авторам, решил покинуть свой город сам, удалившись в горы. В Эфес он вернулся только затем, чтобы там умереть, еще не зная, что обретет бессмертие.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Гатри, У.К.Ч. (2015) *История греческой философии в шести томах*. Санкт-Петербург. Т. 1., 660–790.
- Диоген Лаэртский (1979) *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Пер. М. Л. Гаспарова. Москва.
- Лаптева, М. Ю. (2008) «Гераклит и Гермодор в политической истории архаического Эфеса», *Вестник Санкт-Петербургского университета*. Сер. 2. Вып. 3, 98–106.
- Лебедев, А.В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч.1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Москва.
- Лосев, А.Ф. (2000) *История античной эстетики в десяти томах*. Москва. Т. 1.
- Маковельский, А., пер. (1999) *Досократики. Доэлеатовский и элеатовский периоды*. Минск (оригинальное издание: Казань, 1914–19).
- Секст-Эмпирик (1975) *Сочинения в двух томах*. Пер. А. Ф. Лосева. Москва. Т. 1.

REFERENCES

- Diels, H., Kranz, W. (1960) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin. Bd. 1.
- Kahn, Ch. H (1979) *The Art and Thought of Heraclitus: A New Arrangement and Translation of the Fragments with Literary and Philosophical Commentary*. Cambridge, 87–95.
- Seaford, R. (2004) *Money and the Early Greek Mind*. New York, 231–265 («Heraclitus and Parmenides»).
- Vieira, C. (2013) «Heraclitus' Bow Composition», *The Classical Quarterly* 63.2, 473–490.

References in Russian:

- Guthrie, W. K. C. (2015) *Istoriya grecheskoj filosofii v 6 t.* Sankt-Peterburg. T. 1.
- Lapteva, M.YU. (2008) «Geraklit i Germodor v politicheskoj istorii arhaicheskogo Efesa», *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta*. Seriya 2. Issie 3, 98–106.
- Lebedev, A.V., per. (1989) *Fragmenty rannih grecheskih filosofov*. Ch.1. *Ot epicheskikh teokosmogonij do vzniknoveniya atomistiki*. Moscow.
- Losev, A.F. (2000) *Istoriya antichnoj estetiki v 10 t.* Moscow. T.1.
- Makovel'skij, A., per. (1999) *Dosokratiki. Doeleatovskij i eleatovskij periody*. Minsk.

ЕВРИТ КАК УЧЕНИК ФИЛОЛАЯ

Н. Д. ЛЕЧИЧ

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Москва), nlecic@hse.ru

NIKOLA D. LEČIĆ

National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia)

EURYTUS AS A DISCIPLE OF PHILOLAUS

ABSTRACT. In this article we analyse the teaching of one of the last Early Pythagoreans, Eurytus of Tarentum, by comparing it with the philosophy of his teacher, Philolaus of Croton. Eurytus is known to us through his performance of “defining” a thing with the number of pebbles needed to draw its silhouette. We strive to find signs of Philolaus' ideas in Eurytus' practice. Our quest focuses on Philolaus' teaching on first principles, harmony, generation of cosmos, knowability, number and musical intervals. Our principal goal is a separation of these fifth-century concepts from misrepresentations which arose due to intense practice of retelling and reinterpretation of Early Pythagorean thought during the following centuries; specifically, we emphasise the impossibility of an abstract notion of number in Early Pythagoreanism. We conclude that the structure of Eurytus' demonstrations correctly expresses all fundamental aspects of Philolaus' philosophy and thus gives us a trustworthy representation of genuine Early Pythagorean thought.

KEYWORDS: Philolaus, Eurytus, Early Pythagoreans, limit, the one, number, harmonics, abstract.

В выпуске 11.1 (2017) журнала *ΣΧΟΛΗ* была опубликована моя статья «Граница и камушки: о чем говорил Еврит?». Это была первая часть исследования, посвященного, пожалуй, самому странному представителю раннего пифагореизма, Евриту из Тарента – первому философу, чье учение осталось у нас исключительно в форме свидетельства о событии, которое бы сегодня было уместно назвать *перформансом*. Эти свидетельства, восходящие к Аристотелю и Феофрасту, говорят о том, что он изображал камушками формы (*μορφαί*) вещей, и этим поступком перед присутствующими устанавливал связь между числами и определениями (*ὄροι*) этих вещей.

В той статье мы отказались от общепринятой трактовки этого поступка как «наивного» или «неудачного» на основе того, что он может показаться

таким, только если на него смотреть через призму анахронных понятий, которые появились в философии Платона и после нее: это прежде всего абстрактный концепт числа и онтологическо-эпистемологическое противопоставление и иерархизация умопостигаемого (абстрактного) и видимого (здесь цветного и «материального»). Наша интерпретация претендовала на отсутствие таких анахронизмов, и в ней Еврит предстал как оригинальный участник важнейшего досократического дискурса о пределе/границе (ὄρος или πέρας). Наши выводы представлены в форме трех предварительных утверждений:

(а) предел вещи (ὄρος или πέρας), ее цветная (= видимая) оболочка возникает в сопричастии определенного количества одинаковых элементов, повторяющихся числовых единиц (представленных на схемах с помощью камушков);

(б) эти одинаковые, повторяющиеся, разграниченные между собой элементы, творят оболочку; они не то же самое, что и цветной контур вещи, они его строят;

(в) цветная граница, оболочка вещи, это то, что эту вещь выделяет, определяет, ограничивает от других вещей; граница вещи и сама появляется в результате ограничивающего действия повторяющихся одинаковых элементов.

Эти выводы были обозначены предварительными потому, что для полного понимания концепта числа и границы у Еврита необходимо сравнение с идеями его учителя¹, Филолая. Именно это и есть цель данной статьи: попробовать найти следы учения Филолая в перформансе Еврита и разъяснить, может ли это сравнение помочь нам лучше понять Еврита и его место в истории досократической философии.

Обратим внимание на первый из предварительных выводов о Еврите, и именно на часть, которая касается *предела вещи*. Несмотря на то, что прямого упоминания слова πέρας (и ὄρος) у Филолая нет, он использовал терминологию, связанную с ним:

[Фрагмент 1] Природа (φύσις) в космосе (ἐν τῷ κόσμῳ) образовалась [~ гармонически сладилась] (ἀρμόχθη) из безграничных (ἐξ ἀπείρων) и ограничивающих (καὶ περαίνοντων) [элементов]: и весь космос (ὅλος κόσμος) в целом и все вещи в нем (τὰ ἐν αὐτῷ πάντα).²

¹ DK 44 A 4–5 (DL VIII.46, III.6).

² DK 44 B 1 (DL VIII.85). Если не сказано иначе, переводы фрагментов досократиков даются в переводе Лебедева (1989). Греческий текст фрагментов Филолая дается по Huffman 1993, в остальных случаях по DK.

[Фрагмент 2] (1) Все сущие (τὰ ἔόντα πάντα) по необходимости должны быть либо ограничивающими, либо безграничными, либо и ограничивающими и безграничными [одновременно]. (2) Но быть только безграничными <или только ограничивающими они не могут>. (3) Стало быть, так как очевидно, что они не [состоят] ни из одних лишь ограничивающих, ни из одних лишь безграничных [элементов], то, следовательно, ясно, что и космос и вещи в нем были слажены из ограничивающих и безграничных [элементов]. [...]³

«Космос» здесь представляется как область сущего, в которой все вещи (или просто «все») несет след слаживания, дающего всему границу (πέρας). Если пойдем дальше по следу мысли о границе, мы увидим, что Филолай описывает это слаживание как *процесс*, в котором есть первое и последующие события:

[Фрагмент 7] Первое слаженное (τὸ πρῶτον ἀρμοσθέν), одно (τὸ ἓν), в середине Сферы (ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας) называется «Очаг» (Гестия) (ἔστια καλεῖται).

[Фрагмент 17] Космос один (ὁ κόσμος εἷς ἐστίν). Он начал возникать до [заполнения?] середины, а от середины (...) [возникал] равномерно вверх и вниз, <и> то, чтоверху от середины, расположено напротив того, что снизу. [...].⁴

Аутентичность этих фрагментов и всех последующих, на которые мы будем ссылаться, по состоянию науки о раннем пифагореизме, не подлежит сомнению: они отражают самобытную мысль ранних пифагорейцев и не содержат искажение поздней мыслью.⁵ Однако, наша главная задача в этой статье – освободить трактовку концептов, использованных в этих изречениях, от всех смысловых структур, которые не могли существовать в V в. Одна из основных демаркационных линий ложного и подлинного раннего пифагореизма, которая отделяет его от огромного массива академическо-эллинистических надстроек – отсутствие следов учений, в котором числа, а

³ DK 44 В 2 (Stobaeus. *Eclogae* 1.21.7a). Разделение на части по Хафмену (Huffman 1993, 101). Он переводит κόσμος как «мир(овой)-порядок» («world-order»). В части (2) мы, согласно Дильсу, добавили <> (ср. анализ в Huffman 1996, 103 п. 3).

⁴ DK 44 В 7 (Stobaeus. *Eclogae* 1.21.8) и DK 44 В 17 (Stobaeus. *Eclogae* 1.15.7).

⁵ Очевидно, в постаристотелевской литературе граница между ранним пифагореизмом и учениями Ранней Академии практически стирается. Аристотель был первым и последним доксографом, эксплицитно разделявшим идеи Платона и его непосредственных учеников и пифагорейцев, но не всегда: у него драгоценные свидетельства о раннепифагорейской мысли перемешаны с цитатами его идейных врагов из Ранней Академии, которых он (не без причины) часто называет «пифагорейцами». Ср. Burkert, 1972, 13, 16 п. 4; Barnes, 1982, 79. О размерах проблемы этой уникальной в «крупномасштабности подделки» см., напр., Thesleff 1961, 73.

за ними геометрические и видимые объекты (точки, линии, плоскости, фигуры, «материальные» элементы) иерархически возникают друг из друга. Эти учения, известные как «доктрины деривации»⁶, откровенно подразумевают платоническую онтологическую градацию, и тем самым, не могли появиться раньше IV в. Применительно к данным фрагментам все интерпретации, имплицитующие то, что космос возникает из чисел, должны быть помечены как подозрительные. Как тогда понять начало гармонизации, о котором говорит Филолай?

Варианты чтения словосочетания τὸ ἐν из фрагмента 7 и сопровождающая его пунктуация порождают, пожалуй, одну из самых больших интер-

⁶ Обоснование неотнесения «теорий деривации» к раннему пифагореизму см. в Philip 1966, 33; также см. Guthrie 1962, 242ff, 259–60, 264, 333. Три основные версии этой теории следующие. (1) Версия Секста Эмпирика из «Против арифметиков» (*Sext. Emp. Adv. math.* IV.2–5; Брюллова-Шаскольская 1976, 167–8): «Вообще ученые-пифагорейцы придают большое значение числу, поскольку в соответствии с этим последним строится природа целого. Поэтому они и восклицали всегда: “Числу же все подобно...”. [...] Монада [единица], является некоторым принципом, образующим составление прочих чисел. Двоица же образует длину. В самом деле, как на геометрических принципах мы показали, что сначала существует некая точка, а затем, после нее, линия, которая есть длина без ширины, точно так же теперь единица обладает смыслом точки, двоица же смыслом линии и длины: ведь ее мысленное построение включает движение от одного места к другому, а это и есть длина. [...] В числе “четыре” обнимается смысл тела.» (2) Версия Диогена Лаэртского (*DL* VIII.24–5; Гаспаров 1986, 313): «[...] в пифагорейских записках содержится также вот что. Начало всего (ἀρχὴ τῶν ἀπάντων) – единица (μονάς); единице как причине подлежит как веществу неопределенная двоица (ἐκ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα ὡς ἂν ὕλην τῆς μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστήναι); из единицы и неопределенной двоицы исходят числа (ἐκ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀόριστου δυάδος τοὺς ἀριθμούς); из чисел – точки (ἐκ τῶν ἀριθμῶν τὰ σημεῖα); из точек – линии (ἐκ τούτων τὰς γραμμάς); из них – плоские фигуры; из плоских – объемные фигуры; из них – чувственно-воспринимаемые тела, в которых четыре основы – огонь, вода, земля и воздух; перемещаясь и превращаясь целиком, они порождают мир – одушевленный, разумный, шаровидный (καὶ γίνεσθαι ἐξ αὐτῶν κόσμον ἔμψυχον, νοερόν, σφαιροειδῆ), в середине которого – земля; и земля тоже шаровидна и населена со всех сторон.» (3) Версия Никомаха (*Nicom. Th. ar.* 74.10 = DK 44 A 12; Лебедев 1989, 434): «[...] после того как бытие (φύσις) приобрело протяженную в трех измерениях математическую величину в четверице, качество и цвет – в пятерке, одушевленность – в шестерке, сознание (νοῦς), здоровье и то, что он называет «светом», – в семерке, после этого, говорит он, в восьмерке вещам стали свойственны эрос, дружба (φιλία) целеполагающий разум (μῆτις) и мысль (ἐπίνοια)» (эту мысль Никомах приписывает как раз Филолаю).

претационных проблем всего раннего пифагореизма. Основной вопрос – надо ли понимать τὸ ἕν как *число*, как *единство*, просто как уточнение (говорящее, что центральный огонь один), или даже как опечатку⁷? Первый вариант даст интерпретацию, в которой возникновение чисел и космоса дословно совпадают. Во втором случае перед нами будет что-то наподобие гераклитовского единства,⁸ и тогда у Филолая «теория познания», если можно применить этот анахронный термин, выделяется как отдельная дисциплина, поскольку тогда космология лишена какого-либо признака «математичности».⁹

Суть филолаевской «эпистемологии», о которой идет речь, выражена следующими словами:

И впрямь все, что познается, имеет число (ἀριθμὸν ἔχοντι), ибо невозможно ни понять ничего, ни познать без него.¹⁰

Если бы все было безграничным, то вовсе бы не было того, что можно познать.¹¹

То, что τὸ ἕν стоит рассматривать как число, косвенно подтверждается пересказами Аристотеля, в которых в том или ином виде содержатся идеи Филолая (или идеи, очень похожие на них), например:

Во всяком случае очевидно, что они [пифагорейцы] число принимают за начало и как материю для существующего, и как [выражение] его состояний и свойств, а элементами числа (ἀριθμοῦ στοιχεῖα) они считают четное и нечетное, из коих последнее – предельное, а первое – беспредельное (πεπερασμένον, ἄπειρον); единое (τὸ ἕν)¹² же состоит у них из того и другого (а именно: оно и

⁷ Буркерт предполагал, что вместо ἕν должно стоять ἐν; тем самым, в тексте не будет никакого «единого» и «единицы»; ср. Huffman 1993, 228 и Burkert 1972, 255 n. 83: «Though τὸ ἕν looks suspiciously like dittography, the combination of the πρῶτον ἀρμσθέν with the πρῶτον ἐν συστάν in Aristotle (*Met.* 1080b20, cf. 1091a12ff) still stands – quite apart from the problem of authenticity».

⁸ Хафмен (Huffman 1993, 228–9) оставляет запятую после слова «одно» и отмечает неоригинальность концепта: у Гераклита можно прочесть, что «[...] единое, расходясь [~ враждуя] с самим собой, сходится [~ ладит], словно гармония лука и лиры» (например, Pl. *Sym.* 187ab, добавлено Лебедевым к фрагменту 51).

⁹ Первый вариант ответа отчетливо выражен у Шибли (Schibli 1996, 115, 127), второй у Жмудя (Жмудь 2012, 380, 381 сн. 132): «Филолай трактовал свои начала, ἄπειρα и περαινόντα, отдельно от четных и нечетных чисел и вообще всякой апелляции к математике». Про вариант с опечаткой выскажемся ниже.

¹⁰ DK 44 В 4 (Stobaeus. *Eclogae* 1.21.7b). Хафмен (Huffman 1993, 172) заканчивает предложение с «without this», посредством чего ставит акцент на «имеет число».

¹¹ DK 44 В 3 (Iamblichus, *In Nic.* 7.8). Ср. анализ в Huffman 1993, 114.

¹² Жмудь переводит τὸ ἕν как «единица» (Жмудь 2012, 342 сн. 49).

четное и нечетное), число ($\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$) присходит из единого ($\acute{\epsilon}\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma$), а все небо, как было сказано, – это числа.¹³

Относительно же пифагорейцев не должно быть никакого сомнения, признают ли они возникновение или нет, ибо они ясно говорят, что сразу же, после того как образовалось единое [...] ближайшая часть беспредельного была привлечена [единым] и ограничена пределом.¹⁴

Учитывая такие высказывания, очень сложно, на наш взгляд, отрицать связь возникновения космоса с концептом $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$. Однако, как мы видели, ряд важнейших исследователей отрицает «математическую» составляющую фрагмента 7. На наш взгляд, это получается из-за использования анахронного концепта числа, который не мог существовать в V в. или раньше. Чтобы глубже разобраться, посмотрим, как еще Филолай говорит о том, что сегодня принято переводить как *число* или *числовое отношение* (как о пифагорейцах говорит Аристотель¹⁵); посмотрим фрагмент о консонансах, который требует нашего пристального внимания:

[Фрагмент 6а] [...] Но так как начала ($\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\acute{\iota}$) не были подобны и однородны, то они не могли бы упорядочиться в космос ($\kappa\omicron\sigma\mu\eta\theta\eta\eta\nu\alpha\iota$), если бы [к ним] не прибавилась гармония, каким бы образом она ни возникла. [...] Величина гармонии ($\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\theta\omicron\varsigma$) [= «октавы», 1 : 2] – кварта [3 : 4] и квинта [2 : 3]. [...] Кварта есть отношение 4 : 3, квинта – 3 : 2, октава – 2 : 1 ([...] $\tau\omicron\ \delta\iota\acute{\alpha}\ \pi\alpha\sigma\acute{\alpha}\nu\ \delta\grave{\epsilon}\ \delta\iota\lambda\acute{o}\sigma\omicron\nu$ [...]). [...]¹⁶

Поскольку еще с первых поколений учеников Пифагора квинта и кварта отождествлялись с «отношением» 2 : 3 и 3 : 4, «величину гармонии» можно отождествить с октавой (она получается, когда кварта и квинта «собираются» друг с другом), а тем самым и с отношением 1 : 2. Поскольку отношение

¹³ Arist. *Met.* 986a15–21; Кубицкий 1976, 76; греческий текст «Метафизики» по Ross 1924.

¹⁴ Arist. *Met.* 1091a13–18; Кубицкий 1976, 360. Из продолжения текста ясно, что Аристотель рассматривает то, что описал в приведенном отрывке, как числа. Сходство этих толкований с текстами Филолая отмечалась не раз: ср. напр. Barnes 1982, 297.

¹⁵ DK 45 3 (Arist. *Met.* 1092b8ff): «[...] консонанс есть отношение ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) чисел, так и человек и все остальное». Примечательно, что Аристотель это сказал, описывая как раз действия Еврита; к этому тексту вернемся позже.

¹⁶ Nic. *Harm.* 9, частично сохранено также в Stobaeus. *Eclogae* 1.21.7d. Среднюю часть DK 44 В 6 Хафмен обозначает как 6а и считает подлинной (Huffman 1993, 145). Кан (Kahn 2001, 25) обращает внимание на то, что 2:1 соответствует именно *первому* консонансу.

1 : 2 – отношение первых двух чисел, а гармония – процесс, лежащий в основе возникновения всего «что познается», можно сделать вывод о том, что числа находятся в каком-то глубоком отношении ко всему, что в космосе есть (как сам Филолай и говорит).

Знание об «отношениях» (или «пропорциях») в консонансах еще Ксенократ приписывал самому Пифагору:

Пифагор [...] открыл, что и интервалы в музыке возникают не без участия числа (οὐ χωρὶς ἀριθμοῦ τὴν γένεσιν ἔχοντα), ибо они есть сравнение одного количества с другим. Соответственно, он рассмотрел, при каких условиях возникают созвучные и несозвучные интервалы и вообще все гармоническое и негармоническое.¹⁷

Несмотря на неправдивость этого утверждения, первое поколение пифагорейцев,¹⁸ точнее Гиппас (начало V века),¹⁹ знал как раз о «пропорциях» трех упомянутых консонансов.²⁰

С этими «эмпирическими исследованиями» связан один интересный античный анализ, который в данной области прекрасно иллюстрирует то, что мы хотим подчеркнуть – сомнительный результат, который получается, если на учение V в. применяются абстрактные понятия автора, жившего несколько веков спустя.²¹ В тексте Птолемаиды из Кирены находим деление исследователей акустики на две группы: μουσικοί («аристоксеники») и κανονικοί («пифагорейцы»).²² В ее интерпретации «каноник» – это теоретик,

¹⁷ Xenocrates fr. 9 Heinze; Heinze 1892, 162; Жмудь 2012, 223.

¹⁸ Ср. Huffman 1993, 148. Про сложности таких «экспериментов» ср. Barker 2014, 202 п. 47: в случае лиры или какого-то другого струнного инструмента даже незначительные различия в толщине струн влияли на результат; из-за этого в ранних источниках (напр., Архит DK 47 В 1) упоминаются только духовые инструменты.

¹⁹ О неправдивости легенды про наблюдения Пифагора на основе звуков из кузницы см. Barker 2014, 186 п. 2, 202; Burkert 1972, 193–4, 377–8; Horkey 2013, 37–84; Жмудь 2012, 266–8. Наглядное объяснение «экспериментов» предлагает Щетников (2012, 31–2).

²⁰ Huffman 1993, 148. Про отношения знали не только пифагорейцы; историография помнит и таких персонажей, как Лас из Гермियोны, который тоже изучал консонантные отношения при помощи сосудов, наполненных водой: West 1992, 234. Описание см. в DK 18 13.

²¹ Птолемаида известна через Порфирия и жила между III в. до н. э и I в. н. э. (Creese 2010, 76; Barker 2014, 203).

²² «Канон» относится к монохорду, инструменту с одной струной, которая могла делиться по разным пропорциям; само слово означает «правило», «норму». Монохорд – «однострунный канон» (μονόχορδος κανών); поэтому Порфирий называет

который описывает музыкальные шкалы посредством «соотношения чисел»²³:

Из чего складывается каноническая теория (ή κατὰ τὸν κανόνα θεωρία)? – Из основоположений музыкантов и умозаключений математиков. Основоположения музыкантов – это то, что каноники берут от чувств (например, что одни интервалы – консонантные, другие – диссонантные, что октава сложена из кварты и квинты, что тон – это избыток, имеющийся у квинты по сравнению с квартой, и т. п.). А умозаключения математиков – это то, что каноники рассматривают собственно разумом, получая лишь стимул от чувства (например, что интервалы состоят в числовых отношениях, что звук зависит от числа ударов и т. п.). Стало быть, основоположения канонического учения можно было бы отнести как к науке о музыке, так и к науке о числах и к геометрии. [...]

Кто сделал разум ведущим? – Пифагор и его преемники. Они желают видеть в чувстве что-то вроде проводника на первых порах для разума: чувство передает ему как бы искорки, а он, разожженный от них, ведет уже исследование сам, независимо от чувства. Таким образом, даже если результат, полученный разумом, более не согласуется с чувством, [преемники Пифагора] не отступаются, а заявляют, что чувство заблуждается, разум же сам нашел, что правильно, и опровергает чувство.²⁴

Как мы уже намекнули, говоря о «теории деривации», и как увидим еще не раз, подобное различие абстрактных умопостигаемых «отношений» и «чувственных данных» ясно обозначено у Платона, и в осознанном виде раньше не встречается. Платон тоже беспокоился за то, что пифагорейцы «ошибались» и что они «забыли» про чувственные данные:

Разве ты не знаешь, что и в отношении гармонии повторяется та же ошибка? Так же, как астрономы, люди трудятся там бесплодно: они измеряют и сравнивают воспринимаемые на слух созвучия и звуки.

[...] Ты говоришь о тех добрых людях, что не дают струнам покоя и подвергают их пытке, накручивая на колки? [...] имел в виду пифагорейцев, которых мы только что решили расспросить о гармонии. Ведь они поступают совершенно так же, как астрономы: они ищут числа в воспринимаемых на слух

подход пифагорейцев каноническим, т. е. правильным (Цыпин 2013, 30 сн. 1). Исследователи готовы видеть в использовании монохорда «музыкальную» и «математическую» составляющие: ср. напр. Creese 76 п. 134.

²³ Barker 2014, 185–6.

²⁴ Ptolemaïs ap. Porph. *In Harm.* 1.23, 1.25; Цыпин 2013, 31, 35.

созвучиях, но не поднимаются до рассмотрения общих вопросов и не выясняют, какие числа созвучны, а какие нет и почему.²⁵

Если поступим так же, как Платон и Птолемаида, только с современными концептами, тогда мы будем говорить о том, что эмпирические исследования в гармонике – «ключ»²⁶ или «импульс» для открытия «математических отношений» и «связи между числами и вещами», и что точно так же обстоят дела и в других «областях», например, в космологии. Даже на первый взгляд безобидная фраза, что «числа лежат за основными консонансами»,²⁷ содержит в себе целый огромный конструкт платоновской философии, ведь это «за» требует его онтологии.

Попробуем перечитать фрагмент 6а, оставив анахронизмы «в скобках». В начале V в. еще нет современной символической нотации, не создана арифметическая формализация, нет числа как абстрактного символа, который может «обозначать» что угодно, и, конечно, нет платоновского разрыва между интеллигибельным и материальным.²⁸ Чтобы перейти от наблюдения о размерах струн (или труб, или дисков), с помощью которых получается октава, до утверждения о «2» и «1», требуется совершить оригинальный мыслительный шаг: надо заметить, что нужно одно *что-то* и два *того же, одинакового*.

Ведь действия раннего пифагорейца (напр. Гиппаса) чем-то отличаются от действия обычного создателя инструментов, который тоже «знает» про эти «отношения». На наш взгляд, ключевое слово здесь *одинаковые*. Мыслителю V в. не придется высказываться следующим образом: «διὰ πασᾶν (через всю [длину]) δὲ διπλόον и ἀρμονία соотносятся между собой как то, что обозначено символом и универсальный символ»; он может сказать просто: «διὰ πασᾶν δὲ διπλόον = ἀρμονία».²⁹ Именно так поступил Филолай во фрагменте 6а. В этой чувственно воспринимаемой гармонии два звука без остатка сливаются в единое целое, точно так же, как безграничные и ограничивающие

²⁵ Pl. Res. 531a–c; Егунов 1994, 313–14. Что этот текст и текст Птолемаиды об одном и том же: Barker 2014, 188–9. В терминологии исследователей подразумевается, что «математические величины» составляют октаву: напр. West 1992, 233.

²⁶ Именно так здесь: Barker 2014, 190.

²⁷ West 1992, 233.

²⁸ Если число абстрактное, оно может стать в данном контексте и «символом»; как можно рассуждать в таком случае ср. Цыпин 2013, 34 сн. 1. Такие отношения не следует приписывать Филолаю, и тем более, Гиппасу.

²⁹ Как отмечает Щетников (Щетников 2012, 29), «интервал от первой ноты до четвертой всегда составляет кварту (διὰ τεσσάρων, «через четыре»), от первой ноты до пятой – квинту (διὰ πέντε, «через пять»)».

слились в порождении τὸ ἕν. Другими словами, надо отказаться (i) от предположения о том, что 1, 2, 3 и 4 являются какого-то рода абстракциями, которые «описывают» чувственно воспринимаемый консонанс, (ii) от любой идеи, что эти числа находятся в какой-то иной онтологической плоскости, чем сам конкретный консонанс, и даже (iii) от слова «отношение» (λόγος), которое, как мы уже видели, с легкостью приписывал пифагорейцам еще Аристотель. Число становится абстрактным тогда, когда оно теряет связь с чувственно воспринимаемым вычисляемым³⁰; проще говоря, когда то, чем исчисляется, не зависит от того, что вычисляется, и когда первое переходит в область умопостигаемого.

Можно ли теперь это *неабстрактное число* соотнести с τὸ ἕν из фрагмента 7, и может ли наша трактовка фрагмента 6 усилить уже сделанное предварительное утверждение о том, что Аристотель прав, когда говорит о числах в контексте фрагмента 7?³¹ На наш взгляд, проблема чтения τὸ ἕν из этого фрагмента удачно решается тем, что ранние пифагорейцы, очевидно, не проводили различия между единицей («unit») и единым³²; тем более, единица не может быть «мера» или «символ» единичности некоего единичного предмета. В отличие от абстрактной единицы, чью множественность и ограниченность от «других единиц» нет смысла представлять, неабстрактная раннепифагорейская единица может вести себя как раз таким способом, который смущал Аристотеля – *таких единиц может быть много*:

Одно было бы многим, как это у них и получалось.³³

Применительно к вопросу возникновения космоса можно сказать так: неабстрактное число один, «первое слаженное», в буквальном смысле повторяется при каждой следующей гармонизации. В этом процессе порожд-

³⁰ Ясную разницу между этими двумя находим только у Аристотеля (Arist. *Phys.* 219b6–7; Карпов 1981, 149): есть число, посредством которого «мы считаем» (ἀριθμὸς ᾧ ἀριθμοῦμεν) и число, которое «сосчитано и может быть сосчитано» (ἀριθμὸς ἀριθμούμενος); «ибо то, посредством чего мы считаем, и то, что мы считаем, – вещи разные».

³¹ Как упоминание Аристотелем «места» этой единицы (напр. Arist. *Met.* 1080b16–20) влияет на трактовку фрагмента 7 см. в Huffman 1993, 204ff и Schibli 1996, 116, 126.

³² В этом смысле утверждение Аристотеля, что они «поверхностно» были склонны приравнивать «двойное» и «двойку», звучит убедительно: ср. Arist. *Met.* 987a25–27; DK 58 В 8. Ср. анализ в Schibli 1996, 127 п. 47 и Huffman 1993, 340.

³³ Arist. *Met.* 987a25–27; Кубицкий 1976, 78.

даются новые *πέρατα*, и тем самым гармонизация принимает роль начал, обозначенных как *περάϊνοντα*.³⁴

Таким образом, если очистить интерпретационное поле от поздних нагромождений, перед нами раскрывается уникальный мыслительный феномен, который можно оправдано назвать *повторение одинакового*. Как уже отмечено выше, это *одинаковое* не совсем корректно переводить современным словом «число».³⁵

Чтобы этот филолаевский мыслительный феномен предстал перед нами в ясном виде, нужно его отделить от еще одной напрашивающейся мысли-

³⁴ С этим моментом связано учение Филолая о четно-нечетной природе чисел (DK 44 В 5), поскольку четное связано с безграничным, а нечетное с ограниченным: «Число имеет два особых вида (*ἴδια εἶδη*): нечетный (*περισσόον*) и четный (*ἄρτιον*), третий, смешанный из обоих – четнонечетный (*ἀρτιπέριττον*). У каждого из обоих видов много форм (*πολλὰ μορφαί*), которые каждый [?] проявляет (*σημαίνει*) сам по себе». – Что за таинственный третий вид? В данной статье мы не можем входить в подробный анализ этой проблемы. Однако, надо отметить, что трактовки концепта четно-нечетных чисел в литературе можно условно свести к трем вариантам: (i) такими числами как раз являются музыкальные интервалы 1 : 2, 2 : 3, 3 : 4 (ср. Huffman 1993, 178, 188); (ii) быть четно-нечетным значит не быть ни одним, ни другим, и единица именно такая (ср. Cornford 1923: 2–3); (iii) единица имеет исключительно ограничивающую роль, и тем самым нечетную природу (ср. Schibli 1996, 120 п. 24). Решение вопроса существенно повлияет на наше понимание космогонии как *процесса*.

³⁵ Самое близкое к нашему выводу, что, на наш взгляд, можно найти в литературе – это интерпретация Филолая у М. Нуссбаум. Она считала (Nussbaum 1979, 90–3), что современные слова, типа «number» или «Zahl» – обманчивые переводы греческого *ἀριθμός*. Если *ἀριθμὸν ἔχοντι* переводить как «иметь число» или «содержать число» (вариант Рейвена), всегда получится «нечто мистическое в роли чисел – абстрактных данностей, которые бывают источниками (*causes*) нашего знания о физическом мире». Из-за этого Нуссбаум считает, что *ἀριθμός* у Филолая не абстрактное («abstract entity»). Она переводит *ἀριθμὸν ἔχοντι* как «has whatever makes something countable». – Мысли, соприкасающиеся с нашим изложением мыслительного феномена повторения одинакового, можно найти и у Хафмена (Huffman 1972, 173–4): он пишет, что «число» для греков «обычно было не чем-то отдельным от вещей, но неким “упорядоченным множеством” (*an ordered plurality*) вещей». С этим согласуется и описание пифагорейцев из «Государства» Платона: они «ищут числа в воспринимаемых на слух созвучиях [гармониях]»: Pl. Res. 531c; Егуннов 1994, 314. Однако, Хафмен в своей обширной трактовке Филолая отрицает онтологический статус чисел, и поэтому нельзя сказать, что наши интерпретации совпадают.

тельной ассоциации: кажется, что такая концепция очень похожа на своеобразный атомизм (своеобразный, потому что у Демокрита, например, атомы не одинаковые). Эта ассоциация проявилась двояко: (i) через попытку, популярную в начале XX века, приписать самому древнему пифагореизму «числовой атомизм», через который он якобы вступил в прямой диалог с элеатами, и (ii) через доксографии о фигуре Экфанта, чье существование само по себе спорно. Первый вариант уже давно отброшен исследователями³⁶; что касается второго, ему необходимо наше внимание, поскольку в последних поколениях пифагорейцев действительно могли появиться разные экзотические эклектические идеи, и тем самым повлиять на Филолая и Еврита. Свидетельства об Экфанте таковы:

[Фрагмент 2] Экфант из Сиракуз, один из пифагорейцев, [началами] всех вещей полагает неделимые тела (*ἀδιαίρετα σώματα*) и пустоту: он впервые объявил пифагорейские единицы (монады) телесными.³⁷

[Фрагмент 4] По Экфанту, космос состоит из атомов, а управляется провидением.

[Фрагмент 4а] [...] Этим словом («атомы») они [Демокрит и Эпикур] называют те мельчайшие и тончайшие тела, которые видны в проникающем через окна солнечном луче, мечущиеся туда-сюда. Им следовал [в этом] и пифагореец Экфант из Сиракуз.³⁸

Эти идеи у исследователей трактовались как утверждения о «материалистических точках», связанных с теорией *πέρας*-а. Однако, существование самого концепта сомнительно по двум причинам: (i) концепт «числовых атомов» делает все числа равноправными, и это идет вразрез с многократно подтвержденным раннепифагорейским интересом именно к маленьким

³⁶ В первой половине XX в. было несколько серьезных попыток: Cornford 1923; Burnet 1948, 314ff; Raven 1948, 43–65. См. анализ в Knorr 1975, 43ff; Furley 1967, 44ff; Жмудь 2012, 282 сн. 53. Стронников этой идеи после Буркерта (Burkert 1972, 285ff) нет.

³⁷ DK 51 2 (Hippol. *Refut.* I 15).

³⁸ DK 51 4 (Aët. I 3, 19). 4а в собрании Дильса не существует; обозначение и перевод Лебедева. Лурье (фр. 201) переводит немного по-другому: «Феодорет IV, 10 [“Суда”, под словом *ἄτομα*]: Демокрит и Эпикур так называют те мельчайшие и тончайшие тела, которые солнечный свет, ворвавшись через окно, дает возможность видеть прыгающими в нем вверх и вниз. В этом Демокриту следовал и пифагореец сиракузянин Экфант»: Лурье 1970, 254.

натуральным числам (1, 2, 3, 4...)»³⁹; (ii) доктрину Экфанга не заметили Аристотель и Феофраст⁴⁰; (iii) фрагмент 2 дан с такой точки зрения, которая подразумевает, что «раньше» числа были бестелесными.⁴¹ Как мы уже знаем, такие утверждения могут быть даны только с постплатоновской точки зрения.

Действительно, концепция неабстрактного числа как атома содержала бы слишком странные последствия. Как «материальные», такие атомы не могли бы «создавать» тела без пустоты; но объяснить заполняемую пустоту средствами филолаевской онтологии непросто. Помимо этого, предполагаемый концепт нематериальных числовых атомов столкнулся бы с мыслительным узлом, похожим на тот, который проходил, например, Лейбниц в «Монадологии»: если атомы (или лейбницовские «монады») бестелесные, тогда они все должны быть разными, чтобы их вообще было много – иначе они ничем не будут отличаться друг от друга, никакого *разграничения* между ними не будет. Таким образом, у нас получается еще одно косвенное подтверждение естественности концепции раннепифагорейского ἀριθμός как повторения *одинакового*. Поэтому «числовой атомизм» – очередная эллинистическая выдумка, которая не могла повлиять ни на Филолая, ни на Еврита.⁴²

Вернемся теперь к нашей основной теме – поиску элементов учения Филолая, которые могут помочь понять перформанс его ученика – Еврита. В поиске того, как Филолай мог мыслить отношение πέρας–ἀριθμός, мы добрались до мыслительного феномена неабстрактного числа как повторения одинакового. Теперь обратим наше внимание на то, как такое число связано с *познаваемостью* вещей.

Если познаваемость трактуется как умопостигаемость, тогда πέρας (а через него и состояние ἀριθμὸν ἔχοντι) будут неодолимо напоминать аристоте-

³⁹ Ср. Burkert 1972, 39ff, 285ff: фундаментальным числом для раннего пифагореизма не могла быть «мириада» (столько было бы «материальных точек» в любой вещи).

⁴⁰ Ср. Жмудь 2012, 352, 335 сн. 21.

⁴¹ Ср. Guthrie 1962, 323 sq.

⁴² Интересно, даже в новейших исследованиях, таких как Корнелли (Cornelli 2013, 141ff), делается слишком легкая характеристика действий Еврита как «атомистических»: «Aristotle would have been led to this synthesis, on the one hand, by his difficulty in accepting the overly simplistic material notion of number as analogous with Eurytus' pebbles». В нашей интерпретации не делается вывод о том, что камушек и *есть* это самое число; камушки – просто еще одно повторение одинакового, такое как и, например, повторение тонов в консонансе.

левскую форму.⁴³ Однако, как мы уже видели, отношения чисел можно *услышать*, они принимают огненный *вид* и занимают совершенно определенное *место* в центре космоса. Поэтому все, на что у нас есть право сказать, это то, что «иметь число» означает – (i) иметь повторяемые одинаковые не-абстрактные единицы, и то, что это, в конечном итоге, (ii) соответствует состоянию наличия *пéρας*-а.

Чтобы получить больше сведений о том, что для ранних пифагорейцев мог означать *пéρας*, надо обратиться к дополнительным свидетельствам. Посмотрим свидетельство Аристотеля, уже известное нам из первой части статьи:

Ибо цвет (*χρῶμα*) либо находится в границах (*пéρας*), либо сам границей является: поэтому-то пифагорейцы и называли наружность (*ἐπιφάνεια*) цветом (*χροιά*).⁴⁴

Это свидетельство относится к подлинным, потому что не несет следы платонических учений.⁴⁵ В контексте связи между пределом и познаваемостью, которую видим у Филолая, свидетельство Аристотеля даст нам важнейшие ключи к финальной обрисовке подлинной раннепифагорейской концепции числа, которая нас прежде всего интересует в рамках данного исследования.

У самого Аристотеля это утверждение излагается в одобрительном тоне, как часть разработки собственной теории, в согласии с которой цвет находится в границе прозрачного, а не в границе самого тела.⁴⁶ На наш взгляд, самая ценная для нас информация, содержащаяся в тексте Аристотеля, состоит в том, что у ранних пифагорейцев не было *абстрактного* концепта поверхности. Под абстрактной поверхностью мы имеем в виду то, что находим у Евклида: «Поверхность есть то, что имеет только длину и ширину (*ἐπιφάνεια δὲ ἐστίν, ὃ μήκος καὶ πλάτος μόνον ἔχει*)».⁴⁷

Евклидовская плоскость абстрактная, потому что ее нельзя нигде увидеть, и ничто чувственно созерцаемое не может играть ее роли; другими словами, она исключительно умопостигаемая. В своих «Началах» Евклид явно не забо-

⁴³ В самом открытом виде такую позицию защищал Барнс (Barnes 1982, 31): «I for one am prepared to credit Philolaus with the discovery of Aristotelian “form”».

⁴⁴ Arist. *De sensu* 439a32–33 (DK 58 B 42); Алымова 2004, 109; ср. Лебедев 1989, 486.

⁴⁵ Детальный анализ этого текста см. в первой части нашего исследования.

⁴⁶ Эти обстоятельства привели некоторых авторов к идее о том, что ранние пифагорейцы вообще не *отличали* цвет и поверхность (Heath 1956, I, 169), но такой вывод следует отбросить: такое умозаключение подразумевает, что эти концепты уже были разделены.

⁴⁷ Euc. I def. 5; Мордухай-Болтовский 1950, 11.

тится о том, как его умопостигаемые конструкты относятся к чувственно воспринимаемому миру, и даже к рисункам, которые сам предлагает нарисовать (ведь нарисованные точки, линии и плоскости явно не без длины, толщины и т. д.). Это обстоятельство, наверное, и делает его настоящим *математиком* в современном смысле слова. Упоминание умопостигаемых плоскостей, но с заботой об их эпистемологическом и онтологическом статусе, мы находим у Платона, и ни у кого до него⁴⁸: платоновская поверхность *не* соразмерна зрению.⁴⁹ Очевидно, благодаря платоновской разработке концепта для Евклида стало возможным отделение ἐπιφάνεια от πέρασ:

Концы же поверхности – линии (ἐπιφανείας δὲ πέρατα γραμμαί).⁵⁰

Если применить платоновско-евклидовскую концепцию поверхности (и всех сопутствующих понятий), получатся разные варианты теории деривации, которую мы описали в начале статьи.

Однако, у ранних пифагорейцев вместо этих умопостигаемых сущностей и онтологической градации лежит древняя χροιά. Она лежит по ту сторону дистрикции материальное–умопостигаемое. Как консонансы просто *слышны*, так и она просто *видима*; другими словами, она *цветная*. То, что эти два аспекта познаваемости связаны друг с другом, подтверждает опять Аристотель, и как раз в том месте, где говорит о Еврите:

Равным образом совершенно не определено, в каком смысле числа суть причины субстанции и бытия – как определения (ὄροι) (так же, как точки – определения величия, и как устанавливал Еврит, какое число присуще какой

⁴⁸ Хит замечает, что самое раннее понятие поверхности в значении, похожем на то, что находим у Евклида, можно найти лишь у Платона, и что приведенная нами цитата из *De sensu* подтверждает, что в доплатоновское время ἐπιφάνεια в платоновском, абстрактном значении не существовала. Как это трактует Хит, «Аристотель говорит нам, что пифагорейцы называли поверхность словом χροιά, что, вероятно, означало кожу, а также цвет. Аристотель, объясняя этот термин, ссылается на цвет (χρῶμα) как неотделимый от поверхности (πέρασ) тела» (Heath 1956, I, 169). Ср. т. ж. Burkert 1972, 68 n. 97.

⁴⁹ Pl. *Meno* 75e–76a, 76d; Ошеров 1990, 581–2: «[Сократ:] Скажи мне: существует ли нечто такое, что ты называешь «концом»? Я имею в виду что-то предельное, крайнее (πέρασ καὶ ἔσχατον) – ведь это одно и то же. [...] Существует ли нечто, что ты называешь плоским (ἐπίπεδον), и другое, что ты именуешь объемным (στερεόν), как это принято в геометрии? [...] Цвет – это истечение от очертаний [...], соразмерное зрению и воспринимаемое им (ἔστιν γὰρ χροία ἀποροῇ σχημάτων ὅψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός)».

⁵⁰ Euc. I def. 6, 7; Мордухай-Болтовский 1950, 11.

вещи; например, вот это число человека, вот это – коня, и, отображая камушками формы <животных и> растений (μορφὰς τῶν <ζῴων καὶ> φυτῶν), подобно тем, кто сводит числа к <геометрическим> фигурам, [изображая их в виде] треугольника и квадрата (ὥσπερ οἱ τοὺς ἀριθμοὺς ἄγοντες εἰς τὰ σχήματα τρίγωνον καὶ τετράγωνον) или же как консонанс есть отношение (λόγος) чисел, так и человек и все остальное?⁵¹

Помимо этого, разделение онтологических (а тем самым и эпистемологических) плоскостей абстрактных и видимых сущностей заметил и Феофраст, и как раз об этом высказался, сравнивая Еврита, Платона, платоников (конкретно, Ксенократа) и зачатки теорий деривации:

От этого начала или начал (как и любых других, которые можно было бы положить в основание) следует теперь сразу же перейти к рассмотрению других уровней бытия, и отнюдь не останавливаться, дойдя до определенного места. Ведь так поступает совершенный и разумный муж, подобный Евриту, раскладывающему, по словам Архита, некие камешки: это мол число человека, это – лошади, а это – чего-то еще. Многие же, напротив, останавливаются на полпути, как те, кто постулирует Единое и неопределенную двойцу. Обеспечив порождение чисел, плоских фигур и тел, они оставляют в стороне почти все остальное. [...]⁵²

⁵¹ ДК 45 3 (Arist. *Met.* 1092b8ff); Лебедев 1989, 466. Детальный анализ этого текста см. в первой части статьи.

⁵² Thrphr. *Metaph.* III, 6a16–27 (частично = ДК 45 2); Афонасин 2016, 718. Точно так же, как Феофраст похвалил Еврита, он положительно высказался и о Ксенократе, потому что он «всеу в мироздании находит место, и чувственно воспринимаемому, и умопостигаемому, и математическим объектам и, конечно же, вещам божественным». Поскольку в постаристотелевском мире начала могут быть только абстрактными, Феофраст может написать про «остальных»: «Остальные же твердят лишь о началах, усматривая в этом истину: ведь сущие обнаруживаются лишь в области начал (τὰ γὰρ ὄντα μόνον περὶ τὰς ἀρχάς).» Как отмечает Афонасин (Афонасин 2016, 719 сн. 23), действие Еврита здесь получает у Феофраста условно положительную оценку именно из-за того, что не остается «лишь в области начал»: «[...] платоники не предпринимают никаких, даже таких несовершенных, как в теории Еврита, попыток приложить это теоретическое построение к действительности, что делает его совершенно бесполезным для науки». Оценка положительна только условно, потому что Феофраст, конечно, не может в камушках Еврита увидеть серьезную «первую философию». Для нас интересно то, что оценка Феофраста содержит косвенное подтверждение нашего основного тезиса об отсутствии абстрактных сущностей в раннем пифагореизме. Стоит отметить и то, что Афонасин (и еще недавно, например, Нэц, хоть и по другим причинам: Netz 2014, 175) не находит ироничной интонацию Феофраста, когда он говорит об Еврите. Впечатле-

Учитывая все это, кажется совершенно оправданным утверждение, что познаваемость для него не имеет отношения к аристотелевской форме. А поскольку Еврита интересовала *видимая оболочка* («контур» или «силуэт») вещей, можно сказать, что оба элемента нашего первого предварительного утверждения из трактовки Еврита («предел вещи [ὄρος или πέρας], ее цветная (= видимая) оболочка возникает в присутствии определенного количества одинаковых элементов») сходятся с учением Филолая.

Следующий пункт нашей трактовки Еврита говорит о том, что «эти одинаковые, повторяющиеся, разграниченные между собой элементы творят оболочку; они не то же самое, что и цветной контур вещи, они его строят». Другими словами, нам надо обратить внимание на то, что Еврит занимался *перформансом*. В этом смысле мы тут видим момент *последовательности* расположения камушек (что практически не замечено во всех интерпретациях Еврита). Если мы подумаем здесь в рамках абстрактной «одновременности» слагивания этой оболочки-контур, мы опять станем жертвами анахронного подхода, и он должен исчезнуть вместе с абстрактными концептами поверхности и числа. Абстрактная одновременность (или вневременность) возникновения наблюдается как раз в теориях деривации: точки и плоскости *уже* произошли из чисел, как и четыре элемента из геометрических фигур; нет смысла представлять этот процесс как что-то актуальное во времени. Подобное представление становится совсем легким, когда математические объекты уйдут во вневременную онтологическую плоскость. Но у ранних пифагорейцев ничего этого не было. Поэтому выступление Еврита буквально говорит о конкретном *возникновении* цветной оболочки. И здесь тоже Еврит полностью сходит с учением Филолая: космогонический процесс гармонизации, процесс порождения познаваемой границы, случается через повторение одинакового неабстрактного числа.

Последний пункт нашей рабочей интерпретации Еврита говорит о том, что «цветная граница, оболочка вещи, – это то, что эту вещь выделяет, *определяет, ограничивает* от других вещей; граница вещи и сама появляется в результате ограничивающего действия повторяющихся одинаковых элементов». У Филолая порождение одинаковых единиц, как результат гармонизирующего процесса, всегда и само действует *ограничивающе*, в согласии с природой второй группы филолаевских «начал» (περά(νοντα), и с этим резонирует независимое свидетельство Аристотеля⁵³:

ние об ироничности естественно для авторов, которые высказывались о Еврите как наивном мыслителе (см. первую часть данного исследования).

⁵³ Ср. напр. Barnes 1982, 297.

Относительно же пифагорейцев не должно быть никакого сомнения, признают ли они возникновение или нет, ибо они ясно говорят, что сразу же, после того как образовалось единое [...] ближайшая часть беспредельного была привлечена [единым] и ограничена пределом.⁵⁴

Поскольку процесс гармонизации повторяет действие *περάίνοντα*, между одинаковыми повторяющимися единицами появляется новая граница, и она соответствует пустому пространству между камушками Еврита.⁵⁵ Поэтому и по третьему пункту Еврит находится в полном согласии с учением Филолая.

На основе всего сказанного можно сделать вывод о том, что Еврит – лучшая репрезентация того, что собой представляет философия раннего пифагореизма,⁵⁶ поскольку его перформанс воспроизводит все ключевые элементы филолаевской философии. Его выступление, как один из последних «криков» досократической космологии, зазвучал уже во время возрастающей платоновской мысли и поэтому даже современникам выглядел странным или устаревшим.⁵⁷

Наш анализ открыл дорогу исследованиям в двух новых направлениях. Выступление Еврита содержит определенное сходство с другим событием, произошедшим примерно в это же время: это «лекция Феодора» и ее интерпретация Теэтетом,⁵⁸ на которой, возможно, тоже использовались камушки. Перед нами возникают два вопроса. (а) Есть ли между действиями Феодора

⁵⁴ Arist. *Met.* 1091a13–18; Кубицкий 1976, 360. Из продолжения текста ясно, что Аристотель рассматривает то, что описал в приведенном отрывке, как числа.

⁵⁵ Как мы отмечали в первой части исследования, важность разграниченности элементов, порождающих контур у Еврита, была отмечена в литературе (Жмудь 2012, 351); у А. Бели эта пустота была обозначена как *χώρα* (Bélis 1983, 66).

⁵⁶ Можно сказать, что наша статья в каком-то смысле реабилитирует выводы статьи А. Бели (Bélis 1983, 73–75) о том, что Еврит связал «два аспекта старого пифагореизма» (обозначение геометрических фигур с помощью камушек и понимание цвета как того, что определяет *σχῆμα* тела). Статья Бели повсеместно подвергнута критике (напр. Жмудь 2012, 350, сн. 92; Netz 2014, 175). Правда, совпадение выводов только внешнее: ее аргументация практически не пересекается с нашей, и, как уже отмечалось, она основывается на чрезмерном доверии примерам Псевдо-Александра; детали см. в первой части данного исследования.

⁵⁷ Высказывания Аристотеля о Еврите не имеют большего экспланаторного потенциала, чем практически любые его суждения о древней философии, наподобие тех, что все досократики под видом поиска «начал» на самом деле искали «причины» так, как их понимает сам Аристотель (напр. Arist. *Met.* 984b23ff; Кубицкий 1976, 73ff).

⁵⁸ Pl. *Tht* 145a–148a (DK 43 4).

и Еврита эпистемологическая разница или Феодор занимался «настоящей математикой»? Еврита уже называли плохим математиком⁵⁹ – поэтому вопрос уместен. (б) Как учение Еврита, с его неабстрактными числами, соотносится с раннепифагорейской математикой, которая, возможно, была по природе исключительно арифметической? Только исследование в этом направлении даст нам возможность окончательно сравнить действия Еврита и фрагменты Филолая, в которых он изъясняется о четно-нечетной природе чисел. Таким образом, если Еврита можно считать серьезным интерпретатором Филолая, он, возможно, может стать важнейшим герменевтическим ключом к пониманию раннего пифагореизма как целостного феномена истории мысли.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Альимова, Е. В., пер. (2004) *Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти*. Санкт-Петербург.
- Афонасин, Е. В., пер. (2016) «Теофраст. О первых началах», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.2, 710–732.
- Брюллова-Шаскольская, Н. В., пер. (1976) *Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах*. Т. II. Москва.
- Гаспаров, М. Л., пер. (1986) *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва.
- Егунов А. Н., пер. (1994) Платон. Государство, *Собрание сочинений в 4-х тт.* Москва. Т. 3, 79–420.
- Жмудь, Л. Я. (1994) *Наука, философия и религия в раннем пифагореизме*. Санкт-Петербург.
- Жмудь, Л. Я. (2012) *Пифагор и ранние пифагорейцы*. Москва.
- Карпов, В. П., пер. (1981) Аристотель. Метафизика, *Сочинения в 4-х тт.* Москва. Т. 3, 59–262.
- Кубицкий, А. В., пер. (1976) Аристотель. Метафизика, *Сочинения в 4-х тт.* Москва. Т. 1, 65–448.
- Лебедев, А. В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. Москва.
- Лурье, С. Я. (1970) *Democritea*. Ленинград.

⁵⁹ Жмудь, который не признает наличие числовой (арифметической, математической) онтологии у ранних пифагорейцев, считает, что именно Еврит, который «как раз ничем не проявил себя в математике (равно как и Филолай)», через свои «арифмологические спекуляции» демонстрирует «явный интерес к этому предмету». Однако, у Еврита «плохое знание предмета» (Жмудь 1994, 317).

- Мордухай-Болтовский, Д. Д., пер. (1950) *Начала Евклида*. Книги I–VI. Перевод с греческого и комментарии Д. Д. Мордухай-Болтовского при редакционном участии М. Я. Выгодского и И. Н. Веселовского. Москва–Ленинград.
- Ошеров, С. А., пер. (1990) Платон. Менон, *Собрание сочинений в 4-х тт.* Москва. Т. 1, 575–612.
- Цыпин, В. Г., пер. (2013) *Клавдий Птолемей. Гармоника в трех книгах; Порфирий. Комментарий к «Гармонике» Птолемея*. Москва.
- Щетников, А. И. (2012) «Развитие учения о музыкальной гармонии от Пифагора до Архита», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 6.1, 23–57.
- Barnes, J. (1982) *The Presocratic Philosophers*. London.
- Barker, A. (2014) “Pythagorean Harmonics,” in Huffman 2014, 185–203.
- Bélis, A. (1983) «Le Procédé de Numération du Pythagoricien Eurytos», *Revue des Études Grecques* 96: 64–75.
- Burkert, W. (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Mass.
- Burnet, J. (1948⁴) *Early Greek Philosophy*. London.
- Cornelli, G. (2013) *In Search of Pythagoreanism: Pythagoreanism as an Historiographical Category*. Berlin/Boston.
- Cornford, F. M. (1923) «Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition (cont.)», *The Classical Quarterly* 17, 1–12.
- Creese, D. (2010) *The Monochord in Ancient Greek Harmonic Science*. Cambridge.
- Diels, H., Kranz, W. (1951–1952⁶) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von H. Diels; 6. Aufl. hrsg. von W. Kranz. Bde. 1–3. Berlin. [DK]
- Furley, D. J. (1967) *Two Studies in Greek Atomists*. Princeton.
- Guthrie, W. K. C. (1962) *A History of Greek Philosophy*. Cambridge. Vol. I.
- Heath, T. L., tran., ed. (1956) *The Thirteen Books of Euclid's Elements*. Translated from the Text of Heiberg with Introduction and Commentary by Sir Thomas L. Heath. Vols 1–3. New York [= Cambridge, 1925²].
- Heiberg, I. L. (1883–1888) *Euclidis Elementa*. Edidit et Latine interpretatus est I. L. Heiberg. T. I–V. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri. [Euc.]
- Heinze, R., ed. (1892) *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*. Leipzig.
- Horky, P. S. (2013) *Plato and Pythagoreanism*. Oxford.
- Huffman, C. A. (1993) *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*. Cambridge.
- Huffman, C. A., ed. (2014) *A History of Pythagoreanism*. Cambridge.
- Kahn, C. H. (2001) *Pythagoras and the Pythagoreans: a Brief History*. Indianapolis.
- Knorr, W. (1975) *The Evolution of the Euclidean Elements: A Study of the Theory of Incommensurable Magnitudes and Its Significance for Early Greek Geometry*. Dordrecht.
- Netz, R. (2014) “The Problem of Pythagorean Mathematics,” in Huffman 2014, 167–184.
- Nussbaum, M. C. (1979) “Eleatic Conventionalism and Philolaus on the Conditions of Thought,” *Harvard Studies in Classical Philology* 83, 63–108.
- Raven, J. (1948) *Pythagoreans and Eleatics*. Cambridge.

- Philip, J. A. (1966) "The 'Pythagorean' Theory of the Derivation of Magnitudes," *Phoenix* 20.1, 32–50.
- Ross, W. D., ed. (1924) *Aristotle's Metaphysics*. Oxford.
- Schibli, H. S. (1996) "On The One in Philolaus, Fragment 7," *The Classical Quarterly*. 46(1): 114–130.
- Thesleff, H. (1961) *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Åbo.
- West, M. L. (1992) *Ancient Greek Music*. Oxford.

In Russian:

- Alymova, E. V., per. (2004) *Aristotel'. Protreptik. O chuvstvennom vospriyatii. O pamyati*. Sankt-Peterburg.
- Afonasin, E. V., per. (2016) «Teofrast. O pervyh nachalah», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.2, 710–732.
- Bryullovaya-Shaskol'skaya, N. V., per. (1976) *Sekst Empirik. Sochineniya v dvuh to-mah*. T. II. Moskva.
- Gasparov, M. L., per. (1986) *Diogen Laertsij. O zhizni, ucheniyah i izrecheniyah znamenityh filosofov*. Moskva.
- Egunov A. N., per. (1994) *Platon. Gosudarstvo, Sobranie sochinenij v 4-h tt*. Moskva. T. 3, 79–420.
- Zhmud', L. YA. (1994) *Nauka, filosofiya i religiya v rannem pifagoreizme*. Sankt-Peterburg.
- Zhmud', L. Ya. (2012) *Pifagor i rannie pifagorejcy*. Moskva.
- Karpov, V. P., per. (1981) *Aristotel'. Metafizika, Sochineniya v 4-h tt*. Moskva. T. 3, 59–262.
- Kubickij, A. V., per. (1976) *Aristotel'. Metafizika, Sochineniya v 4-h tt*. Moskva. T. 1, 65–448.
- Lebedev, A. V., per. (1989) *Fragmenty rannih grecheskih filosofov*. Moskva.
- Lur'e, S. Ya. (1970) *Democritea*. Leningrad.
- Morduhaj-Boltovskij, D. D., per. (1950) *Nachala Evklida. Knigi I–VI. Perevod s grecheskogo i kommentarii D. D. Morduhaj-Boltovskogo pri redakcionnom uchastii M. YA. Vygodskogo i I. N. Veselovskogo*. Moskva–Leningrad.
- Oshero, S. A., per. (1990) *Platon. Menon, Sobranie sochinenij v 4-h tt*. Moskva. T. 1, 575–612.
- Cypin, V. G., per. (2013) *Klvdij Ptolemej. Garmonika v trekh knigah; Porfirij. Kommentarij k «Garmonike» Ptolemeya*. Moskva.
- Shchetnikov, A. I. (2012) «Razvitie ucheniya o muzykal'noj garmonii ot Pifagora do Arhita», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 6.1, 23–57.

МОРАЛЬНЫЙ АСПЕКТ ФЕНОМЕНА ПОПУЛИЗМА В ПОЛИТИКЕ ПОЗДНЕЙ РИМСКОЙ РЕСПУБЛИКИ

Е. В. ДЕРЖИВИЦКИЙ, В. Ю. ПЕРОВ, А. М. ПОЛОЖЕНЦЕВ

Санкт-Петербургский государственный университет
derzhiv@mail.ru, vadimperov@gmail.com, polozhenzev@icloud.com

EVGENIJ DERZHIVITSKIJ, VADIM PEROV, ANDREY POLOZHENTSEV
St. Petersburg State University (Russia)

THE MORAL ASPECT OF THE PHENOMENON OF POPULISM IN THE POLITICS OF
THE LATE ROMAN REPUBLIC

ABSTRACT. The article is devoted to the study of the emergence and development of populism in the political struggle of the late Roman Republic. It focuses on the purely Roman nature of this phenomenon, which distinguishes it from ancient Greek demagoguery, and highlights the basic principles and goals to which populist politicians appealed. The authors show that in its original meaning populism was a way of ensuring the participation of the people in politics. Despite all the ambiguity of this phenomenon, a conclusion is made about the objective regularity of the emergence of populism and about its high significance in the conditions of the social, economic and political transformation of the late Roman Republic. In addition, populism can be viewed as a marker of the existence of democratic politics, which presupposes the presence of civic virtues, both among citizens and among politicians, as well as the active participation of the people in political life.

KEYWORDS: populism, demagoguery, civic virtues, state ideology, Roman Republic, Cicero.

Термин «популизм» является довольно часто воспроизводимым элементом современного социально-политического дискурса. На нем держится внушительная часть риторики политической борьбы. Если столетие назад за этим термином стояли вполне внятные политические силы и программы, защищавшие интересы фермеров и крестьянства, то сейчас он размыт и имеет явные отрицательные коннотации. Политические оппоненты и масс-медиа не устают обвинять тех или иных деятелей в популизме как в главном политическом грехе. Эти обвинения уничижительны, но сам популизм как метод

постоянно доказывает свою эффективность, и борьба с популизмом становится еще одним орудием популизма.

Феномен популизма находится также в фокусе интересов научного сообщества: ему посвящено множество статей, диссертаций и обстоятельных исследований. Обратим внимание на присутствующую в них моральную составляющую. В качестве рабочего описания тех интуиций, которые лежат в основе современного понимания популизма, мы будем опираться на исследование Я.-В. Мюллера «Что такое популизм?»:

«Популизм – это особое *моралистическое воображение политики*, способ восприятия политической действительности, предполагающий моральную чистоту и внутреннюю однородность народа, который противопоставляется коррумпированным и морально деградировавшим элитам. Критика элит – необходимое, но не достаточное условие, чтобы считаться популистом. <...> популисты утверждают, что они – и только они – являются истинными представителями народа. Их политические соперники всего лишь часть безнравственной, развращенной элиты» (Мюллер 2018, 37–38; пер. А. Архиповой).

Как видим, в плане оценки популизма, как исследователи, так и сами политические акторы акцентируют в этом феномене связь политики и морали. Мораль при этом понимается довольно абстрактно, без учета ее социального характера, апеллируя, как правило, к «высшим ценностям» или «благу народа». Так же не ясно, на какой моральной доктрине основывается популистская политика, какой именно этикой она руководствуется. Чтобы восполнить этот пробел, обратимся к историческим корням данного феномена политической жизни, а именно, к политической жизни поздней Римской республики, где мы сможем наблюдать зарождение популизма – и как формы политической тактики и как политологического концепта.

Как следует из этимологии термина, он восходит к латинскому «*populus*», то есть означаемым его является народ, точнее, его политически активная часть, обладающая правом принимать решения или выражать свое отношение к действиям политика. Римский популист, как правило, обладающий высоким социальным статусом, стремится подчеркнуть свою близость низшим слоям, перенимая манеры, принятые среди «простого народа», а не того сословия, к которому он принадлежал от рождения. Нередко этот переход сопровождается эпатажем, что добавляет политику известности и делает его предметом обсуждений, сплетен и подлинным творцом политических новостей. Для популиста всегда важна апелляция к возвышенным и абстрактным ценностям, вроде справедливости и свободы, с обязательным подчеркиванием своей априорной уверенности в том, что их разделяет каждый представитель народа. Популист полагает, что преследует выгоды и

интересы всего народа, который противопоставляется кучке представителей правящей элиты. Популизм редуцирует сложные проблемы к простым, и предлагает быстрый и очевидный способ их разрешения.

Помимо указания на происхождение термина, позволим себе сделать утверждение о сугубо римской природе самого феномена. Для этого целесообразно указать на его отличие от греческой «демагогии». В ранней афинской демократии демагог, или «вождь народа», понимался не только как его предводитель, но и как защитник. Ими, как правило, были представители знати, вроде Солона или Перикла, которые пользовались заслуженным авторитетом, как в глазах аристократии, так и демоса. Однако демократический характер их политики определялся не столько стремлением опереться на численное превосходство демоса, сколько соображениями поддержания гражданского мира. После поражения в Пелопонесской войне и правления тридцати тиранов афинская демократия стала эволюционировать в свою противоположную форму, в отношении которой закрепилось определение «охлократия». С этого момента и вплоть до утраты своей независимости Афинами правили именно те «вожди народа», благодаря которым демагогия приобрела свою печально известную репутацию. Поэтому может показаться, что римский популизм есть не что иное, как повторение греческой демагогии. Но в том то и дело, что ни в политико-культурном, ни в институциональном, ни в национально-гражданском отношениях аналогии между греческим и римским «народами» не являются уместными. Здесь важно сделать еще одну принципиальную оговорку: популизм – это именно тактика в политической борьбе, средство мобилизовать и направить сторонников для достижения политических целей, а не переустроить на иной лад политическое пространство государства. Поэтому в дальнейшем, говоря о политиках-популистах, мы будем опираться только на тех, кто, даже прибегая к насилию, не желал (или не мог) уничтожить своих противников и установить вооруженным путем единоличную власть, подобно Катилине или Цезарю, хотя их программы, безусловно, были популистскими. Еще «со времен древних греков и римлян слово “народ” использовалось по меньшей мере в трех смыслах: во-первых, народ как целое (т. е. все члены политики или того, что раньше называли “политическим телом”); во-вторых, “простые люди” (часть *res publica*, состоящая из простолюдинов – т. е., выражаясь современным языком, из обездоленных, бесправных, исключенных, забытых); в-третьих, нация как целое, понимаемое в культурном смысле слова» (Мюллер 2018, 41; пер. А. Архиповой).

После окончания III Пунической войны и дальнейшего расширения на восток, когда Рим перестал являться городом-государством и начал превра-

щаться в мировую державу, после начала предоставления прав римского гражданства италикам, а параллельно либертинам – бывшим рабам, понимание римского народа как единого «политического тела» безвозвратно утратило свою актуальность. Как следует из основных событий истории поздней республики, политики, которых можно идентифицировать как популистов, и которые относились, со всеми оговорками, к партии, именуемой «популярами», преследовали интересы или опирались на народ в его втором понимании. К третьему пониманию народа как гражданского целого, как мы убедимся далее, ближе всех подошел только Цицерон.

Я.-В. Мюллер, описывая специфику римского популизма, утверждает, что «отстаивание интересов <...> “простого народа”, – это не популизм, но утверждение, что только плебс (противопоставляемый патрициям, не говоря уже о рабах) является истинным *populus Romanus* и что подлинными представителями этого истинного народа являются только популяры, – вот это уже популизм» (там же, 41–42).

Однако если во времена Полибия еще можно было говорить о римском народе, «политическое тело» которого было представлено сословием плебеев, а политическая воля выражалась народным собранием, то всего через полвека это понятие сделалось крайне неоднозначным.

Со времен установления Республики главным политическим органом управления был сенат, формирование состава которого фактически было прерогативой аристократического сословия патрициев. Однако у плебеев было право выбирать народных трибунов, которые, будучи низшими магистратами, имели право интерцессии – запрета не только на любой принятый закон, но даже на саму попытку его обсуждения. Именно благодаря трибунам, первоначальной задачей которых была защита плебеев от произвола аристократов и консулов, *maiestas populi romani* – «величие римского народа», оскорбление которого рассматривалось как государственное преступление, воплощалось в полной мере, потому что его источником считался исключительно народный суверенитет. Характерная для античных обществ связка «гражданин-собственник-солдат», не допускающая выпадения из этой цепи хотя бы одного элемента, для классической римской республики имела наибольшее значение. До военной реформы Гая Мария (102 г. до н. э.) к службе допускались только граждане, которые успешно вели свое хозяйство и имели добропорядочную репутацию. Доступ в армию иных лиц был закрыт, а попытка проникнуть в нее преступникам, рабам или вольноотпущенникам каралась смертной казнью. Также не подлежали призыву свободные граждане, не обладавшие собственностью, т. н. «пролетарии», или те, чьи профессии считались «низкими», вроде брадобреев или поваров. Помимо высказан-

ного еще Аристотелем суждения, что полноправными гражданами должны быть только свободные собственники, имущества которых достаточно, чтобы не находиться в услужении, в римском варианте дополнялось еще одним важным обстоятельством: военная служба рассматривалась не как повинность, а как привилегия, и имела сакральный характер. «С точки зрения сакрального права, войско конституировалось как таковое через религиозный по своей сути акт принесения воинской присяги (*sacramentum militiae*), который и превращал гражданина в воина, ставя его в особые отношения с носителем империи и богами» (Махлаюк 2006, 148). Следует в связи с этим вспомнить, что в своих речах перед народным собранием Цицерон обращался к гражданам не иначе как к «квиритам», то есть «копьеносцам», рядовым воинам, подчеркивая тем самым их полноправность.

Трансформация связки «гражданин-собственник-солдат» началась с середины II в. до н. э., когда, после завоевания Македонии и Карфагена, в Рим потоком хлынули богатства. Помимо того, что это привело к невиданному обогащению немногих и дало современникам повод описывать все последовавшее в терминах «упадка нравов» (см. напр.: Держивицкий, Перов 2018), появились еще два важных для разрушения сакральной связи гражданина с государством последствия. Во-первых, за финансовой ненужностью был отменен «трибут» – подушный налог, т. е. мера, облегчившая материальное бремя граждан, одновременно должна была вызвать ощущение меньшей зависимости государства от них. Во-вторых, обострился аграрный вопрос: с увеличением количества рабов мелкие собственники становились неконкурентоспособными и разорялись; их земли в силу разных причин конфисковывались, зато наделы горстки латифундистов росли; разоренные крестьяне устремлялись в Рим, что сильно меняло его социальный и политический облик. И еще, о важности чего упоминали современники: с исчезновением патриархального уклада, одной из основ которого было трудолюбивое, честное и умеренное крестьянство, катастрофически стало сокращаться и количество комплектуемых из него солдат. Поэтому все аграрные реформы, проекты или попытки которых имели место со 2-й половины II в. до н.э. вплоть до последних дней республики, направленные на предотвращение пауперизации крестьян, преследовали весьма перспективную цель, напрямую связанную с безопасностью государства. Однако обоснование их, по крайней мере, на уровне риторики, опять же строилось вокруг ценностей высшего порядка, вроде «свободы» и «справедливости».

По сути дела, римский народ времен Цицерона, в отличие от представителей древних аристократических родов, уже был не совсем «римским». Немалую долю в нем составляли получившие права гражданства италики, и

особенно вольноотпущенники, чей опыт ответственного участия в политике и в управлении государством либо отсутствовал вовсе, либо реализовывался в условиях перманентных гражданских смут. «Древняя плебейская раса погибла: осталось население смешанного происхождения большею частью привезенные, как пленники» (Шампаньи 1882, I, 23; пер. Д. Киреева). Именно в их адрес Сципион, в ответ на рокот толпы, начавшийся из-за его оправдания убийства Гая Гракха, произнес некогда фразу: «Пусть молчат те, кому Италия не мать, а мачеха!», добавив «которых я продавал в рабство» (Короленков 2008, 218–219). В источниках того времени слово «плебс» часто заменяется «чернью» и «толпой», отношение к нему со стороны «истинных» римлян крайне презрительное. Но в день народных собраний к плебейцам обращаются по именам, жмут им руки и всячески льстят, особенно кандидаты на выборные должности, которые устраивают развлечения не из благочестия, как встарь, а чтобы снискать их расположение. Неудивительно, что «эта составляющая народные сходки пьявка казначейства, жалкая и голодная чернь» (Цицерон, *Письмо 22* (Att. 1.16); 1994, I, 62; пер. В.О. Горенштейна) намного легче поддается на пропаганду радикальных реформаторов, чем на сдержанные аргументы умеренных политиков. Тот же народный трибун Публий Рулл, автор очередного земельного законопроекта, перед внесением его на народное собрание стал появляться в поношенной и неопрятной одежде, с нечесаными волосами и длинной бородой, что было расценено как признак крайне демократического содержания закона, раз он стремился выглядеть как те, на чью поддержку рассчитывал (там же, 252).

Особое место в ряду римских популистов того времени занимает предводитель крайних популяров, непримиримый враг оптиматов и лично Цицерона Публий Клавдий Пульхр. Он был выходцем из древнего аристократического рода, но чтобы получить право выставить свою кандидатуру в народные трибуны осуществил переход в плебейское сословие через усыновление, а свое имя «Клавдий» сменил на более близкое народному произношению «Клодий». Характеристики его в историографии довольно близки: Т. Моммзен считает его анархистом и беспринципным демагогом, Г. Хаскел называет его «political gangster in action», о том, что он преследовал лишь свои цели, говорит и Эд. Мейер. Впрочем, отечественный историк Р. Ю. Виппер полагает, что он был истинным наследником движения Гракхов, прибегавший к насилию как к вынужденной мере, в ответ на насилие оптиматов. В переписке Цицерон отзывается о нем как о «бешеном человеке», «человеке, потерявшем рассудок», «безумном оскорбителе» и т. д. В своих речах, где он затрагивает личность и деятельность Клодия, он неизменно изображает его как предводителя черни и отбросов общества, пред-

водителя погромщиков, распутника и врага всех добропорядочных людей, что, конечно, нельзя не признать ораторским преувеличением (см. напр.: Держивицкий, Перов 2018). Однако его репутация говорила сама за себя: в армии своего шурина Лукулла, воевавшего на Востоке, он пытался поднять против него бунт; занимался вымогательствами в Цизальпинской Галлии; привлекался к суду по обвинению в святотатстве, когда, нарядившись в костюм арфистки, явился на свидание к жене Цезаря во время праздника Доброй богини, на который допускались только женщины; во главе вооруженных отрядов терроризировал всех своих противников, в том числе Помпея; добился принятия закона о наказании за казнь римских граждан без суда, направленный лично против Цицерона, а когда тот удалился в изгнание, разрушил его дом; наконец, в одной из вооруженных схваток был убит, после чего толпа отнесла его тело в здание сената, сложила погребальный костер из скамеек, в результате чего разгоревшееся пламя уничтожило курию. Но самым важным в биографии этого прирожденного смутьяна было то, что хотя он и был «вождем народа» и популяром, «вряд ли были свойственны ему какие-либо политические убеждения» (Грималь 1991, 206; пер. Г.С. Кнабе и Р.Б. Сашиной).

Именно это отсутствие политических убеждений позволяет говорить не только об отличии римского популизма от греческой демагогии, но и о его специфике в самой политической борьбе поздней республики. Ведь в этот период, как мы уже отмечали, Рим окончательно преодолел свою архаичную полисную структуру: если в Греции даже при демократическом правлении права гражданства неизменно предоставлялись только полноправным выходцам из данного полиса и никому больше, в Риме в состав плебеев допускались выходцы из самых разных этнических и социальных слоев. Поэтому выходки демагогов вроде Клеона имели более узкий круг симпатизирующих, ограниченный полноправными гражданами, в то время как бесчинства «бешеных народных трибунов» вызывали восторг именно черни. Вот почему, при всей склонности античной культуры к проявлению эпатажа, даже театральности, нельзя уравнивать такое упомянутое стремление сблизиться с «простым народом», как переезд Гая Гракха в бедный квартал города и изменение преномена «Клавдий» на «Клодий»: ведь первый воспринимал свою деятельность как трагическую и неотвратимую миссию во благо народа, а второй – как рискованную авантюру с целью вызвать расположение толпы исключительно к собственной выгоде. Именно этот критерий следует в качестве определяющего из суждений Цицерона и последующих историков.

Пожалуй, ни в одном своем произведении Цицерон не дает такого глубокого и всестороннего анализа сути понятия «народ», как в речи 56 г. «В защиту Сестия», народного трибуна, способствовавшего возвращению Цицерона из изгнания, и врага Клодия. Хронологически она располагается между двумя важными событиями: первое – подавление заговора Катилины и спасение государства в 63 г., ставшее возможным, по мнению Цицерона, благодаря достижению «согласия народа»; второе – написание им во второй половине 50-х гг. накануне новой гражданской войны двух его важнейших политических диалогов: «О государстве» и «О законах». Эта речь стала связующим звеном между концепцией «concordia ordinum», воспроизведшей во многом учение о смешанной конституции Аристотеля и Полибия, но потребовавшей своей модификации в духе времени, и созданием образа «идеального гражданина» – кормчего государства и его спасителя. В ней же Цицерон предлагает совершенно иной взгляд на природу и свойства «популяр» и «оптиматов», которыми традиционно называли сторонников народного собрания и сената.

Кто же такой народ, само присутствие и значение которого отражено в римском названии государства «res publica populi Romani», понимаемое не как республиканская форма правления, а как государство вообще? «Итак, государство есть достояние народа, а народ не любое соединение людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, а соединение многих людей, связанных между собою согласием в вопросах права и общностью интересов» (Цицерон 1966, 20; пер. В.О. Горенштейна). Его единство было поколеблено с появлением богатств и тяги к роскоши, за чем последовало разъединение «государственного тела» на две части (там же, 18), хотя раньше народ, не обладавший необходимыми познаниями, подчинялся более мудрому сенату как тело душе (Цицерон 1981, 134; пер. В.О. Горенштейна). Возникшие «партии» не только породили трагическую утрату единства государства, но и поставили его на край гибели. Однако популяры былых времен, вроде Гракхов или Сатурнина, в отличие от современных, были людьми честными или, по крайней мере, не прибегали к услугам наймитов. По версии Цицерона, которую он излагает в речи «В защиту Сестия», положение дел выглядело следующим образом:

«в те времена популяры, правда, вызывали недовольство в значительных и почетных людях, но благодаря признанию и всяческим знакам одобрения со стороны народа были в силе; им рукоплескали в театре; при голосовании они достигали того, к чему стремились; людям были милы их имена, их речи, выражение лица, осанка. Их противники <...> толпе они угодны не были; при голосовании их намерения часто терпели поражение; а если кого-нибудь из них когда-

либо и встречали рукоплесканиями, то этот человек начинал бояться, не совершил ли он какой-либо ошибки. Но все же в более важных делах тот же самый народ внимательнейшим образом прислушивался к их советам» (Цицерон 1993, II, 139; пер. В.О. Горенштейна).

Произошедшие в государстве перемены сделали традиционное представление о партиях, важнейшим критерием принадлежности к которым было социальное происхождение, устаревшим: среди вождей популяров были исключительно нобили и аристократы, но и среди приверженцев старого порядка находились выходцы из плебса. Кроме того, римское понимание «партий» не предполагало наличие какой-то скрепляющей идеологии, чаще всего это было объединение сторонников вокруг какой-либо политической фигуры, вроде «pars Pompeiana» или «pars Clodiana». Поэтому подлинным основанием для деления народа Цицерон выбирает моральные качества его представителей, их образ и цель жизни.

«Среди наших граждан было два рода людей, стремившихся участвовать в государственной деятельности и играть в государстве выдающуюся роль: одни из этих людей хотели считаться и быть популярами, другие – оптиматами. Те, кто хотел, чтобы их поступки и высказывания были приятны толпе, считались популярами, а те, кто действовал так, чтобы их решения находили одобрение у всех честнейших людей, считались оптиматами. <...> это – руководители государственного совета; это – те, кто следует за ними; это – люди из важнейших сословий, для которых открыт доступ в Курию; это – жители римских муниципий и сел; это – дельцы; есть даже вольноотпущенники-оптиматы. <...> Оптиматы – все те, кто не преступен, кто от природы не склонен ни к бесчестности, ни к необузданности, кто не обременен расстроенным состоянием» (там же, 136-137).

Популяры же – это те,

«кто либо из страха перед наказанием, сознавая свои проступки, стремится к новым смутам и переворотам в государстве, либо вследствие, так сказать, врожденного безумия упивается раздорами среди граждан и мятежами, либо вследствие запутанности своих имущественных дел предпочитает погибнуть в пламени всеобщего пожара, а не сгореть в одиночку. Всякий раз, когда такие люди находят вдохновителей и руководителей для своих порочных стремлений, в государстве начинаются волнения» (там же, 137).

Численное превосходство в государстве оптиматов обеспечивает его стабильность, точно так же как большинство людей из «среднего слоя» граждан, по мнению Аристотеля, придавало устойчивости политике. Но Цицерон, как мы видим, в этом вопросе идет существенно дальше: если согласно Аристотелю полноправными гражданами могут быть только свободные уроженцы данного полиса, то Цицерон включает в число оптиматов дельцов, а также

муниципалов и вольноотпущенников, то есть даже не римлян по рождению. Это – именно «порода людей», объединенных общими гражданскими ценностями, и подлинным достоянием которых является государство, «*res publica*». Сама история, уверен Цицерон, судьбами наиболее доблестных граждан подтверждает его правоту, поскольку «тех, кто пренебрег мудростью сената, авторитетом честных людей, установлениями предков, кто захотел быть угодным неискuschenной или возбужденной толпе, государство почти всех покарало либо быстрой смертью, либо позорным изгнанием» (там же, 152). «Будем любить отчизну, повиноваться сенату, радеть о честных людях; выгодами нынешнего дня пренебрежем, грядущей славе послужим; наилучшим для нас пусть будет то, что будет справедливейшим» (там же, 153).

Такое сознательное стремление Цицерона указать на то, что именно является подлинным интересом «нации как целого, понимаемого в культурном смысле слова», хотя и осуществленное через противопоставление «мятежникам» и «толпе» может показаться слишком утопичным и даже наивным. Не говоря уже о том, что это противоречит тем рекомендациям, которые изложил ему перед консульскими выборами брат Квинт в «Кратком наставлении по соисканию», этому признанному руководству по популизму (см. напр.: Марченко 2010), и которым, как можно предположить, Цицерон все же воспользовался. Стил «Наставления» предельно прагматичен и даже циничен, но сама римская политика того периода была далека от тех идеалов славных предков, на деяния которых Цицерон предлагал ориентироваться. И то, что они «уже давно ввиду порчи нравов стали предметом насмешек» (Цицерон 1981, 139; пер. В.О. Горенштейна), было очевидно не только Саллюстию. Но здесь важно помнить, что Цицерон был последователем Платона, верность теории которого он подтвердил в двух своих политических диалогах не только их названиями, но и попытками через идеальный проект государства представить в очищенном виде саму римскую конституцию. Поэтому его собственные проекты, как политические, так социальные и моральные неизбежно могли быть только консервативными.

«Наше же поколение, получив государство как превосходную картину, но уже потускневшую от времени, по небрежности своей не только не обновило ее теми же красками, какими она была написана, но даже не позаботилось о сохранении хотя бы ее общего вида и как бы очертаний. <...> Ибо мы, вследствие своих собственных пороков, а не какой-нибудь случайности, государство сохраняем на словах, но в действительности уже давно его утратили» (Цицерон 1966, 76; пер. В.О. Горенштейна).

Обновление этих потускневших красок в сфере нравов парадоксальным образом взяли на себя разрушители республики – Юлий Цезарь и Октавиан

Август. Политика последнего по восстановлению государства (*res publica restituta*) носила нарочито консервативный характер, а идеология Принципата восприняла многое из учения Цицерона, каким бы идеалистическим оно ни было. В «Деяниях Божественного Августа», политической автобиографии, автор постоянно подчеркивает идею о не просто восстановленном государстве и о его умиротворении после гражданских войн, но и о том, что он передал власть сенату и народу, вернув первому прежнее достоинство, а второму – свободу. Себя он видит всего лишь в роли принцепса, первоприсутствующего сенатора, чье значение определяется скорее авторитетом, чем полномочиями должностного лица, то есть в реальности в основании нового строя легло соглашение с сенатом, а не с народом (Гримм 1900, I, 86-87). Однако если в дальнейшем сенат, постепенно превращаясь в канцелярию, которая протоколировала распоряжения принцепса, временами проявляя свою политическую активность (в основном в виде заговоров против императоров), то о политической роли народа говорить уже не приходилось. Еще Юлий Цезарь, сторонник народного собрания, не только не расширил его права, но напротив, существенно сократил, запретив плебейские сходки, на которых не только критиковались власти, но и обсуждались весьма революционные проекты. Чтобы контролировать его активность напрямую, он возложил на себя в 48 г. полномочия народного трибуна.

Процесс укрощения политической активности народного собрания и его вождей завершил Октавиан. Был принят ряд законов, устранивших остроту земельного вопроса: во всяком случае тех движений, которые потрясали основы римской республики со времен Гракхов, мы больше не видим. Римская армия окончательно превратилась в профессиональную корпорацию, а солдаты считали себя не столько гражданами, сколько воинами императора: все это лишило актуальности патриархальную связку «гражданин–собственник–солдат». Подобно своему отцу, Октавиан, получив от народного собрания в 36 г. трибунскую неприкосновенность, с 23 г. получает от него еще и пожизненную трибунскую власть, то есть право *veto* на все решения сената, любых должностных лиц, и своих коллег-трибунов, буде таковые появятся. Поэтому неудивительно, что многие принцепсы периодически отказывались от консульских или иных полномочий, но никто и никогда не отказывался от *tribunica potestas* (Кнабе 1985, II, 150). Однако все эти решения обставляются самым законным образом и как согласие на инициативу самого народного собрания, перед которым все выступающие, включая императора, ведут себя соответствующим их достоинству образом. Приобретая всю полноту власти Август не кичится своим положением; гуляя по улицам в сопровождении одних ликторов не раз подвергает себя опасности, но при

этом сердечно отвечает на все приветствия; принимая законы об ограничениях роскоши и о наказаниях за прелюбодеяния, не щадит никого, включая родную дочь, а затем внучку; ограничивает практику предоставления римского гражданства, поставив ее в зависимость от образа жизни и нравственных качеств претендента; желая встретить совершеннолетие сына в должности консула, обращается к народу со смиренной просьбой позволить ему выставить кандидатуру в нарушение положенного десятилетнего перерыва; ведя скромный образ жизни, обустроивает город и дороги, заботится о своевременном снабжении граждан хлебом, и, само собой, устраивает денежные раздачи и развлечения для народа.

Произошла странная метаморфоза: устранение популизма из римской политики стало следствием его монополизации со стороны государства, но это не вызывало никакого неприятия со стороны народа. Ведь все блага, которыми он пользовался теперь, ему, во-первых, не приходилось добиваться в опасной и требующих усилий борьбе, а, во-вторых, предоставлялись ему по праву, потому что *libertas*, «свобода», которую раньше отнимали у него аристократы, теперь означала правление на основании закона, а не произвола частных лиц. К тому же гарантом ее император является не только в качестве народного трибуна, но и как *pater patriae* – «отец отечества», к которому любой гражданин имеет право обратиться за защитой. Он же, со своей стороны, в полном соответствии с суждениями Платона в «Государстве» и особенно в «Политике», которые воспроизводит в своих политических диалогах Цицерон, является по отношению к согражданам воспитателем и попечителем, само причастие которого к высшему знанию является достаточной и единственной санкцией на любые его действия. Так что приходится признать, что слова Цицерона о том, что «как раз теперь больше нет оснований для разногласий между народом и избранными и первенствующими людьми, и народ ничего не требует, не жаждет государственного переворота и радуется мирной жизни, какую он ведет, высокому положению всех честнейших людей и славе всего государства» (Цицерон 1993, II, 139; пер. В.О. Горенштейна), не столько описывают реальное положение дел в римской политике 56 г., сколько стали наиболее популистским пунктом в программе восстановления *res publica populi Romani*, творцом которой, однако, стал его вероломный протеже, будущий император Октавиан Август.

С исчезновением популизма пришла в упадок и сама политика, проводниками которой в республиканскую эпоху были все граждане, в зависимости от своей сословной принадлежности. Активная жизнь на форуме прекратилась еще при Цезаре, а ведь именно ораторское искусство как инструмент передачи интересов самых разных политических сил, как спо-

соб утверждения нравственной позиции, направленной к всеобщему благу, Цицерон увязывал с существованием самой гражданской свободы (см.: Держивицкий, Перов, Положенцев 2020). Ушла в прошлое борьба партий, если не считать таковыми группировки внутри сената, соперничающих между собой за влияние на принцепса и иногда принимавших участие в дворцовых переворотах. Ушла в прошлое борьба за голоса избирателей, если не считать таковой раздачи, устраиваемые императорами в обмен на благорасположение народа. Ушли даже свойственные популистам былых времен дерзость и личные нападки. Сложно сказать, насколько определяющей была роль популизма в политической борьбе Рима, но то, что он был средством артикуляции интересов целого сословия, переводчиком ощущаемой им интуитивно и выражаемой стихийно социальной фрустрации на язык политики, наконец, стилем репрезентации тех политиков, которые были вынуждены ориентироваться на неоднородные слои граждан – несомненно. Поэтому присутствие популизма в политике, как показал опыт политической борьбы в поздней Римской республике, было не только неизбежным, но и полезным: он был ее компонентом, свидетельством самого ее живого существования, отличающим ее от стерильного варианта политической жизни эпохи империи. С одной только следующей из нашего обзора оговоркой: если при этом сам популист преследует всеобщее благо, достигаемое через восстановление прав большинства народа, осознающего свою сопричастность к нему именно в качестве полноправных граждан, а не благо свое личное или благо части народа. Но провести здесь четкое и непогрешимое разделение, к сожалению, не представляется возможным.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Грималь, П. (1991) *Цицерон*. Пер. Г.С. Кнабе и Р.Б. Сашиной. Москва.
- Гримм, Э.Д. (1900) *Исследования по истории развития римской императорской власти*. В 2-х томах. Санкт-Петербург.
- Держивицкий, Е.В., Перов, В.Ю. (2018) «Императив *bona fides* и проблемы использования инвективы в политической борьбе поздней Римской республики», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.2, 535–550.
- Держивицкий, Е.В., Перов, В.Ю., Положенцев, А.М. (2020) «Ultimum dilemma Брута, или возможно ли моральное оправдание убийства Цезаря», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14.2, 517–534.
- Кнабе, Г.С. (1985) *Культура Древнего Рима*. В 2-х томах. Москва.
- Короленков, А.В. (2008) «Из новейшей литературы о Сципионе Эмилиане», *Studia historica*, VIII, 211–223.
- Марченко, Г.И. (2010) «Квинт Цицерон как политический консультант», *Общественные науки и современность* 4, 82–91.

- Махлаюк, А.В. (2006) *Солдаты Римской империи: традиции военной службы и воинская ментальность*. Санкт-Петербург.
- Мюллер, Я.-В. (2018) *Что такое популизм?* Пер. А. Архиповой. Москва.
- Саллюстий (1981) *Сочинения*. Пер. и комм. В.О. Горенштейна. Москва.
- Цицерон (1966) *Диалоги*. Пер. В.О. Горенштейна. Москва.
- Цицерон (1993) *Речи*. В 2-х томах. Пер. В.О. Горенштейна. Москва.
- Цицерон (1994) *Письма к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту*. В 3-х томах. Пер. В.О. Горенштейна. Москва.
- Шампаньи, Ф. (1882) *Цезари*. В 2-х томах. Пер. Д. Киреева. Москва / Санкт-Петербург.

REFERENCES

- Derzhivitskiy, E.V., Perov, V.Yu. (2018) "Imperativ bona fides i problemy ispolzovaniya invektivy v politicheskoy borbe pozdney Rimskoy respubliky," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.2, 535–550.
- Derzhivitskiy, E.V., Perov, V.Yu., Polozhentsev, A.M. (2020) "Ultimum dilemma Bruta, ili vozmozhno li moralnoye opravdaniye ubiystva Tsezarya," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14.2, 517–534.
- Grimal, P. (1991) *Tsitseron*. Per. G.S. Knabe i R.B. Sashinoy. Moskva.
- Grimm, E.D. (1900) *Issledovaniya po istorii razvitiya rimskoy imperatorskoy vlasti*. V 2-kh tomakh. Sankt-Peterburg.
- Knabe, G.S. (1985) *Kultura Drevnego Rima*. V 2-kh tomakh. Moskva.
- Korolenkov, A.V. (2008) "Iz noveyshey literatury o Stsipione Emiliane," *Studia historica* VIII, 211–223.
- Makhlayuk, A.V. (2006) *Soldaty Rimskoy imperii: traditsii voyennoy sluzhby i voinskaya mentalnost*. Sankt-Peterburg.
- Marchenko, G.I. (2010) "Kvint Tsitseron kak politicheskii konsultant," *Obshchestvennyye nauki i sovremennost* 4, 82–91.
- Mueller, Ya.-V. (2018) *Chto takoye populizm?* Per. A. Arkhipovoy. Moskva.
- Shampani, F. (1882) *Tsezari*. V 2-kh tomakh. Per. D. Kireyeva. Moskva / Sankt-Peterburg.

**ФОРМИРОВАНИЕ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО
ПОНЯТИЯ «СТАТУСА ВЕЩЕЙ» В МЕТАФИЗИКЕ И
ТЕОЛОГИИ ИЕЗУИТОВ КОНЦА XVI – ПЕРВОЙ
ПОЛОВИНЫ XVII ВВ.***

В. Л. ИВАНОВ

Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического
приборостроения, Институт философии РАН, ivavit@gmail.com

VITALY IVANOV

Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation;
Institute of philosophy RAS (Moscow)

THE FORMATION OF THE ONTOLOGICAL CONCEPT OF "THE STATUS OF THINGS" IN THE BEGINNING
OF THE 16TH – THE FIRST HALF OF THE 17TH CENTURIES JESUIT METAPHYSICS AND THEOLOGY

ABSTRACT. This article is a study of a new type of metaphysics that arose within the tradition of scholastic philosophy and theology of the Jesuits by the middle of the 17th century. The article describes the opposition of the traditional and new understanding of scholastic metaphysics on the example of Fr. Suárez and S. Izquierdo. The formation of the ontological concept of "status of things" is identified as one of the key conditions and signs of this transformation of metaphysics. First, the formation of this concept is explored in the scholastic tradition preceding Izquierdo, namely in Fonseca, Suárez, Hurtado de Mendoza and Fabri, as a history of shifts in meaning and of the emergence of new contexts in which the term "status" was used. Second, we describe the systematic context of the doctrine of the *status rerum* in the universal theory of objects of human thought in Izquierdo's *Pharus scientiarum* (1659). Thirdly, we explicate the very concept of the status of a thing in the first philosophy of Izquierdo, its necessary connection with the concept of the objective truth of a thing, and also show the special significance of the first "quidditative status of things" as a whole set of objective truths underlying all demonstrative human sciences. Finally, the article points out that one of the essential features of Izquierdo's new metaphysics is the strengthening of the *methodological* nature of the universal science recorded in his treatise in comparison with the traditional Jesuit prototype in Suárez.

KEYWORDS: the Jesuit scholasticism, metaphysics, Izquierdo, objective act, status of things, objective truth.

* Статья написана на базе Института философии РАН при поддержке гранта Российского научного фонда, проект № 20-18-00161: «Алексиус Майнонг и австрийская философия XIX – нач. XX вв.: основные идеи и позднесcholasticские корни». Research is supported by the Russian Scientific Foundation, project # 20-18-00161.

I. Введение: две разных метафизики в одной традиции?

В 1597 году в Саламанке вышли из печати два тома «Метафизических диспу- таций» Франсиско Суареса, члена Общества Иисуса и профессора схоласти- ческой теологии коллегиума Общества в Саламанке (а позднее – в универ- ситете Коимбры). Сочинение оказалось настолько фундаментальным и имело столь огромный успех,¹ что обеспечило Суаресу общеевропейскую славу и авторитет «первого (по значению и известности) метафизика» сре- ди иезуитов, а сам трактат стал образцовым произведением для любого фи- лософа, который брался за написание труда по метафизике: на структуру, содержание и понятийность «Метафизических диспу- таций»² Суареса ори- ентировались как католики (причем не только иезуиты, но и представители конкурирующих школьных течений – такие, как скотисты или томисты), так и протестанты, по крайней мере, в течение следующих пятидесяти лет. Суарес был почти единственным школьным автором, на которого ссылались даже не слишком склонные вообще вспоминать о существовании схоласти- ческой философии «новаторы» Декарт и Лейбниц. Иными словами, пожа- луй, невозможно найти более влиятельный и известный трактат по метафи- зике в истории поздней схоластической мысли XVI – XVIII в., который по- преимуществу репрезентирует ее и для современной историко- философской образованности. Почти ровно через шестьдесят лет³ после публикации метафизического трактата Суареса, в 1659 году, в крупнейшем европейском центре книгопечатания, специализирующемся на издании схоластической ученой литературы, Лионе, был выпущен в свет еще один схоластический трактат под названием «Pharus scientiarum» («Маяк наук»)⁴,

¹ См. об этом, например: Вдовина, Иванов 2016.

² См. Вдовина 2007; Honnefeldt 1990, 200–213; Darge 2004, 1–138.

³ На самом деле, как показывает разрешение на публикацию от орденского про- винциала, датированное 30 января 1657 г., трактат был готов к печати уже к началу 1657 г.

⁴ Полное название этого трактата таково: «PHARUS SCIENTIARUM, UBI QUIDQUID AD COGNITIONEM HUMANAM humanitus acquisibilem pertinet, ubertim iuxta, atque succincte pertractatur. SCIENTIA DE SCIENTIA, OB SUMMAM UNIVERSALITATEM UTILISSIMA, scienti- ficisque iucundissima, scientifica methodo exhibetur. ARISTOTELIS ORGANUM IAM PENE

автором которого был еще один испанский иезуит – Себастьян Искьердо (1601–1681).⁵ Автор огромного фолианта, объемом почти в 800 страниц (в 2 колонки), претендует на то, чтобы изложить в своем сочинении некую «универсальную науку» о человеческом знании и мышлении, причем сделать это методически и демонстративно. Одной из самых существенных частей этого изложения является, согласно самому Искьердо, ряд диспутиаций, относящихся к демонстративной метафизике или, точнее, к ее «наиболее универсальной части» – «первой философии» (Izquierdo 1659, Praefatio ad lectorem, s.p.). Напомним, что Искьердо принадлежит к той же самой традиции поздней схоластики, что и Суарес – к философии иезуитов. Более того, Искьердо часто характеризуется современными исследователями как видный представитель европейского «суаресианства» XVII в.⁶ Тем не менее концепция метафизики, содержащаяся в «Метафизических диспутиациях» Суареса, даже на самый первый и поверхностный взгляд весьма существенно отличается⁷ от того понятия «первой философии» Искьердо, которое мы получаем из анализа текста его «Предисловия» ко всему сочинению и об-

LABENS RESTITUITUR, illustratur, augetur, atque a defectibus absolutur. ARS DEMUM LEGITIMA, AC PRORSUS MIRABILIS SCIENDI, omnesque Scientias in infinitum propagandi, et methodice dirigendi; a nonnullis ex Antiquioribus religiose celata, a multis studiose quaesita, a paucis inventa; a nemine ex propriis principiis hactenus demonstrata, demonstrative, aperte, et absque inuolucris mysteriorum in lucem proditur. Quo verae Encyclopaediae Orbis facile a cunctis circumuolendus, eximio scientiarum omnium emolumento, manet expositus».

⁵ С. Искьердо родился в Алькарасе близ Альбасете, вступил в Общество Иисуса в 1623 г., учился в коллегиях Общества в Алькале и в Мадриде (у учеников Г. Васкеса). С 1641 по 1661 г. он преподавал в коллегиях Общества сначала философию (Алькала), затем схоластическую теологию (Мурсия и Алькала) и, наконец, моральную теологию (Мадрид). После 1661 г. он прервал свою научную и преподавательскую карьеру, поскольку уехал в Рим и стал там одним из высших администраторов ордена (отвечал за всю «ассистенцию Испании и Зап. Индий»). После *Pharus* Искьердо опубликовал всего один, но также фундаментальный схоластический трактат в 2-х томах («Теологическое и философское сочинение о едином Боге», 1664–1670 г.). Это одно из первых произведений, излагающих первые разделы схоластической теологии не в традиционном для XVII в. виде комментария к первым вопросам I части «Суммы теологии» Аквината, но в форме *систематического трактата*. См. подробнее об Искьердо: Schmutz 2003, 883–893.

⁶ Ср. оценку одного из ведущих специалистов по схоластике иезуитов XVII в. Свена К. Кнебеля в его недавней статье, посвященной Искьердо: «выдающийся суаресианец» («ein hervorragender Suarezianer»), Knebel 2018, 401.

⁷ См. Иванов 2012, 138–139.

щей структуры ключевого для нашего исследования *третьего* трактата «об объекте человеческого мышления» внутри «Маяка наук».

Мы можем кратко сопоставить два этих понимания метафизики, во-первых, в аспекте *внешней* систематики наук, а во-вторых, по *внутреннему* устройству самой метафизической науки. Согласно развернутому в первой вводной диспутации учению о «природе метафизики», Суарес считает⁸ метафизику *первой* природной реальной теоретической наукой человеческого интеллекта, обладающей также особым достоинством «мудрости» (или высшей и совершенной науки), и отделяет ее от двух других традиционных для всей перипатетической схоластики теоретических наук – физической или природной философии и математической науки как общего рода для разных наук, занятых рассмотрением видов и свойств количества. Во втором разделе первой диспутации Суарес специально тратит много усилий⁹ на то, чтобы опровергнуть мнение, согласно которому метафизика может рассматривать *все* вещи согласно их собственным сущностям и тем самым быть *одной универсальной* наукой человеческого интеллекта, содержащей в себе все иные возможные науки как свои виды, либо вовсе устранив их и замещая своим собственным рассмотрением всех объектов человеческого ума. Он обосновывает свое опровержение ссылкой на традиционное разделение теоретической философии на три науки и особым истолкованием понятия о *тройной абстракции* в теоретической науке, конституирующей объекты метафизики,¹⁰ физики и математики, а также указанием на принципиально разный способ или метод рассмотрения собственных объектов в этих науках. В рассмотрении отношений между первой и другими науками Суарес тщательно ограничивает претензии метафизики на роль науки, доказывающей принципы иных наук или подчиняющей их себе, и постоянно подчеркивает собственную *автономию* и научность двух других теоретических наук. Иными словами, Суарес мыслит первенство метафизики как ее первое место в принципиально артикулированном и твердо фиксированном *порядке* существующих наук человеческого ума. Сам этот порядок является при этом вполне традиционным для всей перипатетической схоластики. В противоположность этому, Искьердо отвергает традиционное деление

⁸ См. об этом, например: Иванов 2005.

⁹ См. Суарес, DM I.2.7–11, 22–29 (Суарес 2007, 259–264, 273–280).

¹⁰ Ему приходится, конечно, специально гармонизировать томистское понятие метафизической абстракции от материи и трансцендентальное в своей основе понимание «понятия сущего» как адекватного объекта метафизики, наследуемое им из скотистской традиции.

теоретических наук и сразу же заменяет его своим собственным: на физику и метафизику (обе в «широком смысле» этих терминов), при этом метафизика понимается как наука, рассматривающая свой объект в отношении *чтойности*, т. е. по отношению к тому бытию, которое объект имеет в «чтойностном статусе». В отличие от физики, объектом которой является «всякое актуально существующее сущее как таковое», объект метафизики охватывает в себе «всякое сущее – как возможное, так и невозможное – в отделенности от существования».¹¹ Однако в «Маяке наук» Искьердо, как он сам разъясняет в «Предисловии» относительно плана и цели своего труда, излагает отнюдь не метафизику и не физику как таковую, но исследует «природу актов нашего мышления и их свойства», «способ мышления», свойственный человеку в «этом состоянии» (т.е. в земной жизни, в которой интеллект ограничен чувствами), а также «природу и способ познания человеческой науки как таковой». Такое исследование обладает наибольшей универсальностью (поскольку рассматривает любое человеческое знание) и специфической рефлексивностью¹² (в связи с последней Искьердо подчеркивает особую роль так называемых «понятий второй интенции»,¹³ соответствующих вещам не поскольку они пребывают сами по себе, но поскольку они пребывают объективно в нашем интеллекте) и понимается автором как имеющее две стороны или части: теоретическую и практическую. Последняя выполняет роль «универсального искусства», предоставляющего орудия и правила научного знания о любой материи, а также нахождения истин и их методического изложения, тогда как первая или теоретическая часть трактует как раз о природе и свойствах человеческого мышления и знания, а также об объекте человеческого мышления и познания.¹⁴ В составе

¹¹ Ср. Izquierdo 1659a, Praefatio ad lectorem, s.p. (1 suppositio). Это же разделение предметно рассматривается им в трактате о человеческой науке и ее разделениях (*Pharus*, tr. V, disp. XXI, q. 2. Izquierdo 1659b, 241–243).

¹² Искьердо излагает «науку о науке» или «энциклопедию», которая в силу своей универсальности, поскольку она имеет своим объектом любое знание, содержит в себе всякую человеческую науку и даже саму себя! Ср. Izquierdo 1659a, Praefatio ad lectorem, s.p. (3 и 5 suppositio).

¹³ Крайне характерно, что он приводит как примеры таких понятий в первую очередь вовсе не традиционные понятия рода, вида и иных предикабилей, но понятия субъекта, предиката, акта, формальности.

¹⁴ Эта программа, с одной стороны, является обычной для любого *нового философа*, декларирующего реформу всех человеческих наук и предлагающего особый метод для ее осуществления (начиная с Рамуса и Декарта и заканчивая Лейбницем и Вольфом), хотя и крайне необычна для *схоластического философа*, однако в сво-

всего сочинения исследованию *объекта* человеческого мышления посвящен самый объемный, третий трактат.¹⁵ И именно в нем мы находим то, что сам Искьердо считает метафизикой в собственном смысле слова или – его *первую философию*. Иначе говоря, собственная «первая философия» Искьердо, по крайней мере, в том виде, в котором он представил ее своим читателям, – это объективная теоретическая *часть* предлагаемой им универсальной науки, а отнюдь не первая наука в традиционном порядке знания.

Во-вторых, что касается *внутреннего устройства* науки, метафизика Суареса в своей основе традиционна, поскольку ее строение следует *эпистемологической* схеме «Второй Аналитики», которую Высокая схоластика XIII–XIV в. «применила» также к первой науке метафизике. Согласно этой схеме, в метафизике, как и в любой теоретической демонстративной науке, должны рассматриваться: подлежащее/субъект или объект, его собственные «терпения» или свойства, принцип, из которого происходит метафизическая демонстрация, и главные части объекта. Конечно, Суарес существенно расширяет объем или сферу рассмотрения своей метафизики по сравнению, например, с более строгими и сжатыми ее трактовками у скотистов или томистов – за счет включения в него обширнейшего учения о причинах в первой части и огромного трактата о высших родах конечного сущего или категориях во второй части, однако общая схема остается в силе, поэтому его метафизика состоит из диспутации об адекватном объекте науки, его свойствах как таковых, принципе науки, а также учения о каждом трансцендентальном свойстве, наконец, из диспутиаций о первом разделении объекта и его частях – бесконечном и конечном сущем. При этом нужно учитывать, что важнейшей, абсолютно центральной и необходимой для всего строения метафизики Суареса является *вторая* диспутация о трансцендентальном *понятии реального сущего* и его единстве, т.е. как раз учение об объективном содержании понятия сущего как объекта метафизики; с другой стороны, можно отметить, что сущность и существование, как и возможность и акт рассмотрены в этой второй диспутации крайне сжато и скудно,¹⁶ а по существу трактат о них отодвинут и перенесен в XXXI-ю диспутацию о конечном сущем уже во втором томе сочинения (после первого разделения сущего как

ей теоретической части (исследование природы мышления и знания, а также его объекта) она удивительным образом предвосхищает исследование Локка и даже «трактат о методе метафизики» Канта.

¹⁵ Один этот трактат занимает почти *половину* всей книги (если быть точным – 44% всего текста или 375 из 780 страниц).

¹⁶ См. Суарес, ДМ II.4.4–12 (Суарес 2007, 357–364).

такового). В противоположность этому, Искьердо выстраивает свою первую философию как *теорию объекта* человеческого мышления и знания как такового. Если мы обоснованно, на наш взгляд, предполагаем, что диспутации в III-м трактате «Маяка наук» более-менее адекватно соответствуют частям и порядку его первой философии, то мы можем описать новый – по сравнению с суаресовским – вид и трансформацию строения его метафизики так: во-первых, важнейшее структурное и содержательное *начало* метафизики Суареса, т.е. *понятие сущего*, его единство и характеристики рассматриваются Искьердо в самом *конце последней* части трактата об объекте человеческого мышления, а именно в последней XVII-й диспутации о «единстве и множестве» – в контексте учения об универсальных понятиях особого класса «трансцендентальных предикатов». ¹⁷ Во-вторых, «первая философия» Искьердо начинается с теории «объективного акта», сущности и существования, а центральное место в ней занимает, прежде всего, универсальная теория «статусов вещей или объектов», ¹⁸ а также рассмотрение четырех связанных преимущественно с экзистенциальным статусом *модальностей* бытия (возможного, невозможного, контингентного, необходимого). ¹⁹ Ни теории статусов вещей, ни рассмотрения модальностей в таком виде не было у Суареса, строение его метафизики принципиально не предполагает ничего подобного.

Таким образом, мы имеем две концепции или два *разных вида* метафизики, выдвинутые авторами, принадлежащими к *одной и той же* традиции, историческая дистанция между которыми составляет всего 60 лет. Как именно и почему метафизика изменилась всего лишь за 60 лет? Что говорит нам это о степени «оригинальности» и «новизны» схоластики ²⁰ XVII в.? Далее мы попытаемся показать, что одним из важнейших условий, способствовавших возможности подобной трансформации метафизики у Искьердо, было формирование онтологического понятия «статуса вещи или объекта» в философской и теологической схоластике иезуитов конца XVI – первой половины XVII в.

¹⁷ См. *Pharus*, tr. III, disp. XVII, q. 21–22 (Izquierdo 1659b, 93–103).

¹⁸ См. *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 1–5 (Izquierdo 1659a, 220–269).

¹⁹ См. *Pharus*, tr. III, disp. XI, q. 1–6 (Izquierdo 1659a, 269–291).

²⁰ Об измененном по сравнению с традицией понимании «нового» и «новизны» у Искьердо см. Иванов 2015, 179–187.

II. К истории термина «*status*» в схоластической теологии и метафизике

В последующем изложении мы выделим несколько основных значений термина «статус» в схоластической традиции²¹ и кратко опишем теоретические контексты, связанные с понятиями, обозначенными этим термином, для того чтобы определить возможные контексты употребления этого термина, которые представляются нам наиболее релевантными для истолкования теории статусов вещей в первой философии Искьердо.

Во-первых, термином «*status*» в традиции обозначалось общесхоластическое *теологическое* понятие «статуса [или состояния] человеческой природы» или «человеческого рода», а также разные виды статуса. Основываясь на экзегетике библейской священной истории, схоластические теологи подразделяли разные «состояния» человеческой природы, но не временно связанные с ней или всецело случайные для нее, а постоянные и определяющие бытие человеческого существа как сотворенного и свободного, а именно: статус чистой природы (*naturae purae*) или невинности (или изначальной праведности) – состояние человеческой природы *до* грехопадения; статус падшей природы/виновности (*naturae lapsae seu culpae*) или состояние *после* грехопадения, в котором человек пребывает в *этой настоящей жизни* или в *пути/странствии* (*status viae*); статус благодати (*gratiae*) или блаженства, или славы (*gloriae*), – состояние человеческой природы как *восстановленной* благодатью и вкушающей блаженство «на родине» (*in patria*). Уже в Высокой схоластике понятие «статуса человеческой природы» было напрямую связано с определенными «условиями» бытия тех или иных потенций души, например, свободного решения (*liberum arbitrium*), а также – что важнее – интеллекта. Например, Дунс Скот, решая вопрос об адекватном объекте человеческого интеллекта как *природной потенции*, отвечает на сомнение об объекте «в этом состоянии» (*pro statu isto*) и определяет²² понятие «статуса» именно в контексте теологической эпистемологии: «Статус, как видится, есть не что иное, как устойчивое постоянство, утвержденное законами [божественной] мудрости», причем этими законами утверждено, что наш интеллект в *этом статусе/состоянии* понимает лишь тот объект, чей чувственный вид «высвечен в фантазме», т.е. происходит из чувств. Возможным основанием такого ограничения в познании Скот считает кару божественного правосудия за первородный грех. Важным здесь представляется связь понятия статуса с детерминацией вида возможного

²¹ О ранних случаях употребления термина см. Schmutz 2009, 69–75, там же приведены также некоторые примеры современного Искьердо употребления термина.

²² См. Иоанн Дунс Скот, *Ординация* I, дист. 3, ч. 1, вопр. 3, п. 187 (Scotus 1954, 113).

познания. Стоит также учитывать, что это общее теологическое понятие статуса оставалось часто используемым и в теологии XVII в., например, в многочисленных трактатах «о благодати».²³

Во-вторых, в особенности в схоластической теологии *иезуитов* широко употреблялось введенное впервые Педро да Фонсека, ОИ в его «Комментарии к VI кн. *Метафизики* Аристотеля»²⁴ еще одно теологическое понятие «*status*», а именно понятие двойного «статуса некоторого будущего контингентного события или вещи», т.е. понятие абсолютного и обусловленного статуса такого события. Согласно Фонсеке, это различие двух статусов, в которых можно рассматривать будущее контингентное событие (например, победу в морской битве при Лепанто), т.е. как то, что будет абсолютно, и как то, что сбудется «при условии, что...», позволяет нам понять способ, каким Бог достоверно познает будущие контингентные, т.е. зависящие от решений конечной свободной воли события, не детерминируя их своим знанием. Иначе говоря, «статус» в таком специальном значении – это «статус *объекта*» некоторого божественного знания, а поскольку «обусловленное знание» Бога о будущих контингентных было названо собратом Фонсеки по Обществу Луисом де Молиной «средним знанием», то это понятие «статуса» (абсолютного и обусловленного) получило огромное распространение как один из ключевых элементов в теории «среднего знания», ставшей своеобразным отличительным признаком и ядром схоластической теологии иезуитов.²⁵ Искьердо использует понятие абсолютного и обусловленного *статуса объектов* уже не только в теологическом рассмотрении знания божественного интеллекта, но и в своей первой философии в «Маяке наук».

В-третьих, в схоластической традиции XVI – XVII в. более ранний школьный термин «способ бытия» (*modus essendi*) периодически замещается²⁶

²³ См. к примеру: Суарес, *Tractatus de gratia Dei*. Т. I, proleg. IV (Suarez 1857, 179–219).

²⁴ См. Fonseca, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, lib. VI, c. 2, q. 4, sect. 7–8 (Fonseca 1604, 116–121). Эта часть была написана в 1596, опубликована посмертно в 1604 г., но сам автор эксплицитно отмечает, что он предложил эту понятийную новацию за 30 лет до этого, в своих теологических лекциях конца 1560-х г.

²⁵ См. Кнебель 2015.

²⁶ Мы можем предположить, что вероятными причинами тенденции к этому замещению были: 1) возможность избежать использования чрезмерно нагруженного *эквивокациями* термина «способ бытия» (ср. пересчет как минимум 30 его значений в: Knebel 1993); 2) возможность уйти от недифференцированного употребления термина «бытие», особенно в контексте теологической контрверсии о «бытии сущности» (*esse essentiae*) возможных конечных вещей, заменив прежнее разделе-

новым синонимическим термином «статус бытия» (*status essendi*), обозначающим некоторое *метафизическое* понятие статуса. Как правило, в этом смысле термин употребляется, чтобы обозначить два главных *статуса бытия вещи*: «статус возможности» и «статус актуальности» или существования (*status possibilitatis et status existentiae*). С течением времени частотность употребления именно термина «статус» для обозначения этого метафизического понятия постепенно возрастает. Так, в посвященной сущности и существованию конечного сущего XXXI-й диспутации Суарес обсуждает *актуальное существование* вещи именно с помощью этого термина/слова и понятия: «ведь ничто не препятствует тому, чтобы этот статус существования (*statum existentiae*) был обозначен некоторым словом, и для этой цели, как кажется, было найдено это вот слово *существование...* этот статус или такое исполнение существования... этот статус в самой вещи не отличается от самой актуальной сущности сущности» (DM XXXI.6.21). Обсуждая далее возможность утверждать принципиальную не/отделимость в конечном сущем его существования от сущности при уничтожении, Суарес описывает ее так: «... целое прекращает быть и переходит из одного статуса в другой, то есть из статуса бытия в статус не-бытия или от актуального статуса к потенциальному (*ab statu actuali ad potentialem*)» (DM XXXI.12.36, ср. также DM VI.9.10). Можно заметить, что в последующей, условно говоря, суаресианской традиции метафизики иезуитов эта тенденция описания «возможности» и «действительности» или «существования» именно как *статусов бытия* сохраняется.²⁷

В-четвертых, в конце XVI в. также у *иезуитов* происходит еще один сдвиг в традиционной метафизической терминологии: древнее авиценновское разделение видовой *природы* или сущности, классически выраженное в Высокой схоластике Фомой Аквинским в 3 гл. «О сущем и сущности»²⁸ как способы ее рассмотрения (*абсолютное рассмотрение* природы как таковой и *рассмотрение ее согласно бытию*, которое она имеет в том или ином сущем, а также в интеллекте), начинает описываться в терминах разных *статусов*

ние «бытия сущности» и «бытия существования», известное самое позднее со времени Генриха Гентского (1270–1290-е гг.), на разделение «статуса возможности» и «статуса актуальности».

²⁷ См. например: Petrus Hurtado de Mendoza, *Universa philosophia*, III t. Metaphysica, disp. V, sect. 6, n. 57: «status possibilis et actualis sunt oppositi» (Hurtado de Mendoza 1624, 765); Rodericus de Arriaga, *Cursus philosophicus*, Disputationes metaphysicae, disp. 2, s. 1, § 1: «Primum quod convenit creaturae, est status possibilitatis, a quo extrahitur ad statum existentiae...» (Arriaga 1632, 835a).

²⁸ См. Фома Аквинский, *De ente*, cap. 3 (Thomas Aquinas 1976, 374–375).

природы. Иначе говоря, обсуждение и знаменитый спор об общей, универсальной и индивидуальной природе переводится в понятийность «статусов». Инициатором такой трансформации и тут, насколько мы можем судить, выступает Фонсека. В своем «Комментарии к V кн. Метафизики Аристотеля»²⁹ он предложил истолковать «общепринятое тройное рассмотрение общей природы» с помощью различия между *тремя статусами природы* и охарактеризовал первый как «статус сущности», второй как «статус реального существования» [в индивидуумах] (позднее понимался также как «статус контракции или индивидуации природы»), а третий как «статус объективного существования» природы [в интеллекте] (также именовался «статусом абстракции природы»). Это новое употребление понятия статуса поддержали авторы коимбрского философского курса, синонимизировав три рассмотрения и три статуса универсальной или общей природы в своей «Диалектике»³⁰. Его же содержательно критикует – но при этом продолжает использовать саму терминологию «статусов» – в своей VI-й диспутации Суарес³¹, а вслед за ним и Уртадо де Мендоса.³² Здесь можно предваряюще заметить, что именно первый «статус сущности» или природы самой по себе, прецизированной от любого *существования*, послужил явной основой для понятия «чтойностного статуса объекта или вещи» в первой философии Искьердо.

Наконец, в-пятых, следует отметить, что в непосредственно предшествующее написанию и публикации трактата Искьердо десятилетие (и даже чуть раньше – начиная с 1630-х гг.) иезуитами предпринимается несколько попыток ввести понятие «статуса вещи» в ядро схоластической теологии, а также метафизики. Разработка учения о статусах в контексте *теологическо-*

²⁹ См. Fonseca, *Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis*, lib. V, c. 28, q. 3, sect. 4 (Fonseca 1589, 825–826).

³⁰ См. *Commentarii Collegii Conimbricensis e S.I. in Universam Dialecticam Aristotelis*, In Praef. Porphy., q. 4, art. 1 (Conimbricenses 1607, 115–116).

³¹ См. Суарес, DM VI.3.4–6, VI.4.7–8. Особенно интересно то обстоятельство, что Суарес, отвергая истолкование *статусов общей природы* Фонсеки, тут же – хотя это и происходит как бы на полях аргументации – замещает его собственным альтернативным объяснением, исходящим из *двух метафизических статусов* – возможности и актуального существования. При этом он подчеркивает, что никакого третьего статуса, кроме этих двух, вне интеллекта быть не может. См. особенно DM VI.9.10: «Quia natura extra intellectum duplicem tantum statum habere potest, actualis, scilicet, existentiae et possibilitatis, neque alius status medius fingi excogitarive potest ... natura existens et possibilis non sunt alia et alia, sed eadem in diversis statibus considerata».

³² См. место, указанное в 27 сноске выше.

го трактата о сущности и знании Бога, принадлежащая Антонио Пересу, ОИ (1599–1649) – тогда очень знаменитому, а сейчас по большей части незаслуженно забытому «дивному теологу» Общества, преподававшему схоластическую теологию в Саламанке и Римской коллегии Общества, хорошо исследована в статье Я. Шмутца (Schmutz 2009),³³ тогда как роль понятия статуса в «демонстративной метафизике» лионского иезуита О. Фабри (1607–1688) почти вовсе не привлекала еще внимание современных историков философии. Фабри³⁴ не только предлагает расширение объекта метафизики по сравнению с предшествующей традицией (для него метафизика – наука об универсальных понятиях и их содержаниях, начинающаяся не с понятия сущего, а с понятия «объективного смысла/понятия» (*ratio obiectiva*), т.е. *мыслимого объекта* как такового), но и – что важнее для нас – считает необходимым изложить все свое метафизическое учение о содержании понятия сущего согласно *трем статусам*, в которых может *быть* сущее (а также и сущность). Два последних из них к этому времени уже вполне традиционны: второй – это статус возможности или «существенной потенции» (к существованию), третий – статус акта (точнее – «существенного акта») или существования. А вот *первый* статус называется, как отмечает сам Фабри, традиционно «статусом сущности», но сам он поясняет его так: этот статус абстрагируется как от существенной (или реальной) потенции, так и от существенного акта, и является «статусом объективной потенции» или просто «*объективным статусом*». Именно в этом объективном статусе или статусе сущности пребывает абстрагированное как от акта, так и от потенции понятие сущего как такового (традиционный объект метафизики). Но, более того, поскольку Фабри рассматривает сущность как «первое *понятие* о чем-либо», а понятие может быть, согласно Фабри, не только у сущего, но и у не-сущего (хотя понятие не-сущего не будет реальным), то статус сущности абстрагируется не только от акта и потенции, но и от разделения реального и не-реального или негативного сущего. Иначе говоря, Фабри добавляет к двум статусам бытия статус сущности, но понимает его объективно – как *объективную возможность* или возможность быть объектом мышления. Этот статус сущности не понимается им эксплицитно как статус *существования* чего-то в человеческом или божественном *интеллекте* (т.е. Фабри не просто смешивает «первый» и «третий статус природы» – в терминах Фон-

³³ Мы кратко коснемся учения А. Переса ниже, обсуждая полемику Искьердо против него.

³⁴ Ср. с последующим его *Philosophia*, р. 2, п. 13–15 (Fabri 1646, 31); *Metaphysica*, I. III, def. 4, cor. ad prop. 14, prop. 19 (Fabri 1648, 80, 108, 117).

секи), но при этом помещается на *первое* место в метафизическом учении о сущем как таковом. Вся эта диспозиция уже довольно близка к теории статусов Искьердо, хотя и оставлена самим Фабри почти в неразвернутом виде без какого-либо подробного анализа и демонстрации.

III. *Трактат о чтойностном или объективном статусе вещей*
С. Искьердо в Pharus scientiarum и его систематический
и исторический контекст

Для отчетливого понимания теории статусов вещей Искьердо, содержащейся в X-й диспутации его «Маяка наук», нужно предварительно учитывать следующее.

Во-первых, общий эпистемологический и метафизический горизонт теории статусов составляет у Искьердо его универсальное учение об «объективном акте» как собственном объекте человеческого *суждения* как такового (*Pharus*, tr. III, disp. VIII, q. 2–4). Первостепенная важность понятия объективного акта в метафизике Искьердо становится очевидной, если мы принимаем во внимание явную *специфичность* эпистемологии Искьердо, а именно то обстоятельство, что в отличие от очень многих представителей схоластической традиции, например, от Дунса Скота или Суареса, он настаивает на особо понятом *первенстве суждения* по отношению к простому схватыванию в *понятии*. Традиционно вся схоластическая эпистемология основывалась на учении о трех операциях нашего интеллекта, посредством которых он познает все вещи: простом схватывании в понятии, суждении и дискурсе (или аргументации посредством силлогизма), при этом считалось, что первая операция, т.е. схватывание в понятии, является главной, поскольку она понималась как условие для осуществления остальных, ибо без понятий интеллект не сможет ни судить, ни заключать какие-то истины о вещах. Суждение при этом понималось как *сложение* (или разделение – в случае отрицательного суждения) двух понятий и признание (или отрицание) их полного или частичного тождества как истинного. Искьердо отнюдь не отрицает того фундаментального для человеческого мышления обстоятельства, что все познаваемое интеллектом происходит из чувств и первоначально схватывается в понятии,³⁵ однако он как бы переопределяет относительную значимость двух первых операций мышления, многократно

³⁵ Это следует для него из того, что акт, являющийся объектом суждения, есть некое отношение, а любое отношение не может быть познано, если первоначально не познаны соотнесенные в нем члены отношения.

настаивая³⁶ на том, что именно *суждение* (*iudicium*), имеющее дело с *объективной истиной* вещей, – главнейшая (*potissima*) и наиболее важная из всех операций интеллекта, ради которой интеллект и схватывает вещи в понятиях. Соответственно, тот собственный объект, который интеллект стремится познать в суждении, т.е. объективный акт, Искьердо считает «главнейшим и важнейшим объектом нашего интеллекта».³⁷ Под «объективным актом» вообще он понимает любое объективное понятие,³⁸ обозначаемое глаголом как некоторое *осуществление* (*exercitium*) какого-либо другого понятия.³⁹ Само это другое объективное понятие, осуществлением которого является акт, называется *субъектом* акта (в грамматике ему соответствует подлежащее глагола), а «то, относительно чего» субъект осуществляет акт, называется границей или термином акта. Именно фактическое *уравнивание* объекта суждения с объектом человеческого мышления вообще, осуществленное в «Маяке наук», позволяет Искьердо утверждать принципиальное соответствие структуры объекта мышления структуре суждения как такового,⁴⁰ а далее изложить учение о сущем, бытии и сущности, применяя к нему структурные элементы объективного акта и соответствующую понятийность. Дополнительно нужно учитывать, что, согласно Искьердо, любая *потенция* или способность к некоторому акту, обозначаемая в речи глаголом «мочь», также является *актом*, а именно «первым актом», по отношению к которому любой иной акт является «вторым».⁴¹ Для последующего также важно отметить, что акт вообще понимается и обозначается в теории Искьердо⁴² трояко: 1) как актуальное *осуществление* субъекта акта (обозначается любым спрягаемым глаголом), 2) как *абстрактно* или согласно самому себе понятый акт (обозначается «глагольным именем», т.е. номинализированным глаголом), 3) как нечто *конкретное*, т.е. как акт, сложенный со своим

³⁶ См. *Pharus*, tr. I, disp. II, q. 2, n. 38; tr. III, disp. VIII, n. 1, disp. IX, n. 1 (Izquierdo 1659a, 54; 167; 189).

³⁷ См. *Pharus*, tr. III, disp. VIII, n. 1 (Izquierdo 1659a, 167).

³⁸ Под «объективным понятием» поздняя схоластика имеет в виду *объект* понятия или мышления (или науки) в отличие от формального понятия как мыслящего *акта* самого интеллекта.

³⁹ См. *Pharus*, tr. III, disp. VIII, q. 2, n. 12 (Izquierdo 1659a, 168).

⁴⁰ См. *Pharus*, tr. I, disp. II, q. 4, n. 175–176; tr. III, disp. VIII, q. 2, n. 8–12 (Izquierdo 1659a, 83–84; 168).

⁴¹ См. *Pharus*, tr. I, disp. II, q. 4, n. 177; tr. III, disp. VIII, q. 3, n. 24, 32 (Izquierdo 1659a, 84; 170–171).

⁴² См. *Pharus*, tr. I, disp. II, q. 4, n. 222–223; tr. III, disp. VIII, q. 2, n. 15, disp. IX, q. 1, n. 4–5 (Izquierdo 1659a, 92–93; 169, 189–190).

субъектом, где акт понимается наподобие *формы* этого субъекта (обозначается причастием глагола или номинализированным причастием).

Во-вторых, теорию статусов в порядке развертывания первой философии Искьердо предваряет учение о бытии, сущности и сущем, являющееся, как мы отметили, метафизическим «применением» общей теории объективного акта.⁴³ Согласно Искьердо,⁴⁴ глагол «быть» (*esse*), как и все иные глаголы, обозначает посредством операции выносящего суждение интеллекта некий *акт*, но в отличие от иных глаголов употребляется двояко: 1) для обозначения акта бытия, которым нечто есть и *существует* в природе вещей; 2) для обозначения акта бытия, которым каждое *есть что-то*, либо является *тождественным с чем-то*.⁴⁵ Абстрактно взятый акт в первом смысле называется «существованием», а во втором – если бы мы использовали термины строго, как поясняет тут Искьердо – должен был бы называться «сущностью» (которая в данном случае близка по значению к «тождеству»). Поскольку, по мнению Искьердо, сущность и субстанция часто употребляются в языке в одном значении, то во втором значении глагол «быть» именуется иногда «субстантивным глаголом», тогда как первое значение существования выражается «адъективным глаголом» «быть». Именно второй или так называемый «субстантивный акт» является выражением *уникально* присущей акту «бытия» функции, тогда как первое значение акта бытия вполне сопоставимо с объективными актами, обозначаемыми всеми остальными глаголами. Соответственно, конкретное причастие «сущее» обозначает либо то, абстракция чего есть акт существования, либо то, абстракция чего есть акт бытия чем-то или отождествленным с чем-то. Иначе говоря, причастие «сущее» обозначает нечто «конкретное», которое как метафизически сложенное из субъекта и адъективного акта бытия или существования является «экзистенциальным сущим», а как сложенное из субъекта и субстантивного или отождествляющего акта бытия – «сущностным сущим»⁴⁶. Но при этом и то и другое может быть как во втором акте (*актуальное*), так и в первом акте (*потенциальное*). Что касается *сущности*, то Искьердо утверждает, что обычно этот термин употребляется в следующем

⁴³ Искьердо совершенно эксплицитно утверждает, что термины «сущее», «сущность» и «существование» занимают в порядке трактата об объектах человеческого мышления первое [т.е. второе по универсальности] место *после* терминов предшествующей диспутации об объективном акте и потенции. См. начало IX-й диспутации.

⁴⁴ См. *Pharus*, tr. III, disp. IX, q. 1, n. 5–6 (Izquierdo 1659a, 190).

⁴⁵ Под «чем-то» понимается «любая понимаемая формальность, вещь, сущее или сущность», см. там же, п. 15.

⁴⁶ Там же, п. 6, 9, 11.

смысле: «сущность есть все то в целом, что внутренне и адекватно есть каждое из своего объективного понятия», – а именно, уточняет он: «поскольку оно подлежит самому субстантивному акту бытия чем-то».⁴⁷

Относительно кратко представленного выше учения о начальных «первофилософских» понятиях Искьердо стоит заметить, во-первых, что его понимание структуры суждения, использующего глагол «быть», кажется противоречащим привычному для нас сейчас и унаследованному от послекантовских дискуссий XIX в. пониманию «бытия» как *связки* (третьего, дополнительного к субъекту и предикату элемента) в суждении: для Искьердо употребление «быть» в *суждении* не означает какого-то специального «логического» использования «бытия», редуцирующего полнозначный глагол со смыслом «существования» к функции лишь «связки в суждении», наоборот, он считает *идентифицирующий акт бытия* в суждении (отождествление предиката как сущности или части сущности субъекта с самим субъектом) особым *сущностным актом* бытия, и именно из аналитики этого выделенного и специфического лишь для объективного понятия «бытия» *акта* он объясняет известные из традиции способы сущностной и акцидентальной предикации. С другой стороны, само выдвигание на первый план субстантивного акта бытия как *отождествления* кажется до некоторой степени не согласующимся с учением Искьердо о сущности суждения, в котором он прямо отрицает редукцию объекта любого суждения к тождеству (или отрицанию тождества) субъекта и предиката.⁴⁸ Во-вторых, гораздо большим затруднением является открыто признаваемая самим Искьердо *эквивокация* двух актов бытия⁴⁹ (а соответственно – и двух значений сущего) – бытия как существования и бытия как сущностного или субстантивного акта. Стоит помнить, что единство традиционной метафизики (как у схолиастов, так и в версии Суареса) обеспечивалось единством *понятия сущего* как такового, а два статуса сущего, от которых абстрагировалось это понятие, т.е. возможное и актуальное сущее, связывались через *понятие реальной сущности* как «готовности к реальному существованию в акте», в то время как ситуация у Искьердо представляется менее ясной: если «сущностный акт бытия чем-то» до какой-то степени равен *чтойностному статусу* бытия как первому статусу вещей, то все же непонятно, каким образом он может связать многообразные способы бытия вещей или разделяемые

⁴⁷ См. *Pharus*, tr. III, disp. IX, q. 1, n. 6–7, II, q. 2, n. 20; tr. I, disp. 2, q. 4, n. 228 (Izquierdo 1659a, 190, 192; 94).

⁴⁸ Ср. *Pharus*, tr. I, disp. 2, q. 4, n. 216–217 (Izquierdo 1659a, 91–92).

⁴⁹ См. *Pharus*, tr. III, disp. IX, q. 1, n. 6 (Izquierdo 1659a, 190).

Искьердо согласно статусам бытия разные значения сущего⁵⁰. Предварительно мы можем резюмировать первую часть нашего изложения Искьердо так: первая философия Искьердо является не столько онтологией *понятий* о реальном сущем, сколько онтологией объективных «*актов*» (или «положений дел»), подлежащих *суждению* интеллекта: сущее понимается в ней не просто как объект простого понятия интеллекта, но как некая вариативная «конкретизация» объективного акта по отношению к его субъекту.

Искьердо дает общее описание своего нового понятия «статуса вещей»⁵¹ в самом начале посвященной учению о статусах X-й диспутации своего сочинения:

«Ибо в настоящем [обсуждении] «статусом вещей» (*status rerum*) называется тот их способ бытия (*modus essendi*), на основании (*ratione*) которого о них может быть известна или [выражена] в суждении (*scibilis sive iudicabilis*) некая объективная истина. Поэтому, сколько будет разных способов бытия вещей, на основании которых об этих вещах будут известны или [высказываемы] в суждении разные объективные истины, столько же будет нужно насчитать и статусов вещей».⁵²

Можно заметить почти тавтологичность этого описания: *статус вещей* понимается как их «способ бытия», на что Искьердо, вероятно, возразил бы, что речь здесь идет о таких первых терминах, которым не может быть дано определение в собственном смысле, в котором определенное четко отличалось бы от определяемого. Тем не менее уже в самом этом описании очевидно, что является ключевой характеристикой нового понятия «статуса вещи» – это его связь с понятием «объективной истины». Это же подтверждается чуть ниже, когда Искьердо прямо отождествляет необходимые *статусы вещей*, реально дистинктных от Бога, с принадлежащими к таким статусам необходимыми *объективными истинами* этих же вещей. Что включает в себе понятие «объективной истины», согласно Искьердо? Он употребляет его синонимично с традиционным метафизическим понятием трансцендентальной истины как свойства сущего как такового и противопоставляет, как это было обычно для философских курсов иезуитов XVII в., объективную истину вещей формальной истине познания. В учении об объективной истине⁵³ в III-й диспутации «Маяка наук» Искьердо подразделяет само это понятие на два возможных аспекта или значения: формальное и

⁵⁰ См. *Pharus*, tr. III, disp. IX, q. 2, n. 16 (Izquierdo 1659a, 191).

⁵¹ См.: Schmutz 2009, 76–79; Вдовина 2019, 212–215.

⁵² См. *Pharus*, tr. III, disp. X, n. 1 (Izquierdo 1659a, 220).

⁵³ См. *Pharus*, tr. II, disp. III, q. 7 (Izquierdo 1659a, 127–130).

фундаментальное или материальное. Если первое соотносит истину вещей с истиной познания, то второе связывает само *бытие вещи* с познанием посредством *суждения*. «Объективная истина, взятая в фундаментальном значении, ничем не отличается от того бытия (или не-бытия), которое сами вещи имеют (или не имеют) в себе».⁵⁴ Очевидно, что это значение объективной истины именуется *фундаментальным* именно потому, что собственное бытие вещей «служит фундаментом для истинного суждения об этих вещах со стороны как несотворенного, так и сотворенного интеллекта». В X-й диспутации Искьердо формулирует⁵⁵ еще более точно: объективная истина берется в фундаментальном значении «как способ бытия, который вещи имеют прежде их познания, и на основании которого они становятся пригодны к тому, чтобы служить границей [т.е. объектом] истинного познания». Согласно этому понятию объективной истины любая вещь *до* какого угодно познания, понимаемого как некое возможное суждение божественного или конечного интеллекта, имеет *в себе* собственную объективную истину, т.е. бытие, служащее со стороны самой вещи как бы фундаментом познания. Более того, одна и та же вещь может иметь в себе разные объективные истины *согласно* разным способам бытия или статусам, которыми она обладает. Иначе говоря, статус вещи есть ее бытие или *способ бытия*, в соответствии с которым она пригодна к истинному объективному бытию в качестве объекта возможного суждения и знания.⁵⁶

Искьердо выделяет множество статусов вещей⁵⁷ на основании разных критериев для разделения этих статусов, причем некоторые из этих критериев могут пересекаться и накладываться друг на друга, а другие нет. Главным и первым разделением является разделение на статус сущности (т.е. *чтой-*

⁵⁴ Там же, п. 105.

⁵⁵ См. *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 1, n. 11 (Izquierdo 1659a, 222).

⁵⁶ Ближе к концу диспутации о статусах вещей (*Pharus*, tr. III, disp. X, q. 4, n. 264 (Izquierdo 1659a, 265)) Искьердо делает весьма интересное разъяснение о понятии статуса вещей как такового: «... хотя статусы вещей, о которых мы трактуем во всей этой диспутации, в самой вещи не являются дистинктными от объективных истин или истинных объектов, которые принадлежат к ним, ... однако они понимаются нами наподобие неких вместилищ или ёмкостей (*capacitatum*), где имеют свое место или положение такие истины или истинные объекты». В этом статус, по мнению Искьердо, весьма подобен вмещающему возможные присутствующие вещи *пространству*, называемому «воображаемым», поскольку оно воображается нами как некое повсюду протяженное вместилище для вещей.

⁵⁷ По нашим подсчетам – точно больше двадцати. См. *Pharus*, tr. III, disp. X, n. 1 (Izquierdo 1659a, 220).

ностный) или *объективный статус* и статус существования или *экзистенциальный*. И тот и другой статус может быть, в свою очередь, *абсолютным* или *обусловленным*. Каждый из вышеупомянутых статусов может также быть либо *определенным* (т.е. детерминированным), либо *дизъюнктивным*. Наконец, поскольку существование вещи относится к некоторому различию (в современных терминах – измерению) времени, любой *экзистенциальный* статус вещи (будь то абсолютный, или обусловленный, определенный, или дизъюнктивный) может быть либо статусом прошедшего, либо статусом настоящего присутствия, либо статусом будущности. Абсолютный экзистенциальный статус вещей, по мнению Искьердо,⁵⁸ вызывает меньше всего затруднений и споров, поскольку все ученые согласны, на его взгляд, в том, что экзистенциальный статус вещей не может быть чем-то иным, кроме самих *вещей*, поскольку они просто и актуально существуют в некотором различии времени, так что их существование не предполагает никакого сбывшегося условия. Соответственно, к этому статусу относятся все *абсолютные экзистенциальные объективные истины* следующего типа: «Петр существует сейчас», «Адам был сотворен», «Бог существует», и т.д. Такого рода истины могут быть необходимыми или контингентными – в зависимости от того, относятся ли они к необходимо существующей вещи (т.е. Богу), или к контингентным вещам (тварям). Однако поскольку сам Искьердо выделяет аналитику традиционных модальностей возможного, невозможного, необходимого и контингентного в отдельный от обсуждения статусов вещей трактат (дисп. XI), мы полагаем, что сам он не считает их статусами в строгом терминологическом смысле, несмотря на то, что все они непосредственно связаны главным образом именно с *экзистенциальным* статусом вещей.⁵⁹

В отличие от экзистенциального абсолютный *чтойностный* или *объективный* статус вещей является, как констатирует Искьердо, предметом ожесточенных споров среди схоластических метафизиков и теологов. Он опи-

⁵⁸ См. *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 1, n. 3 (Izquierdo 1659a, 221). Мы вообще не касаемся в последующем *обусловленных* статусов – ни *чтойностного*, ни *экзистенциального*, хотя Искьердо посвящает им довольно большое место в своем трактате – из-за их включенности в теологический дискурс «среднего знания».

⁵⁹ Модальности возможного, невозможного и контингентного совершенно точно неразрывно связаны с *существованием*, о чем свидетельствуют описания этих понятий в XI диспутации, тогда как *необходимость* относится как к существованию (в единственном исключительном случае Бога), так и ко всем без исключения объективным истинам вещей, принадлежащим к *чтойностному* или объективному статусу.

сывается⁶⁰ общим образом как такой «статус, в котором пребывают чтойностные и необходимые объективные истины, которые подходят всем – даже вовсе не существующим – вещам, а потому называются вечными и неразрушимыми [истинами]». Примеры такого рода истин (чуть позже Лейбниц назовет их «истинами разума»), приводимые обычно Искьердо: «Человек есть разумное животное», «Человек есть [сущее], способное смеяться», «Треугольник имеет сумму углов равную двум прямым», «Второй Бог есть химера». Именно из-за того, что controversia о понятии («в чем состоит?») *чтойностного* статуса вещей прямо связана с решением традиционной схоластической проблемы бытия так называемых «вечных истин», она необходимым образом подразумевает *теологический* контекст.⁶¹ Поэтому прежде всего именно со своим главным теологическим оппонентом А. Пересом и его концепцией божественной сущности как единственного *конститутива* всех необходимых и вечных чтойностных истин и *верификатива* всех выражающих такого рода истины пропозиций ведет здесь Искьердо принципиальную, обширную и детальную полемику.⁶²

В противоположность более традиционным теориям конституирования чисто возможных сущностей конечных сущих до творения в *акте знания* божественного интеллекта или редукции их к объекту божественного *всемогущества*, которые обсуждались в схоластической теологии и метафизике со времен полемики Дунса Скота против Генриха Гентского, Перес утверждал гораздо более радикальный теологический и онтологический тезис, который Искьердо кратко излагает⁶³ так: Бог посредством своей собственной *сущности* – до своего *всемогущества* и даже до знания – и *есть* сама необходимость вечных истин (а также возможность возможных, невозможность невозможных и обусловленная будущность условно будущих), т.е. сама божественная сущность *реально тождественна* вообще с любой объективной истиной и любым статусом конечных вещей, кроме их абсолютного экзистенциального статуса – единственного, в котором конечные вещи пребывают как реально дистинктные от Бога. Иначе говоря, несмотря на то, что сами вещи, являющиеся чтойностно объективно истинными, ре-

⁶⁰ См. *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 1, n. 6, n. 64 (Izquierdo 1659a, 221, 232).

⁶¹ Ср. Schmutz 2003, 474–484.

⁶² См. *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 1, n. 11–38 (Izquierdo 1659a, 222–227). Именно А. Перес и его последователи среди иезуитов скрываются под обозначением «современные ученые» (*Recentiores*), постоянно встречающимся в этой диспутации Искьердо. См. об этом: Schmutz 2009, 79.

⁶³ См. *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 1, n. 7 (Izquierdo 1659a, 221).

ально отличаются от Бога, однако до и помимо их статуса абсолютного существования они не имеют вообще никакого *бытия в себе*, но имеют его лишь как всецело внешнее и *реально отождествленное* с вечной и необходимой божественной сущностью, только на основании чего они и именуется объективно истинными *чисто внешней деноминацией* от истинной сущности Бога как от некой внешней формы. Таким образом, по мнению Искьердо, Перес не признает никакого *дистинктного* от Бога статуса бытия и никакой объективной истины конечных вещей *до* их абсолютного существования. Итак, ответ, который дает Перес на вопрос, *что* конституирует чтойностный статус вещей и все необходимые вечные истины, звучит просто – *божественная сущность*.

Основным аргументом Искьердо против Переса является то, что чтойностный статус конечных вещей есть не что иное, как само *бытие* всех необходимых объективных истин об этих вещах (при условии, что понятие объективной истины берется здесь, как и повсюду далее, в *фундаментальном* смысле), а поскольку сами конечные вещи реально дистинктны от Бога, а все чтойностные объективные истины о вещах не могут не быть *тождественны* самим этим вещам, то, следовательно, сами вечные истины, как и сам чтойностный статус таких истин, также являются реально дистинктными от сущности Бога и тождественными самим вещам. В основании всей этой аргументации лежит одна важная аксиома: вещь не может стать объективно истинной посредством чего угодно *внешнего* для себя и реально дистинктного от нее самой, будь это даже сущность Бога, напротив, она объективно истинна только посредством своего собственного *внутреннего сущностного бытия*, тождественного ей. Соответственно, вещь вообще может иметь некий способ или статус бытия только *через себя*, а не через нечто иное, дистинктное от нее самой. Согласно Искьердо, помимо прочих абсурдных (в том числе теологически опасных⁶⁴) следствий из позиции Переса, предложенное Пересом объяснение необходимых и вечных объективных истин о вещах как лишь *внешних деноминаций* от божественной сущности означает еще и *устранение* истины как трансцендентального

⁶⁴ Например, из этого следует, что Бог вовсе не познает никакую объективную истину, помимо истин абсолютно существующих в себе вещей, т.е. что он не знает ни возможного, ни обусловленного, а единственное знание Бога – это «знание видения» актуально существующего. Все это противоречит положениям веры. Кроме того, одна лишь внешняя деноминация от единственной сущности Бога не дает основания для дистинкции возможной вещи от невозможной химеры, как и дистинкции одной возможной чтойности от другой.

свойства всех вещей, поскольку нечто является объективно истинным *через себя* ничуть не в меньшей степени, чем оно является через себя, т.е. *через свою собственную сущность*, единым или благим. Кроме того, позиция Переса означает, что вообще имеется лишь одна и неделимая необходимая объективная истина – сама сущность Бога, так что и все необходимые человеческие науки с их разными объектами слились бы в одну науку, а свойство любой чтойности принадлежало бы всем остальным сразу. Наконец, поскольку не только объективная истина, но и сама возможность конечной сущности, согласно Пересу, некоторым образом тождественна с Богом, то отсюда, как замечает Искьердо, следует наиболее абсурдный и опасный вывод: тогда все сущности всех абсолютно не существующих вещей реально и формально тождественны с Богом, а Бог формально был бы человеком, камнем и даже химерой.

В своем учении о «чтойностном статусе вещей» Искьердо опровергает⁶⁵ однако не только позицию Переса, но и более традиционное мнение, обычно связываемое со скотистской теологической ученостью. Согласно этому мнению, чтойностный статус вещей конституируется посредством простого *постижения* конечных *чтойностей* некоторым интеллектом – божественным или сотворенным, а потому он вполне может быть редуцирован к *объективному* и *интенциональному* бытию в мышлении такого постигающего необходимые истины интеллекта. Именно поэтому сам этот статус, собственно, и именуется «объективным», согласно этой позиции. В противоположность ей Искьердо настаивает на том, что никакое мышление вообще (даже божественное) не может *внутренне* конституировать чтойностный статус вещей, во-первых, потому что некоторая вещь уже должна иметь этот способ бытия в себе, чтобы стать возможным истинным объектом суждения и познания Бога или твари. Никакое мышление, согласно Искьердо, не может внутренне конституировать объективную истину некой чтойности, но может лишь *познать* ее: «Петр есть человек» не потому, что Бог или тварь понимает его таковым, но наоборот, Бог или тварь понимают его таким (т.е. человеком) из-за того, что он таков сам из себя или сущностно. Поэтому такое чтойностное бытие или статус Петра независим от любого познания. Во-вторых, Искьердо утверждает, что авторы этой позиции смешивают и неоправданно отождествляют два совершенно *разных* статуса вещи: 1) *реальный чтойностный* статус, внутренний и необходимый для вещи, а также принципиально абстрагирующий от любого *существования*, и 2) некий *интенциональный* статус или способ *существования*, который все вещи

⁶⁵ См. *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 1, n. 63–68 (Izquierdo 1659a, 232).

приобретают посредством познания и имеют только постольку, поскольку они *существуют* в мышлении постигающего их ума. Второй статус чисто интенционального существования является всецело *акцидентальным* и дополнительным для любой чтойности, тогда как первый ее необходимо конституирует. «Истинное бытие человеком» внутренне и необходимо для Петра, тогда как бытие познанным или воспринятым как человек, которое он приобретает посредством познания некоторого ума, – внешне и контингентно. Поскольку такое интенциональное бытие в интеллекте понимается именно как особый *экзистенциальный* (хотя и не реальный) статус, то он не в меньшей степени, чем актуальное существование в природе вещей, присуц конечному существу, например, такому-то человеку, не необходимо, но лишь контингентно и акцидентально; следовательно, как утверждает Искьердо, Петр, поскольку он *существует интенционально* или объективно в уме, «есть человек» не сущностно и не необходимо, но акцидентально. Напротив, Петр, поскольку он пребывает в чтойностном статусе, есть человек всецело сущностно и необходимым образом. Наконец, поскольку интеллект познает отнюдь не только необходимые истины о вещи, но и вполне контингентные, то если бы чтойностный статус как таковой конституировался *познанием*, тогда о вещи в *чтойностном* статусе могли бы верифицироваться также и любые контингентные и акцидентальные пропозиции, что совершенно абсурдно и противоречит понятию чтойностной истины как необходимой и вечной.

Опровергнув вышеизложенные позиции, Искьердо утверждает⁶⁶ собственное итоговое суждение о понятии чтойностного статуса вещей: он состоит в чтойностных абсолютных и независимых от любого существования объективных истинах, отождествленных с самими же вещами. Иначе говоря, ни чтойностный, ни какой-либо иной из статусов, согласно ему, не дистинктен в своей существенности от вещей, которым эти статусы принадлежат. В самом деле, все вещи могут рассматриваться сами по себе, и независимо от того, что они существуют или не существуют, из своего собственного объективного понятия они имеют некие объективные истины, относящиеся к их сущности (из-за чего такие истины и называются чтойностными), каковые истины могут быть объектом истинного суждения и знания как несотворенного, так и сотворенного интеллекта. Пример: тот, кто утверждает, что «Петр есть человек», если глагол «быть» означает акт субстантивного бытия, т.е. абстрагируется от существования, а потому и от времени, утверждает тем самым абсолютно, что Петр в себе и из своего объ-

⁶⁶ См. *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 1, n. 80–81 (Izquierdo 1659a, 234).

ективного понятия есть человек, что истинно совершенно независимо от того, существует ли когда-либо Петр, или нет. Согласно их чтойностному статусу необходимость, неразрушимость и вечность этих истин также эксплицируется *не* как необходимость, неразрушимость или вечность в *существовании* (такowymi обладает лишь Бог), но лишь в акте *сущностного бытия*: сами вещи с необходимостью суть то, что они суть *чтойностно*, а потому эта необходимость относится к чтойностным и внутренним предикатам вещи и полностью отделена от какого-либо отношения к существованию. Точно так же и вечность не характеризует *собственную длительность* объективных истин вещей в чтойностном статусе (ибо то, что собственно не существует, не может и длиться, а стало быть, и измеряться мерой вечности или времени), но означает лишь то, что такие истины являются объектом возможного истинного суждения «от века» и *вечно*.

Объяснение чтойностного статуса вещей, данное Искьердо, сталкивается еще с двумя особыми трудностями, которые он специально разрешает⁶⁷. Во-первых, если чтойностный статус принципиально отличается от познанного или *объективного бытия* вещей в интеллекте, как было доказано в аргументации против второй позиции, почему чтойностный статус часто именуется именно «объективным»? На это Искьердо отвечает, что поскольку любая вещь как объект знания может быть объективно в мышлении ее познающего ума, то любой статус и любая истина в самой вещи может общим образом называться «объективной», но это не позволяет нам различать разные статусы и в особенности не объясняет, на каком особом основании именно чтойностный статус именуется так. Причина такого специального именованья, согласно Искьердо, не в том, что именно чтойностный статус не реален, а только объективен, – ибо было доказано, что он вполне реален, но не реальностью существования, а реальностью сущности, – но в том, что человеческая речь ориентируется прежде всего на некоторый статус *существования*, а поскольку чтойностный статус абстрагируется от реального абсолютного существования вещей, то мы склонны специально соотносить и связывать его с единственным существованием, которое мы знаем помимо реального, т.е. с объективным и интенциональным существованием в познающем уме. Поэтому в данном случае, чтобы уточнить обычное словопотребление, необходимо особо оговаривать, что этот статус объективен никоим образом не в противоположность реальному, но реален на основании реальности акта бытия истинной чтойностью, обладающей собственной реальностью до и помимо любого постижения ума. Во-вторых, если лю-

⁶⁷ См. *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 1, n. 85–91 (Izquierdo 1659a, 234–235).

бой статус вещей тождественен с самой вещью, то как могут быть разными абсолютный чтойностный статус и абсолютный экзистенциальный статус одной и той же вещи, учитывая в особенности то, что ранее Искьердо специально доказал,⁶⁸ что реально сущность и существование вещи тождественны друг другу? В своем ответе Искьердо различает два аспекта рассмотрения вещи: сущность и существование вещей тождественны друг другу реально и в своей сущности (*entitative*), однако они различаются друг от друга «верификативно», т.е. именно постольку, поскольку они *конституируют два разных статуса* – чтойностный и экзистенциальный. Более того, эти два статуса даже отделимы друг от друга, коль скоро сущность и все с ней внутренне связанное верифицируемы относительно несуществующих вещей, о которых никоим образом не верифицируемо существование. Иначе говоря, именно поскольку сущность и ее свойства берутся в смысле содержания неких *объективных истин*, они независимы от существования, а потому и два этих статуса как таковые, т.е. как содержащие чтойностные и экзистенциальные объективные истины, являются разными и отделимыми⁶⁹ друг от друга, хотя в реальной сущности и как бы фундаментально они являются одним и тем же. Искьердо тут же уточняет, что два этих статуса в Боге хотя и различимы как разные статусы объективных истин, знаемых о Боге, но никогда не отделимы друг от друга, поскольку Бог связан со своим существованием сущностно и необходимо, а не контингентно.

Трактат Искьердо о чтойностном статусе вещей и в особенности его объяснение дистинкции между чтойностным и экзистенциальным статусом представляются особенно важными при условии, что мы учитываем, что, согласно Искьердо,⁷⁰ большая часть теоретического человеческого знания имеет в качестве своего объекта именно абсолютные *чтойностные истины*: такие науки, как метафизика, математика, механика, логика, созерцают сущности и демонстрируют сущностные свойства вещей сами по себе и в абстракции от их существования, т.е. трактуют о вещах, поскольку они пребывают в чтойностном статусе. Более того, именно на дистинкции между чтойностным и экзистенциальным статусом знаемых вещей основывается⁷¹ упомянутое в начале первое и наиболее общее разделение человеческих

⁶⁸ См. *Pharus*, tr. III, disp. IX, q. 6, n. 188–216 (Izquierdo 1659a, 216–220).

⁶⁹ Естественно, это отделимость не сущности и существования, но лишь чтойностных объективных истин и их статуса – от объективных истин существования в экзистенциальном статусе вещей.

⁷⁰ См. *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 1, n. 77 (Izquierdo 1659a, 233).

⁷¹ См. *Pharus*, tr. III, disp. X, q. 4, n. 266 (Izquierdo 1659a, 265).

наук: *метафизика* в самом широком смысле (включающем у Искьердо даже математику) есть наука, трактующая о вещах согласно бытию, которое они имеют в *чтойностном* статусе, а в качестве принципов имеющая универсальные понятия о первых и непосредственных свойствах вещей; *физика* же в широком смысле – это наука, трактующая о вещах согласно бытию, которое они имеют в *экзистенциальном* статусе, а в качестве принципов имеющая единичные содержания опыта, которые подлежат чувству и подпадают под наш опыт. Первая занята исследованием того, что́ есть, вторая – того, *есть* ли. Первая рассматривает как свои предметы пропозиции, в которых предикат необходимо и внутренне связан с субъектом, вторая – пропозиции, предикат которых присущ субъекту акцидентально и контингентно. Иначе говоря, метафизика как наука выносит свои суждения о *необходимых* истинах, тогда как физика – о *контингентных*, или, как сформулирует Лейбниц через тридцать с небольшим лет *после* Искьердо – об «истинах разума» и об «истинах факта». И поскольку метафизика, по мнению Искьердо,⁷² вполне способна быть не менее, а даже более *демонстративной* наукой, чем математические дисциплины, то он пытается в ходе своего трактата действительно исполнить декларированное им в «Предисловии» к «Маяку наук» решение «положить начало» дальнейшему прогрессу научной метафизики, предписав «норму демонстративности из метафизических принципов», а именно: научным и демонстративным *методом* разделяет в своей первой философии значения терминов, дает им экспликацию и (где возможно) определения, а также излагает все как очевидные, так и доказанные из терминов пропозиции, связывая их друг с другом в научном дискурсе. И в этом особом утверждении научного *метода* метафизики Искьердо – в отличие от автора первообразца позднесcholастической науки метафизики Суареса – как кажется, является не менее «новым философом», чем Декарт или Лейбниц.

IV. Заключение: метафизика Искьердо как новая онтология объектов

Мы можем описать первую философию Искьердо, изложенную им главным образом в III трактате «Маяка наук», как новую *онтологию* объектов человеческого мышления, которая фокусируется не на *понятиях интеллекта* о вещах (что доминировало в предшествующей метафизической традиции – будь то у Суареса, или в метафизиках скотистского типа), а на *объективных истинах* суждений об актах и их субъектах. Ключевым элементом и одновременно специфической характеристикой универсальной онтологии

⁷² См. Izquierdo 1659a, Praefatio ad lectorem, s.p.

Искьердо является неразрывная связь понятия «*статуса* или способа бытия вещи» и понятия *объективной истины вещи*. Объективность мыслится в этой онтологии как связанность разнообразного бытия вещи (в виде ее *статусов*) с познаваемостью разнообразных объективных истин, конституирующих эти статусы. Также следует отметить отчетливую у Искьердо тенденцию к относительному стиранию различия между характером божественного знания и человеческого мышления в аспекте их общей соотнесенности с объективностью. Особое значение в этой онтологии имеет для Искьердо так называемый «абсолютный чтойностный статус объектов» как совокупность всех объективных истин, лежащих в основе всех возможных демонстративных человеческих наук. Необходимо также подчеркнуть совершенно явное специфическое усиление *методического характера* универсальной науки Искьердо по сравнению с традиционным для всех иезуитов первообразцом у Суареса.

БИБЛИОГРАФИЯ

Издания первоисточников:

- Arriaga SJ (1632) *Cursus philosophicus Auctore R.P. Roderico de Arriaga e Societate Iesu*. Antverpiae: ex officina Balthazaris Moreti.
- Conimbricenses (1607) *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*. Coloniae Agrippinae: Apud Bernardum Gualtherium.
- Fabri SJ (1646) *Philosophia, per propositiones digesta, propugnatas ab Hieronimo de Murard*. Lugduni: In Collegio Societatis Iesu.
- Fabri SJ (1648) *Metaphysica demonstrativa, sive scientia rationum universalium*. Auctore Petro Mousnerio Cuncta excerpta Ex praelectionibus R. P. Honorati Fabri ex SI. Lugduni: Sumptibus Ioannis Champion.
- Fonseca SJ (1589) *Petri Fonsecae SJ Commentariorum in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*. Tomus II. Continet hic tomus Quinti libri explicationem. Romae: Ex Officina Iacobi Tornerii.
- Fonseca SJ (1604) *Petri Fonsecae SJ Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Libros*. Tomus III. Continet hic tomus VI. VII. VIII. et IX, Lib. Explicationem. Coloniae: Impensis Lazari Zetzneri.
- Hurtado de Mendoza SJ (1624) *Petri Hurtado de Mendoza SJ Universa philosophia*. Lugduni: Sumpt. Ludovici Prost.
- Izquierdo SJ (1659a) *R. P. Sebastiani Izquierdo SI Pharus scientiarum*. Lugduni: Sumptibus Claudii Bourgeat et Mich. Lietard.
- Izquierdo SJ (1659b) *R.P. Sebastiani Izquierdo SI Phari scientiarum*. Pars altera. Lugduni: Sumpt. Claudii Bourgeat et Mich. Lietard.
- Scotus OFM (1954) *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*. T. III. Ordinatio I, dist. 3. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Balić. Ed. a C. Balić et alii. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis.

- Suárez SJ (1597) *Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinatè traditur, & quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accuratè disputantur*. Tomus Prior et Posterior. Autore R. P. Francisco Suarez è Societate JESU. Salmanticae: Apud Ioannem et Andream Renaut, fratres.
- Suárez SJ (1857) *R.P. Francisci Suarez e SJ Opera omnia*. T. VII. «Tractatus De gratia Dei». P. I. Ed. C. Berton. Parisiis: Apud Ludovicum Vives.
- Thomas Aquinas OP (1976) «Sancti Thomae de Aquino OP De ente et essentia». Thomas Aquinas OP. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus XLIII. Romae: Editori di San Tommaso. P. 369–381.
- Суарес (2007) Франсиско Суарес (S.J.). *Метафизические рассуждения*. Т. 1 (Рассуждения I–V). Пер. Г. В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.

Исследования:

- Вдовиная Г. В. (2007) «Сущее и реальность в метафизике Франсиско Суареса», Франсиско Суарес (S.J.). *Метафизические рассуждения*. Т. 1 (Рассуждения I–V). Пер. Г. В. Вдовиной. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 87–217.
- Вдовиная Г. В., Иванов В. Л. (2016) «К публикации русского перевода VI Рассуждения из «Метафизических рассуждений» Франсиско Суареса», *ESSE: Философские и теологические исследования* 1.1, 178–191.
- Вдовиная Г. В. (2019) «Ментальное сущее и его интенциональное продуцирование в трактате Себастьяна Искьердо “Pharus scientiarum”», *Вопросы философии* 9, 209–219.
- Иванов В. Л. (2005) «О сущностных чертах метафизики как науки в трактате об установлении метафизики Франсиско Суареса», *Онтология и Метафизика: Опыт историко-философского исследования*. Под ред. Э. В. Барбашиной. Новосибирск: НГУ – РИД, 34–47.
- Иванов В. Л. (2012) «Философия иезуитов как утраченный ключевой элемент научного ландшафта 17 века: О неполноте традиционного образа истории философии и истории наук Нового времени». *Философия истории философии: Обязательность и навязчивость исторического*. Под ред. Е. В. Малышкина. Санкт-Петербург: Издательский дом СПбГУ, 120–142.
- Иванов В. Л. (2015) «*Philosophia Nov-Antiqua*. “Древнейшая истина” новой философии и возможность новизны в школьном знании XVII века». *Мера вещей. Человек в истории европейской мысли*. Под общ. ред. Г. В. Вдовиной. Москва: Аквилон, 168–190.
- Кнебель С. К. (2015) «*Scientia media – Среднее знание*. Дискурсивно-археологический путеводитель по XVII столетию», *EINA1: Проблемы философии и теологии* 4 (№ 1/2), 310–373.
- Шмутц Я. (2013) «Божественная наука и метафизика у Франсиско Суареса», *EINA1: Проблемы философии и теологии* 2 (№ 1/2), 296–341.
- Darge R. (2004) *Suárez' transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*. Leiden: Brill.

- Honnefeldt L. (1990) *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Knebel S. K. (1993) «Modus essendi/existendi». *Archiv für Begriffsgeschichte*. Band 26. Bonn: Bouvier Verlag, S. 7–42.
- Knebel S. K. (2018) «Sebastian Izquierdo (1601–81) und die Zeitlichkeit des Bewusstseins», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 65,2, 401–441.
- Schmutz J. (2003) *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540–1767* (Thèse de Doctorat. Ecole pratique des hautes études, Paris. Université libre de Bruxelles). Tome I et II.
- Schmutz J. (2009) «Les innovations conceptuelles de la métaphysique espagnole post-suarézienne – les *status rerum* selon Antonio Pérez et Sebastián Izquierdo». *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*. Bd. 9. Turnhout: Brepols, 61–99.
- In Russian:*
- Vdovina G. V. (2007) «Sushchee i real'nost' v metafizike Fransisko Suaresa», Fransisko Suares (S.J.). *Metafizicheskie rassuzhdeniya*. T. 1 (Rassuzhdeniya I–V). Per. G. V. Vdovinoj. Moskva: Institut filosofii, teologii i isto-rii sv. Fomy, 87–217.
- Vdovina G. V., Ivanov V. L. (2016) «K publikacii russkogo perevoda VI Rassuzhdeniya iz «Metafizicheskikh rassuzhdenij» Fransisko Suaresa», *ESSE: Filo-sofskie i teologicheskie issledovaniya* 1.1, 178–191.
- Vdovina G. V. (2019) «Mental'noe sushchee i ego intencional'noe produkcirovanie v traktate Sebast'jana Isk'erdo "Pharus scientiarum"», *Voprosy filosofii* 9, 209–219.
- Ivanov V. L. (2005) «O sushchnostnykh chertah metafiziki kak nauki v traktate ob ustanovlenii metafiziki Francisko Suaresa», *Ontologiya i Metafizika: Opyt istoriko-filosofskogo issledovaniya*. Pod red. E. V. Barbashinoy. Novosibirsk: NGU – RND, 34–47.
- Ivanov V. L. (2012) «Filosofiya iezuitov kak utrachennyj klyuchevoj element nauchnogo landshafta 17 veka: O nepolnote tradicionnogo obraza istorii filosofii i istorii nauk Novogo vremeni». *Filosofiya istorii filo-sofii: Obyazatel'nost' i navyazchivost' istoricheskogo*. Pod red. E. V. Ma-lyshkina. Sankt-Peterburg: Izdatel'skij dom SPbGU, 120–142.
- Ivanov V. L. (2015) «Philosophia Nov-Antiqua. "Drevnejshaya istina" novej filosofii i vozmozhnost' novizny v shkol'nom znanii XVII veka». *Mera veshchej. CHelovek v istorii evropejskoj mysli*. Pod obshch. red. G. V. Vdovinoj. Moskva: Akvilon, 168–190.
- Knebel' S. K. (2015) «Scientia media – Srednee znanie. Diskursivno-arheologicheskij putevoditel' po XVII stoletiyu», *EINAI: Problemy filo-sofii i teologii* 4 (№ 1/2), 310–373.
- Shmutc YA. (2013) «Bozhestvennaya nauka i metafizika u Fransisko Suaresa», *EINAI: Problemy filosofii i teologii* 2 (№ 1/2), 296–341.
- Suares (2007) Fransisko Suares (S.J.). *Metafizicheskie rassuzhdeniya*. T. 1 (Rassuzhdeniya I–V). Per. G. V. Vdovinoj. M.: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy.

ПЛАТОНИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И ТЕОРИЯ ЭПИДЕМИЙ В РАННЕЕ НОВОЕ ВРЕМЯ

И. Г. ГУРЬЯНОВ

НИУ «Высшая школа экономики» (Москва)

ilgur@yandex.ru

ILYA GURYANOV

National Research University “The Higher School of Economics” (Russia)

PLATONIC TRADITION AND EARLY MODERN THEORY OF EPIDEMICS

ABSTRACT. Most of the studies on the history of medicine, pay special attention to how the plague epidemics in 14th–16th centuries had changed the medical theory and practice. In the medical discourse, those epidemics helped to shape the “epistemology of particulars (*particularia*)” which contrast with the scholastic epistemology dealing with the search of universal causes. Marsilio Ficino, one of the most influential natural philosophers of the Renaissance, combines scholastic medicine and philosophy of ancient authors in order to develop his theory of epidemics in the treatises *Consilio contra la pestilentia* and *De vita*. He identifies the external and internal causes of plague and describes ways to combat the disease. The external cause is the constellations of planets which cause putrid exhalation in certain territories that is an example of conventional scholastic epistemology dealing with mass diseases. The internal cause is identified with the inability of the body to resist the disease “from within”. The main focus of my paper is the argument that, according to Ficino, philosophers have a special ability to resist disease “from within”. The figure of Socrates and his ability to withstand the Plague of Athens allows Ficino to formulate a new take on epidemics which falls within the scope of “epistemology of particulars”. From the historical point of view, the novelty of my approach comes from the fact that I trace the source of Ficino’s knowledge about Socrates’ disease resistance ability to *Noct. Att. 2.1.* of Aulus Gellius. Ficino’s natural philosophy suggests that a philosopher from their very birth is “by nature” predisposed to philosophical contemplation, therefore the realization of their vital destination through multiple sympathetic connections affects all levels of the universe. Ficino’s doctrine has a social and political dimension since a philosopher (i.e. a platonist), attracting positive astral influences, levels the effect of negative “heavenly” causes of mass diseases and thus benefits all people around him. Thus, the practice of philosophy (i.e. Platonism in Ficino’s interpretation) during epidemics is not simply a form of leisure time or private activity for a philosopher but a form of concern for public health. The paper also offers a commented Russian translation of chapters 1–2, with the Proem, of Ficino’s treatise *Consilio contra la pestilentia*.

ΣΧΟΛΗ Vol. 15. 2 (2021)

schole.ru; classics.nsu.ru

© И. Г. Гурьянов, 2021

DOI:10.25205/1995-4328-2021-15-2-745-771

KEYWORDS: Renaissance medicine, philosophy of nature, Ficino, plague.

* Статья подготовлена в результате проведения исследования в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации "5-100".

В массовых представлениях эпидемии раннего Нового времени ассоциируются, прежде всего, с чумой. Безусловно, для этого имеются весомые исторические основания, которые в последнее время стали все чаще соотноситься с медико-биологическими и палеобиологическими данными.¹ В то же время историки медицины вполне осознают методологическую двойственность «ретроспективной постановки диагнозов», при которой на уровне исследовательского инструментария необходимо совершать однозначный выбор между современным (биомедицинским) пониманием заболевания (например, чумы) и тем, что в понятие «чумы» вкладывали люди весьма отдаленных от нас эпох.² Современное понимание при этом не помещается в разряд вневременных «раз и навсегда» данных истин, а полагается контингентным и изменчивым: так, например, «наше» биомедицинское понятие чумы как заболевания, вызванного определенным микроорганизмом-возбудителем (*Yersinia pestis*) стоит на фундаменте таких исторически возникших дисциплин и практик, как энтомология, зоология, лабораторная наука, количественные эпидемиологические исследования и многих других.³ Это не просто эпидемическое заболевание, симптомы которого люди раннего Нового времени могли «перепутать» с симптомами лепры или тифа (при том, что болезни могут распространяться одновременно), но нечто принципиально немыслимое для них. Даже знаменитая «черная смерть» в Европе XIV в. с точки зрения этиологии, вероятнее всего, была группой заболеваний с различными способами заражения, вызывавшей, однако, в конкретных социально-гигиенических обстоятельствах массовую смертность, что оказало значимое влияние на все сферы жизни средневекового общества от экономики до науки.⁴ В частности, Даниэль Жакар отмечает, что данная эпидемия стала «главным разоблачителем» ориентированной на одну лишь понятийную когерентность университетской медицины, проблематизировав выстроенные на основании перипатетической философии иерархические отношения между теорией и практикой и легитими-

¹ Alfani, Murphy 2017.

² Green 2018, 51–54.

³ Cunningham 1992.

⁴ Alfani, Murphy 2017; Byrne 2004, 23–29.

ровав в глазах образованной публики интерес к частным явлениям (*particularia*).⁵ В исторической перспективе «эпистемология частных явлений» подготовила фундамент для формирования дисциплинарного поля гуманитарных и социальных наук в раннее Новое время, поскольку именно они имеют дело с единичным в человеческом опыте.⁶ Однако в настоящем исследовании мы остановимся на конкретных случаях проникновения платонической традиции в теряющий схоластическую строгость перед лицом эпидемических вызовов медицинский дискурс эпохи, обратившись, прежде всего, к медико-философским работам Марсилио Фичино (1433–1499). Понятия же чумы и эпидемии вслед за нашим автором мы будем использовать синонимично, отмечая все же в нескольких местах, что речь может идти о заболеваниях, которые не были вызваны *Yersinia pestis*.

На время жизни Фичино пришлось несколько достаточно крупных эпидемий чумы, поразивших его родную Флоренцию: 1437–1438, 1449–1450, 1478–1479, 1497–1498.⁷ Наиболее значимый след в его опубликованном наследии оставила третья из них, так как именно она подается как повод к написанию на народном итальянском языке трактата «Совет, как противостоять чуме» (*Cosilio contro la pestilentia*), опубликованном в 1481 г.⁸ Однако флорентиец мог столкнуться с заболеванием во время эпидемии меньшего масштаба, например, в 1457 г., так как с середины 50-х гг. его отец служил в госпитале Санта Мария Нова, где ценился в качестве весьма ученого врача и искуснейшего хирурга, а сам Фичино указывал этот госпиталь в качестве адреса для своей корреспонденции, что косвенно может свидетельствовать о заня-

⁵ Jacquart 1993, 301–306. Характерно, что одним из основных жанров для фиксации *particularia* в медицине стали «Советы» (лат. *Consilia*): хотя первые образцы этого жанра относятся к XIII в., широкое распространение он получает именно в XV в.

⁶ Об утверждении наук о единичном в ландшафте знания раннего Нового времени см. Иванова Соколов 2011, 108–190. Краткий перечень основных работ по «эпистемологии *particularia*» см. Zuccolin 2012, 880–881 (п. 27).

⁷ Morrison, Kirshner, Molho 1985. Временные границы начала и окончания эпидемий могут незначительно варьироваться в разных источниках и при независимой оценке данных о всплесках смертности среди населения.

⁸ Мы приводим титул трактата по изданию Katinis 2007, воспроизводящему *editio princeps* с учетом рукописной традиции. Существует также перевод трактата на латинский язык 1516 г. Иеронима Риччи, озаглавленный «*Epidemiarum antidotus*» и вошедший в базельское издание «*Opera Omnia*» флорентийца 1576 г. см. Кудрявцев 2018, 86.

тии им в это время медицинской практикой.⁹ *Consilio* Фичино стал одним из самых популярных трактатов Кватроченто, созданных в этом жанре и посвященных чуме: на протяжении XVI в. он переиздавался не менее 6 раз и упоминался в литературе, посвященной эпидемиям, чаще всех других произведений данного периода, однако уже в следующем веке интерес к нему иссяк.¹⁰ Отсылки к этому трактату и изложение взглядов флорентийца на природу эпидемий есть и в другом весьма известном медико-философском произведении Фичино «О жизни», опубликованном в 1489 г.¹¹

В первом приближении медицина как область знания представлена в работах флорентийца вполне конвенционально для раннего Нового времени: в собственно медицинских трактатах можно выделить теоретико-доктринальный и практический уровни рассуждений. Первый из них характеризуется не только описаниями устройства человеческого тела, включая элементы и процессы, недоступные непосредственному наблюдению, но и – что гораздо важнее – указанием на их причины, которые встроены в более широкий контекст понимания философии природы. Такое эпистемологическое отношение между разными пластами теоретического языка медицинских сочинений было прочно фундировано еще средневековой рецепцией Аристотелевой философии со свойственной ей представлением об иерархии видов знания.¹² Практический уровень рассуждений в медицинских трактатах Фичино представлен диетологическими предписаниями, рекомендациями по хирургическому вмешательству, рецептами лекарств, описаниями других методов контактного и симпатического воздействия на физиологическое состояние и самочувствие человека (например, с помощью музыки или специально изготовленных талисманов). Кроме того, медицинское знание в рассматриваемую эпоху могло фигурировать также в теологическом и метафизическом контекстах: в первом случае оно оказывалось подчинено экзегетическим или морально-дидактическим задачам сочинения, а во втором – выступало важнейшим аспектом рассмотрения чувственно-материального уровня мироздания (в особенности в связи с проблемой соотношения души и

⁹ Kaske, Clark 1989, 18–19, 75–76

¹⁰ Cohn 2010, 24, 195. Здесь и далее текст на народном итальянском языке цитируется по Katinis 2007, 157–209 как *Consilio* с использованием генеральной пагинации издания и указанием страниц (р.).

¹¹ *De vita* II.7.26–27, 19.120–121. Общую характеристику произведения и перевод введения к нему и первых 7 глав см. Гурьянов 2015.

¹² См., например, Jacquot 1993, 284–285, 288–289.

тела, чувственно данного и умопостигаемого, а также при обращении к понятиям жизни, смерти и посмертного бытия).

Фичино начинает первую главу *Consilio* (iv; p. 159) с определения чумы как ядовитого испарения, зародившегося в воздухе и враждебного жизненному духу.¹³ Выбор глагола *concreare* (прич. прош. вр. *concreato*) для описания появления чумы, вероятно, обусловлено стремлением флорентийца подчеркнуть, что эпидемию вызывает именно совокупность причин и факторов. Враждебно же духу это испарение не потому, что в нем преобладает какое-либо из четырех качеств, по которым отличаются между собой элементы физического мира и гуморы, но потому, что «его пропорция (*proportione*) как бы в точности противоположна пропорции, из которой состоит жизненный дух». Здесь флорентиец следует представлениям общепринятой гуморальной теории, что «здоровье» человека определяется балансом гуморов в его теле, каждому из которых свойственна пара элементарных качеств (влажность или сухость, теплота или холод); болезнь возникает из-за нарушения баланса гуморов, а искусный врач может восстановить правильную их пропорцию. В трактате «О жизни» он достаточно подробно описывает, как в различных органах тела под действием сил (*virtutes, vires*) образуется смешение гуморов (Фичино иногда называет его просто «кровью», «влажгой» или «влажгой крови»), а потом оно преобразуется в дух, обеспечивающий функции, однозначно связываемые после Аристотеля с животной и разумной душой.¹⁴ Душа же есть жизнедающее начало и причина жизни тела – это общее место и для платонической, и для схоластической традиции – поэтому «жизненный дух» в *Consilio* выступает не

¹³ *Consilio* iv; p. 159: «La pestilentia è uno vapore velenoso concreato nell'aria, inimico dello spirito vitale».

¹⁴ См., например, *De vita* I.2, I.5; Гурьянов 2015, 163–167, 172–177. Отметим, что в этом трактате (в отличие от более раннего *Consilio*) Фичино по мере необходимости различает в свойственном человеку духе разные виды духов, соответствующие гуморам, из которых они были произведены. Например, от «наитончайшей» черной желчи получают и «наитончайшие» духи. По своей природе черная желчь сухая и холодная, поэтому образованные от нее духи могут быстро сгорать и рассеиваться, что приводит человека в маниакальное состояние; однако если ее смешать в правильной пропорции с кровью (горячей и влажной) и флегмой (холодной и влажной), то элементарные качества скомпенсируют друг друга и получившаяся смесь (*temperamentum, κράσις*) будет воспаляться и сиять, испуская свет, подобно раскаленному железу, но сгорать гораздо медленнее, что скажется на ученых занятиях самым благотворным образом. Образ раскаленного железа встречается и в *Consilio* 3 v; p. 161, но выполняет другую функцию: объясняет механизм заражения чумой.

просто конкретной телесной субстанцией, но метонимическим обозначением самой жизни. Соответственно смертоносность чумы как зараженного воздуха определяется через, словно бы математически выразимую, полную противоположность качествам, обеспечивающим жизнь человека. Далее в *Consilio* (1v; p. 159–160) Фичино пишет:

И как в земле постоянно рождаются яды, так иногда этот ядовитый пар – в воздухе, но он не такой вредоносный (*potente*), как яды, потому что более разреженный. Он не может оставаться в чистом воздухе, потому что такой чистый воздух подобен (*conforme*) духу, и как огонь в силу своих природных свойств (*per sua potentia*) не приемлет смешения (*mixtione*), а именно примешивания (*mescolanza*) другой природы, однако же и сам не загнивает, так и чистый воздух, не имея примесей (*mixtione*), не подвержен гниению. Так же вышеназванное ядовитое испарение не въедается в человеческое тело, если там отсутствуют жидкости (*humori*), восприимчивые к лихорадке, каковые суть жидкости, расположенные к гниению и воспалению. Если жизненный дух слабее, чем ядовитое испарение, то дух его избегает как своей противоположности; если же жизненный дух сильнее, то он отталкивает его от себя.

Как следует из приведенного фрагмента, эпидемический статус чумы определяется тем, что она поражает жителей определенной местности (с зараженным воздухом). Это представление восходит к Галену, который, кроме формального критерия, отличающего эпидемию от болезни, передающейся контагиозным путем, оставил целый ряд наблюдений за клинической картиной «Антониновой чумы».¹⁵ Однако так понимаемая чума поражает не всех, а только тех, кто имеет к заболеванию «физиологическую» предрасположенность. Сразу скажем, что для Фичино телесное устройство мыслится во взаимосвязи с образом жизни человека (что вполне соответствует общепринятой античной диетологией, имевшей и у того же Галена отчетливое моральное измерение), наилучшим из которых является постижение вещей божественных, то есть занятие платонической философией. Пользуясь словарем схоластической натурфилософии, в *Consilio* (2r; p. 160) флорентиец перебирает различные варианты того, как происходит заражение:

Заметь, что для того, чтобы правильно понять, когда я говорю, что это испарение ядовито, тебе не следует верить, что это яд собственно по причине своей формы и всей своей природы, потому что все люди тогда бы заболели, но у него есть свойство быстро становиться ядом, и становится оно ядом именно тогда,

¹⁵ Flemming 2019, 225–226, 240. Исследователи продолжают спорить об этиологии данной эпидемии, так как биомедицинских подтверждений, что ее возбудителем была *Yersinia pestis* до сих пор не найдено.

когда в человеческом теле из-за него в определенной степени гниют и перегреваются жидкости (...) Когда же испарение становится ядовитым, тогда он принимает природу извести или мышьяка и в результате начинает гнить, разъедать, сжигать внутри и снаружи. Однако нужно всегда сопротивляться этим трем действиям и особенно изнутри.

Как показал в классической работе Вивиан Наттон, хотя у Галена и встречается выражение «семена чумы» (λοίμοῦ σπέρματα), он не предполагал, что болезнь может передаваться от человека к человеку или через предметы, поскольку эти семена находятся в воздухе и попадают внутрь вместе с дыханием и через поры, а заболевают от них преимущественно те, кто ведет дурной, «неумеренный» образ жизни.¹⁶ Данная теория эпидемий была одобрена арабскими врачами, в частности в «Каноне» Авиценны (*Canon* I.3.5.1, IV.1.4.1), и через соответствующие переводы попала на латинский Запад.¹⁷ Однако именно арабская медико-философская традиция привнесла к этому «земному» объяснению еще и небесную причину, что охотно было подхвачено Фичино.¹⁸ В иерархически выстроенной метафизике флорен-

¹⁶ Nutton 1983. Перед Галеном стояла задача адаптировать Аристотелеву теорию четырех причин под медико-диагностические задачи, а именно: понять, что является действующей причиной заболевания. Обратившись к понятийному словарю стоиков, а также к сочинениям таких врачей как Эрасистрат Кеосский и Афиней Атталийский, Гален подразделил действующую причину на основополагающую (αἴτια συνεχτικά, *causa contentiva*), подготавливающую (αἴτια προκαταρκτικά, *causa antecedens*) и провоцирующую (αἴτια προηγουμένα, *causa procatartica*). Основополагающая причина воздействует на тело извне, причем эффект от нее вызывается одновременно с воздействием и может быть более или менее интенсивным в зависимости от силы действия причины; в случае с чумой ей соответствуют гнилостные испарения в воздухе, которые, очевидно, могут быть более или менее насыщенными. Подготавливающая причина указывает на предрасположенность тела к восприятию воздействия основополагающей причины; неумеренный образ жизни ведет к разбалансировке гуморов и повышает восприимчивость к любым болезнетворным воздействиям, а в случае с чумой особенно опасен избыток влаги в организме. Провоцирующую причину следует отождествить с тем, что уже в теле человека непосредственно вызывает болезненный эффект: так, например, избыток флегмы в желудке вызывает изжогу, а «семена чумы», уже проникшие в тело, вызывают язвы и пустулы. О галеновской теории причин см. подробнее Hankinson 2003, 31–66. Не очень многочисленные галеновские суждения о чуме и их рецепция разбираются Flemming 2019, 219–244.

¹⁷ Katinis 2007, 21.

¹⁸ Ibid. 22–26. У Авиценны (*Canon* IV.1.4.1) есть лишь краткое упоминание влияния небесных тел на здоровье человека. Последующая латинская традиция актив-

тийца из всех тел именно планеты в наибольшей степени «приближаются» к сфере умопостигаемого, что делает их главенствующими над всеми земными процессами: не только над образованием ядовитых паров, но и, например, над человеческим деторождением.¹⁹ Поэтому конъюнкция планет является причиной высшей или универсальной и отдаленной, а возникновение ядовитых паров – причиной нижестоящей и производной от нее. Как ясно из целого ряда рассуждений в трактате «О жизни», между двумя уровнями мироздания для флорентийца нет «жесткой границы», поскольку Душа мира животворит весь космос целиком (охватывая его как бы извне, как надлунный мир охватывает подлунный), а Дух мира пронизывает его насквозь, что позволяет назвать его «непосредственной причиной (proximus auctor) всякого возникновения и движения».²⁰ Во второй главе «Откуда рождается чума и где свирепствует» *Consilio* (2r–2v; р. 160) Фичино пишет:

Это ядовитое испарение образуется в воздухе; во время больших эпидемий чумы (pestilentie) по причине неблагоприятных констелляций и в наибольшей степени от соединения Марса с Сатурном в человеческих знаках и из-за затмений светил, и такова причина теперешней чумы (peste) 1478 и 1479 годов, и в наибольшей степени она поражает людей и места, у которых несчастливый асцендент по причине этих самых констелляций. Но во время эпидемий более локальных этот яд рождается от ветров, от зловредных испарений, от озер и болот и от землетрясений (...) И однако же воздух никогда не принимает в себя гниения, кроме тех случаев, когда продолжается и усиливается чумотворное влияние звезд. Тяжелые и туманные виды воздуха легко загнивают, как происходит с тяжелой (grossa), претерпевшей смешения и стоячей водой.

Если бы для Фичино имела значение одна лишь понятийная когерентность, то формулирование теории эпидемий уже на данном этапе можно было бы считать в существенных чертах завершенной. И следовало бы согласиться с суждением О.Ф. Кудрявцева, что главная медико-практическая рекомендация, следующая из нее: бежать из зараженных мест как можно раньше и дальше, а возвращаться как можно позже.²¹ Однако Фичино вовле-

но развивает это учение под влиянием астрологических трудов Альбумазара (Абу Машара аль-Балхи), проецируя его и на события эпидемий.

¹⁹ Гурьянов 2019. Подчинение «земной» причины эпидемий небесным процессам было не только чисто теоретической новацией, но имело и практическое измерение: оно позволяло предсказывать, где и когда случится новый всплеск заболеваемости, чтобы тем или иным образом подготовиться к нему.

²⁰ *De vita* III.3.33–38.

²¹ Кудрявцев 2018, 86.

кает в свое рассмотрение «частные явления» – те самые *particularia*, которые являются как следствием опытного знания, полученного при столкновении с эпидемиями, так и плодом рефлексии об особенном месте философа в мироздании, согласно представлениям платонической традиции.

В качестве примера первого из них можно привести фрагмент *Consilio* (3r–3v; р. 161), показывающий, что Фичино признавал контагиозный характер заболевания, что явно было почерпнуто им из опыта:

Мы слышали много раз, что этот яд передается от людей свиньям; это вполне может быть в силу некоего подобия их, я не скажу духов, но телес. Два раза в эти дни [эпидемии чумы – И.Г.] кот и собака переносили болезнь из дома в дом, но сами эти животные не заболели. И не удивляйся, что иногда животное или человек принимают в себя это испарение и не заражаются от него, но заражают других...

Однако гораздо важнее в систематическом плане для Фичино фигура Сократа – родоначальника на правах главного героя диалогов Платона всей платонической традиции, который пережил знаменитую «Афинскую чуму», хорошо описанную Фукидидом (*Thuc.* 47.2 и далее).²² В двадцать второй главе «О сохранении [здоровья] тех, кто заботится о больных» *Consilio* (48r–48v; р. 206) Фичино пишет:

Надлежит жить радостно, потому что радость (*letitia*) укрепляет жизненный дух; будь сдержанным и умеренным, потому что умеренность (*sobrietà*) и сдержанность (*continentia*) – это такая большая ценность, что философ Сократ одним лишь этим сохранил себя во время многих опаснейших эпидемий (*pestilentie*), случившихся в городе Афины. Более того, Аристотель и Гален говорят, что чистые тела (*corpū purū*) таковы, что почти не могут быть пораженными чумой (*peste*), и если все же заболевают, то хотя бы от нее не умирают.

Т. Катинис справедливо указывает, что в данном фрагменте Фичино конструирует новое теоретически нагруженное «частное явление» (невосприимчивость подлинного философа к эпидемиям) на пересечении нескольких традиций и дисциплин, отсылая среди прочего: к разбросанным по разным диалогам Платона полуироничным-полусерьезным аналогиям между фило-

²² Исследователи продолжают обсуждать биомедицинскую природу патогена, вызвавшего эпидемию, но большинство, видимо, склоняется к брюшному тифу (*Typhimurium Salmonella enterica*), см. Martinez 2017. Особенно важно, что в свидетельстве Фукидида описаны не только проявления болезни (разрушающие тело), но и ее разрушительное воздействие на мораль и общество Афин, что задает теоретическому осмыслению данной эпидемии чрезвычайно актуальное политико-философское измерение.

софией и врачеванием, включая утверждения о «целбном» воздействии философии на душу и тело человека, а также к бесчисленным свидетельствам сдержанности и умеренности Сократа²³; к Аристотелеву «О небе» (*Cael.* 269a–270b), где в ходе гипостазирования существования эфира проговаривается физическая возможность невосприимчивости к изменениям, а значит, и к болезням; возможно, к псевдо-Галеновой «Истории философии» (*Hist. phil.* 273), где это мнение Аристотеля воспроизводится, а также к многочисленным подлинным медицинским трудам Гален, где очищение организма и поддержание его в данном состоянии называется лучшим средством от болезней.²⁴ Рассмотрим эти контексты подробнее, указав к тому же возможный источник, который побудил Фичино поместить «биографическое» свидетельство о Сократе в медико-философский контекст и наделить философа именно таким набором, на первый взгляд, исключительно морально-психологических характеристик: радость, умеренность, сдержанность.

Еще П.О. Кристеллер отметил, что в морально-теологическом контексте для «психологии» Фичино первостепенную значимость имел вопрос, как именно душа может взойти к Богу или же к максимально приближенному к Нему умопостигаемому уровню сущего.²⁵ Для того, чтобы осуществить восхождение к высшему и умопостигаемому благу, душе необходимо «очиститься» от привязанности к нижестоящему материальному миру. Вот почему, как пишет Фичино в комментарии на «Филеб», необходимо, чтобы «луч божественной правды (*divinae veritatis radius*)» «очистил жаром умы и души и отделил их от дольного (*calore purgat mentes et animas, ab inferioribusque secernit*)».²⁶ Таким образом, «очищение» оказывается важнейшим образом из языка платонической философии, имеющим для флорентийца очевидные импликации в медицинском дискурсе эпохи. Тематизация совершенства метафизически вышестоящего умопостигаемого и его "достижимости" для человека, делает необходимым теоретическое полагание на материальном уровне мироздания, в том числе в человеческом теле,

²³ Выбор термина *sobrietà*, который можно понять не только в морально-философском смысле как умеренность, но и как трезвость, невосприимчивость к вину, вероятно, объясняется знаменитым свидетельством в *Smr.* 21a, что Сократ не пьянел на пирах. Из многочисленных свидетельств в диалогах Платона, что подлинная философия способствует телесному здоровью, Т. Катинис выбирает не самый показательный пример в *Phd.* 83b, хотя на этом образе полностью построен диалог «Хармид».

²⁴ Katinis 2010, 79–83.

²⁵ Kristeller 1961, 59.

²⁶ Цит. по Allen 1979, 247.

«смесей», состоящих из различных сущностей или субстанций (тонких и грубых, чистых и нечистых).

Так, например, об очищении в медико-философском смысле Фичино пишет в *De vita* I.7.86–94:

Наконец, в утренние часы надлежит вставать затем, чтобы очистить каждый член тела от всевозможных нечистот, накопившихся за время сна; ведь хуже всего то, что работавший ночью уже полностью расстроил пищеварение, а, поживая утром, он долго препятствует очищению от нечистот. А это, по мнению всех лекарей, считается наивреднейшим как для ума (*ingenio*), так и для тела. Поэтому вовсе не случайно, что те, кто вопреки природе использует, подобно совам, день вместо ночи, и, наоборот, ночь – вместо дня, волей-неволей уподобляются совам и в том, что зоркость их ума (*mentis*) помрачается при сиянии истины точно так же, как при свете солнца – зрение совы.

Очищение тела от нечистот – как от самой грубой материи – оказывается необходимым условием «физиологического» приуготовления к философским занятиям. В данном случае нельзя предположить, что оно является моральной аллегорией, призванной предостеречь адепта платонической учености от увлечения душой недолжным, «слишком материальным», а не философским образом жизни, подобно рассуждению Сократа в *Grg.* 493d–495a. Философ буквально должен отрешиться, очиститься от грубой материи, ассоциированной с телом, чтобы его ум мог устремиться к метафизически вышестоящему и подобному по природе.

Неудивительно, что в *Consilio* утверждается, что тело, невосприимчивое к чуме, должно быть «чистым». Однако эта чистота может быть достигнута как воздействием извне (лекарствами), так и воздействием изнутри (правильным устройством души, примером чему и служит Сократ). О первом Фичино пишет в главе «Как предохраниться от чумы с помощью лекарств» *Consilio* (10v–18v; р. 169–176), рассматривая лечебные свойства такого важнейшего для медицины его времени лечебного снадобья как терияк (*tiriaca*), упоминаемого также и многими античными и средневековыми врачами.²⁷ Сам Гален, вероятно, скептически относился к позиционированию терияка в качестве универсального лекарственного средства от современной ему «Антониновой чумы» (а значит, и от всего, что он определял как эпидемии),

²⁷ От др.греч. прил. *θηριαχός*, ἡ, ὅν – обозначающего средство против укусов ядовитых или диких животных. Уже в античности появилась различная рецептура приготовления снадобья, а сфера его медицинского применения существенно расширилась (в Средние века и раннее Новое время его считали чуть ли не универсальным средством от всех болезней). Подробнее см. Totelin 2004.

признавая при этом благотворную роль очищений и выведения излишков жидкости из организма.²⁸ Фичино обходит это противоречие, называя терияк очистительным средством (*uno purgatorio*), очищающим от яда (*veleno*) и приручающим (*doma*) дракона.²⁹ Ввиду того, что *teriaca* – слово женского рода, флорентиец называет средство «царицей всех составов, данной от Бога» (*regina di tutte le compositioni mandata da Dio*), и рекомендует профилактически употреблять его дважды в неделю в период чумных эпидемий. Как это было принято во врачебных руководствах эпохи, Фичино описывает его органолептические свойства: «настоящий терияк имеет долгое послевкусие, вызывает жажду и запор желудка» (*la vera tiriaca fa lungo sapore in bocca et sete et stitico del ventre*). Он пишет, что согласно Галену, Авиценне и Аверроэсу, терияк защищает от любого яда и что они советуют это снадобье даже во время чумной лихорадки, а Моисей Маймонид (*Moysè d'Egipto*) говорит, что есть свидетельства его чудодейственного применения во время чумы в Антиохии. Отметим, что в других контекстах Аверроэс подвергался со стороны Фичино достаточно традиционной для рассматриваемой эпохи критике за учение о смертном характере индивидуальной души, однако в медицинских произведениях флорентиец ссылается и на него в тех случаях, когда мнение арабского философа согласно с другими авторитетами.³⁰ Основная идея Фичино остается неизменной: заражение во время эпидемий происходит из-за яда, проникающего в тело извне, поэтому необходимо от него очищаться, наилучшим средством для чего и является терияк.

Фичино приводит несколько рецептов изготовления терияка, один из которых он называет «древним» (*antiche*), но все они включают алоэ, мирру и шафран, предохраняющие, согласно Авиценне и Аверроэсу, от губительного воздействия чумы. Флорентиец пишет, что из них наилучшим будет состав «древних пилюль», приведенный Николо (*Nicholo*).³¹ Таким образом, в области медицинских изысканий просматривается тот же восходящий к гу-

²⁸ Flemming 2019, 230. Само появление пустул на теле было для Галена показателем, что организм стремится вывести проникшие в него «семена» болезни. Если же они начинали подсыхать и отшелушиваться, это свидетельствовало, что больной идет на поправку.

²⁹ В *Consilio* (II, р. 169) Фичино пишет: «Не хочу обойти молчанием образ, упомянутый Галеном, что чума – это дракон с телом из воздуха, который супротив человека дышит ядом».

³⁰ О противоречивом отношении Фичино к фигуре Аверроэса см., например, Sorrenhauser 2009.

³¹ Вероятно, имеется в виду знаменитый врач Никколо Фалькуччи, живший и работавший во второй половине XIV – начале XV в. см. Muccillo 1994.

манистам методологический принцип, что обычно направляет богословские и философские рассуждения Фичино: чем древнее источник знания, тем оно ближе к истине. Но в данном случае он не выдерживает его со всей строгостью и вскоре уже от своего лица вносит изменения и в этот рецепт: «Я думаю, что пилюли будут действеннее и лучше послужат своей цели, если вместо эмблики положить две драхмы циолита и армянской глины – три драхмы, если пилюли будут приготовлены с соком цитрона и употреблены с белым вином, розовой водой, розовым уксусом».³² Принимая во внимание рассмотренный фрагмент, можно констатировать следующие черты типологического сходства в обращении Фичино с авторитетными мыслителями в медицинском и философском контекстах. Во-первых, флорентиец сочетает эрудитские отсылки к «необязательным» – с точки зрения следования предметной логике рассуждения – интеллектуальным фигурам с чрезвычайно общими формулировками того, в чем согласно максимально большое количество известных ему влиятельных авторов.³³ Во-вторых, нарратив Фичино характеризуется склонностью к вытеснению прямого противопоставления мнений ради утверждения согласия авторитетов, демонстрируемого благодаря прояснению одного автора через другого. Например, в приведенном выше рассуждении этот эффект достигается с помощью многоэтапного уточнения некоторого «древнего» способа приготовления лекарства, что позволяет флорентийцу не просто дать наилучший рецепт, но и показать читателю свою эрудицию.

Следствием гуманистических интересов Фичино было его обращение в произведениях медицинских жанров к эрудитским сочинениям античных

³² *Consilio* 12r; p. 171: «Credo sarebbono più vere pillole et più al proposito, se in luogho delli emblici si mettessi terra sigillata dramme due et el bolo armeno fussi dramme tre, facendo pillole con acetosità di cedro et pigliandole con vino biancho, acqua rosa, aceto rosato». Ср. с тем, как в *De vita* I.20.2–6 Фичино подает свой рецепт «магических пилюль», которые выводят излишки гуморов, «укрепляют отдельные члены, изошряют и просветляют духи».

³³ Этот тезис можно проиллюстрировать и предисловием к *Consilio* (1r; p. 159): «Достаточно сказать, что, если я буду что-либо одобрять и советовать, хотя ради краткости я буду немногословен, то это уже одобрено ни много ни мало как всеми древними и современными врачами с их авторитетом и приведением множества доводов...». Очевидно, что гипертрофированный характер предложенных обобщений – при том, что остается малоисследованным, кого из врачей древности Фичино мог читать в подлиннике, – скрывает ту же экзегетическую фигуру согласия всех авторитетов в том, что «разумно» и «истинно», какую можно обнаружить и в работе флорентийца с философами платонической традиции

авторов, таких как Авл Геллий или Макробий, мало актуальных для университетских врачей и натурфилософов его времени.³⁴ В них флорентиец черпал описание единичных медицинских случаев, как правило, экстраординарного или даже чудесного характера, а также отдельные медицинские представления, изложенные в афористичной или просто лапидарной форме. Несмотря на то, что в эпоху Возрождения университеты продолжали играть роль интеллектуальных центров, в частности в отношении медицинского знания, сочинения, посвященные врачебному искусству, создавались и за их пределами, как правило, при «дворах» покровителей наук и искусств.³⁵ Жанровые особенности сочинений такого рода позволяли сочетать теоретическое рассмотрение какого-либо явления, то есть исследование его причин, с демонстрацией обширной эрудиции автора. Возможная «новизна» приводимых в них фактов и положений мотивировалась «придворным» социальным контекстом их создания, в котором поощрялась демонстрация обширной учености и знание относительно недавно открытых учеными-гуманистами античных авторов. Поэтому мы считаем возможным дополнить контексты медицинских рассуждений Фичино, указанные Т. Катинисом, ссылкой на одно место из Авла Геллия, которое, возможно и побудило флорентийца проиллюстрировать именно фигурой Сократа, как правильное устройство души позволяет противостоять чуме.³⁶

В *Noct. Att.* 2.1.14–21(4–5) Авл Геллий пишет о Сократе, что:

(...) умеренность (*temperantia*) его была такова, что на протяжении почти всей своей жизни он обладал безукоризненным здоровьем. Даже при той разрушительной чуме (*pestilentiae*), которая в начале Пелопоннесской войны смертносно опустошила государство афинян, он, как говорят, благодаря [следованию] правилам воздержания и умеренности (*parcendi moderandique rationibus*) и от

³⁴ О влиянии Макробия на Фичино написано достаточно много, а вот о влиянии на флорентийца Авла Гелия есть только единичные наблюдения без попыток дать ему систематическую оценку: например, Vredeveld 1998. Хотя и из подобных работ ясно, что «Аттические ночи» Фичино знал.

³⁵ Zuccolin 2010.

³⁶ Отметим, что цитата из Публия Нигидия в *Noct. Att.* 6.9.10–11(5) может объяснить, откуда в *Consilio* (44r; р. 202) взялась рекомендация прикладывать к вскрытым пустулам (или бубонам) спинную часть ощипанного петуха (*groppone di gallo pelato*). О курином мясе как средстве против змеиного укуса (т.е. против яда, попавшего в тело извне) говорит также Плиний Старший *Nat. Hist.* 29.61.78.

пагубы наслаждений остерегся, и телесное здоровье сохранил, так что никоим образом не был подвержен общему для всех бедствию.³⁷

Русский перевод делает акцент на моральных качествах Сократа, но для Фичино *temperantia* могла означать правильное устройство души философа в натурфилософском смысле. В небольшом трактате в жанре письма «О платоническом понимании природы философа, его воспитания и образа жизни» флорентиец пишет, что у подлинных философов «от природы» есть предрасположенность к занятию философией:

Кроме того, он от рождения должен иметь надлежащее устройство души (*temperatum*), и те ее части (*animi partes*), которые обычно влекутся страстями, воспринять от природы укрощенными. Ибо всякий алчущий мудрости обращает ум (*mentem*) к созерцанию божественного и пренебрегает наслаждениями тела.³⁸

Композиционно это произведение вполне в согласии со своим названием распадается на три раздела: о природе философа, его воспитании и образе жизни. Фичино начинает с утверждения, что будущий философ должен быть самой природой предрасположен к тому, чтобы стать философом. Поскольку общим местом платонической традиции было представление о том, что именно душа является сущностью человека – подлинной причиной как его телесного устройства, так и его поступков, – флорентиец начинает с описания устройства душа и ее ключевых характеристик. Она должна быть чуждой всякой лжи (чтобы сразу направляться в познании лишь к подлинному, пусть и приближаясь к нему постепенно), отважной (не ради военных побед, но дабы не отвлекаться на вещи посторонние), а кроме того иметь великий и свободный дух, под которым следует понимать высшую часть души, способную созерцать «высшее благо само по себе». Представление о том, что от рождения в человеке могут преобладать разные начала, но для занятий философией необходимо, чтобы именно разумная «часть» души главенствовала над вожделеющей и яростной восходит к Платону.³⁹ Однако Фичино воспринял и неоплатоническое учение, согласно которому душу следует мыслить как одновременно единое и многое, делимое и неделимое.⁴⁰ Вот почему у флорентийца *animus* (ум или дух) как высшая часть души может

³⁷ Здесь и далее пер. цит. по Тыжов 2007, 101–102. Латинский текст в скобках добавлен нами.

³⁸ См. перевод и комментарий к этому месту Гурьянов 2019b, 264. Далее перевод цитат из послания также наш.

³⁹ См., например, *R.* 4, 441a–c; ср. *R.* 4, 444b.

⁴⁰ См. *Enn.* IV. 4. 2. 39–55

метонимически обозначать единую и неделимую душу. В данном послании Фичино обильно парафразирует диалог Платона «Государство», и сопоставление этих двух произведений показывает, что прилагательное *temperatum* и существительное *temperantia* отсылают к понятию *σωφροσύνη* в тех фрагментах диалога, где говорится о надлежащем соотношении частей души (*R.* 4, 430d–431b; 441e–442d).⁴¹ Далее в письме Фичино пишет, что будущий философ должен пройти правильный курс обучения наукам и умениям, то есть быть наставленным другим философом – олицетворением которого выступает сам Платон – в моральной философии. В этом разделе особенно заметно, что Фичино не столько описывает содержание отдельных дисциплин (что должно изучить студенту), сколько характер преобразования будущего философа в результате пройденного этапа. Неудивительно, что в заключении послания перед нами предстает даже не один философ, а целый сонм философских умов или душ, дошедших до созерцания блага самого по себе или же уподобившихся Богу. Ведь то, в чем они были различны – тела и разный чувственный опыт, – более не влияет на них; и напротив, их сродство друг другу подкрепляется единством созерцаемого предмета: Бога или высшего блага. Тем самым образ жизни реализовавшего свое предназначение философа (еще до окончательного отделения ума от тела) оказывается не просто «восхождением от всего преходящего, возникающего и уничтожающегося, к тому, что воистину есть и всегда пребывает в постоянстве», но и непрерывным процессом актуализации врожденной природы. Подлинный философ не может от него уклониться, ведь это попросту лишено смысла, подобно тому как при «воспитании» философа нельзя нарушить порядок и перейти к диалектике, минуя математику. Таким образом, в сфере морально-педагогической обнаруживает свое неотвратимое действие логика «природного» закона: одна и та же «природа» философа определяет и специфику его повседневных занятий, и телесное устройство.

В этом свете становится более понятным, в каком смысле Фичино в *Consilio* (2r; р. 160) предлагает сопротивляться вредоносному воздействию ядовитого воздуха «изнутри». Ранее мы указывали, что «чистота» связывалась Фичино с отрешением от грубой материи и приближением философа к умопостигаемой сфере посредством созерцания. В *Noct. Att.* 2.1.14–21(4–5)

⁴¹ В трактате Фичино «Платоновская теологии о бессмертии душ» (*Theol. plat.* VIII. 3. 3), со ссылкой на Платона (*R.* 4, 429a–435c) дается определение трех моральных добродетелей (*iustitia*, *fortitudo*, *temperantia*), и о последней говорится, что она «отвращает от сладострастного вожделения», то есть опять же обеспечивает верховенство разумной части души.

Авл Геллий пишет, что Сократ «часто стоял неподвижно весь день и ночь от восхода до восхода солнца, не смыкая глаз, без движения, на одном и том же месте, обратив лицо и взор в одну точку, погрузившись в размышления, так, словно его разум и дух в это время неким образом отходили от тела (*secessu mentis atque animi facto a corpore*)». ⁴² Схожий образ отрешения ума философа от тела и телесного ради соединения с бестелесной истиной мы встречаем в целом ряде произведений Фичино: *De vita* I.4.37–48, *Theol. plat.* XIII.2.6–38. ⁴³ В послании «О платоническом понимании природы философа, его воспитания и образа жизни» флорентиец пишет: «Когда же ум (*mens*), освобожденный так, как описано выше, от волнения [телесных] влечений, начнет отрешаться от тела, тогда будущему философу надлежит обратиться к математическим наукам». ⁴⁴ Это еще не окончательное отделение духа от тела, а именно превосхождение высшей частью души иноприродной ей и онтологически более «низкой» телесности; понимать написанное в морально-метафорическом смысле мешает именно перспектива окончательного и вполне естественного отделения философских «умов» от тел, описанная в конце произведения.

В том же послании Фичино актуализирует этимологию слов *magnanimus* и *magnanimitas* с целью указать на обращенность подлинного философа к высокому как на его конститутивную характеристику. Буквально понятое «величие духа» у флорентийца отсылает к семантике *magnus* как физической или пространственной характеристики (большой, сильный, высокий). Свойственный философу от рождения «великий дух» в качестве высшей части души не вполне ограничен человеческим телом, что и предопределяет «успех» человека в достижении философского образа жизни. Таким образом, отделять ум от тела – это не экстраординарное событие, а то, к чему философ предрасположен от самого рождения. Более того, Фичино устанавливает симпатическое соответствие между Духом мира и духом, свойственным человеку, который образуется из его гуморов, то есть обладает матери-

⁴² Отметим, что данное биографическое свидетельство (со свойственной этому дискурсу убедительностью) о Сократе Геллий фиксирует во второй половине II в., а Порфирий напишет об экстатических восхождениях Плотина и своем собственном к бестелесному и умопостигаемому только примерно через сто лет, см. *Plot.* 23.7–17.

⁴³ См. Гурьянов 2015, 169–171. Ср. *Plat. Ti.* 90b–d: человек, упражняющий разумную способность души, обладает «бессмертием в такой полноте, в какой его может вместить человеческая природа», а разумный вид души надлежит мыслить как демона, который «обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу» (пер. С.С. Аверинцева).

⁴⁴ Гурьянов 2019b, 260, 267.

альностью и участвует в метаболических процессах человеческого тела. Дух, свойственный человеку, устремляется к Духу мира, что и позволяет первому отделиться от тела. В *De vita* III.3.24–33 он смотрит на это соответствие из космической, а не человеческой перспективы, что, однако, не мешает увидеть те аналогические основания, на которых в *Consilio* строятся его медицинские рассуждения:

Но вернемся же к духу мира (*mundi spiritum*), посредством которого мир порождает все вещи (поскольку всякое сущее творит посредством своего собственного духа) и который мы можем называть небом или пятой сущностью. Сей дух обыкновенно таков в теле мира, каков наш – в нашем, но здесь я прежде оговорюсь, что душа мира (*anima mundi*) не получает его из четырех элементов словно бы из своих гуморов, подобно нашей душе, получающей таким образом наш дух; напротив, душа мира порождает дух мира непосредственно (говоря платоновски или по-плотиновски) от своей плодотворной силы (*ex virtute sua genitalli*), как бы переполняясь ею, и одновременно она творит звезды, непрерывно порождает с помощью духа мира четыре элемента, как если бы все вещи пребывали в силе (*virtute*) этого духа. Он есть наитончайшее тело (*corpus tenuissimum*), как бы и не тело, а уже душа (*anima*), и равно как бы не душа, но уже почти тело.

Выше мы уже упоминали наблюдение Т. Катиниса, что в представлении о неподверженности заболеваниям философа, восходящего в созерцании к наивысшему, есть отголосок натурфилософского учения Аристотеля об эфире: в *Cael.* 269b–270b говорится, что он не подвержен изменениям и «порче».⁴⁵ Для Фичино моральный и натурфилософский языки были взаимопроницаемы, поэтому «стойкости» и «неизменности» как характеристикам образа жизни философа он легко находит «физический» коррелят в виде эфира, существование которого подтверждено авторитетом Стагирита. В иерархии элементов мироздания эфир является не только наилучшим (в силу неподверженности «порче»), но и наивысшим, веществом звезд, что позволяло Фичино отождествлять «квинтэссенцию» (*quinta essentia*) с Духом Мира – первым порождением Мировой Души – который пронизывает и животворит все мироздание.⁴⁶ Перенести эти представления в медицинский контекст Фичино помогало другое натурфилософское учение Аристотеля о

⁴⁵ Katinis 2010, 80–81.

⁴⁶ Об этом отождествлении см. Hirai 2001, 271–276. Ср. с *Enn.* V.1.2.17–40, где Плотин пишет о небесах (*οὐρανός*) в смысле «бессмертной» надлунной сферы и первого порождения Мировой души. Герменевтическая стратегия Фичино состояла в том, чтобы всячески показывать, что под «небесами», «квинтэссенцией» и «Духом Мира» все авторитетные для него мыслители имели в виду одну и ту же сущность.

сосредоточенном в сердце и оттуда распространяющемся по телу «врожденном духе» (σύνφυτον πνεῦμα).⁴⁷ Собственно, в GA 736b37–737a1 в контексте обсуждения эмбриологических вопросов утверждается, что этот дух подобен веществу звезд, т.е. эфиру, а в GA 744a30 говорится, что у человека в сердце находится «наичистейшая теплота» (θερμότης καθαρωτάτην). Понимание духа-пневмы как того, что, с одной стороны, является врожденным человеку, а с другой – имеет эфирную природу или предельно родственную ей, могло быть дополнительно подтверждено в глазах Фичино при некотором герменевтическом усилии произведениями Галена, Плотина и Прокла, хотя прямо такое учение в них не формулируется.⁴⁸

Итак, интерпретирую учения своих предшественников так, как если бы они принадлежали единой традиции и были во всем согласны, Фичино в *De vita* I.2.10–13 пишет, что дух для философов-платоников является тем «орудием, с помощью которого они могут измерить и понять весь мир (mundum univsum)». ⁴⁹ Отношение этой тончайшей материальной сущности к душе философа (сосредоточенной в ее разумной части, подчинившей себе все прочие) аналогично отношению Духа Мира к Душе Мира. Разумная часть души у философа может главенствовать над яростной и вожделеющей таким образом, что между ними не будет противоречия и разнонаправленных стремлений (то есть душа будет в строгом смысле единой). Умеренность же (*sobrietà*) и сдержанность (*continentia*) как характеристики философского образа жизни Сократа вполне свидетельствуют о подобной душевной конституции; телесное же сообразуется с главенствующим над ним душевным, перенимая свойство сопротивляться воздействию извне, «порче». Хотя вызывающий болезнь яд проникает в тело вместе с дыханием и через поры, он

⁴⁷ Выражение σύνφυτον πνεῦμα неоднократно встречается у Аристотеля, например, *MA* 703a10–14, *PA* 659b16–19. Учение о врожденном духе как активно участвующем в формировании плода начале жизни и движения, передающемся живому существу от отца (если имеет место половое размножение), развивалось во многих натурфилософских трудах Стагирита. При этом всегда подчеркивалась роль сердца как вместилища этого начала, например, *GA* 735a16–26, 740a3–23, 741b–743a4, 743b25–30. Кроме того, словоупотребление во многих из указанных фрагментов обращает внимание на то, что дух-пневма в теле человека выполняет роль орудия, инструмента (прямым текстом в *GA* 789b9–10).

⁴⁸ См., например, *Gal. De plac. Hipp. et Plat.* 643,5, *Plot. Enn.* 2.2.2.21–22, 4,3.17.8–12, *Procl. In Ti.* 3. 236.31–238.26.

⁴⁹ Гурьянов 2015, 164.

не затрагивает жизнедающее начало философа, ту «природу», что от рождения и предопределяет его к философскому образу жизни.⁵⁰

Надлежащее устройство души философа, то есть подчинение всех ее частей соприродному бестелесной истине уму, а всех телесных процессов – душе оказывается наилучшим способом сделать человека невосприимчивым к заражению во время эпидемий. Однако даже при природной предрасположенности достигается такое устройство не одним лишь человеческим усердием, так как правильное философское созерцание – это космический процесс: в этот момент человек находится под благотворным астральным влиянием планет или же благих «демонов». Рассуждение Фичино в *De vita* III.23.100–115 вполне можно понять таким образом, что даже присутствие во время эпидемий рядом с подлинными философами, каким, безусловно, был Сократ, оказывает самое благотворное воздействие на окружающих. В этом нет ничего удивительного, если вспомнить, что основополагающей причиной чумы, согласно флорентийцу, являются неблагоприятные небесные конstellации, а философ-платоник, усиленно предающийся созерцанию, способен стяжать с небес нивелирующие их эффект благие влияния. Добавим к этому, что в трактате «О жизни» Фичино связывает радость с астральными воздействиями Венеры, оказывающими самое положительное влияние на здоровье ученых, то есть философов-платоников.⁵¹ Тем самым радостный образ жизни Сократа (и призыв к читателю ему следовать) следует мыслить не в морально-психологическом, а в натурфилософском контексте: это вид естественной магии, теоретической основой для которой служит неоплатоническое учение о симпатических связях, пронизывающих все уровни мироздания. В привлечении астральных влияний Венеры нет ничего нечестивого, никакого грубого вмешательства в ход вещей, поскольку осуществляется оно благодаря философским занятиям. К ним же Сократ, как следует из многочисленных рассуждений Фичино, был предрасположен естественным образом, «по природе». Поэтому занятие философией – если только философия понимается человеком согласно Платону – во время эпидемий является не просто фор-

⁵⁰ Ср. *Consilio* IV; р. 160: «Если жизненный дух слабее, чем ядовитые испарения, то дух его избегает как своей противоположности, если же жизненный дух сильнее – то он отталкивает их от себя».

⁵¹ *De vita* I.1.9–13: «Является и благодатная Венера – мать Граций, которая своими животворящими и несущими радость лучами так все усовершенствует и украшает, что всякая вещь, по указке Меркурия взысканная и в Фебовом свете явленная, озаряясь чудотворной и целительной красотой Венеры, неизменно радуется нас и нам споспешествует» (Гурьянов 2015, 161).

мой досуга или частным делом человека, но формой заботы об общественном здоровье.

Таким образом, рассуждения Фичино об устройстве человеческого тела и телесных процессах вполне вписываются в медицинский дискурс эпохи при учете того, что последний представляет собой сложно и неравномерно упорядоченный ландшафт знания. В нем существовала не только теория, объясняющая появление и распространение эпидемий, но и набор не потерявших по сей день медико-практических рекомендаций: избегать пораженных болезнью местностей, людей и даже животных, контактировавших с болезнью. Благодаря оригинальному истолкованию платонической традиции (вобравшей в себя и Галена, и Аристотеля) Фичино привносит в медицинский дискурс эпохи новаторское представление, что ученые занятия, под которыми понимается упражнение в платонической философии, способны защитить человека и окружающих его людей от заражений во время эпидемии или же существенно облегчить течение заболевания. Призыв флорентийца во время эпидемии уподобиться подлинным философам (например, Сократу) и сохранять радостное расположение духа, а также быть умеренным и сдержанным следует читать в натурфилософском, а не в морально-психологическом контексте. Следствием этой теории должно было стать не столько изменение традиционных методов противодействия эпидемиям (скорее, подкрепленных наблюдениями флорентийца), сколько переосмысление места философии в обществе и достоинства философского образа жизни в пору, когда свирепствует болезнь.

ПРИЛОЖЕНИЕ

СОВЕТ, КАК ПРОТИВОСТОЯТЬ ЧУМЕ⁵²

[Предисловие]

Любовь к моему отечеству побуждает меня написать какое-нибудь произведение в жанре совета (*consiglio*) о том, как противостоять чуме. И дабы каждый тосканец знал, какова она, и мог бы с его помощью врачевать болезнь, я буду опускать слишком изощренные и длинные научные рассуждения и писать буду на тосканском наречии. Достаточно сказать, что, если я буду что-либо одобрять и советовать, хотя ради краткости я буду немногословен, то это уже одобрено ни много ни мало как всеми древними и современными врачами с их авторитетом и с приведением множества доводов, а также подтвер-

⁵² Перевод выполнен по изданию Katinis 2007, 157–162.

ждено опытом многих, в особенности же – нашего отца, выдающегося лекаря маэстро Фичино, который вылечил большую часть [поступивших к нему] больных. Помолимся же Богу, дарующему жизнь, открывателю истинных и целительных способов лечения, чтобы он открыл нам подходящие средства от чумы и сохранил бы нам свой жизненный дар, к Его хвале и славе.

Глава I. Что такое чума?

Чума – это ядовитое испарение (*vapore velonoso*), зародившееся в воздухе и враждебное жизненному духу (*spirito vitale*); враждебное, говорю, не в силу качества [какого-либо образующего его] элемента, а по особенному свойству; подобным образом дружественной жизненному духу субстанцией является терьяк (*la tiriaca*), каковой дружественен, не потому что он сам – горячий или холодный, сухой или влажный, а потому что во всем его составе наличествует форма, устроенная согласно пропорции формы жизненного духа. Так что это чумное испарение не в силу теплоты, холодности, сухости и влажности враждебно, но потому что его пропорция как бы в точности противоположна пропорции, из которой состоит жизненный дух сердца.⁵³ И как в земле постоянно рождаются яды, так иногда этот ядовитый пар – в воздухе, но он не такой вредоносный (*potente*), как яды, потому что более разреженный. Он не может оставаться в чистом воздухе, потому что такой чистый воздух подобен (*conforme*) духу, и как огонь в силу своих природных свойств (*per sua potentia*) не приемлет смешения (*mixtione*), а именно при смешивания (*mescolanza*) другой природы, однако же и сам не загнивает, так и чистый воздух, не имея смешения, не подвержен гниению. Также вышеназванное ядовитое испарение не въедается в человеческое тело, если там отсутствуют жидкости (*humori*), восприимчивые к лихорадке, каковые суть жидкости, расположенные к гниению и воспалению. Если жизненный дух слабее, чем ядовитое испарение, то дух его избегает как своей противоположности; если же жизненный дух сильнее, то он отталкивает его от себя. И все же надлежит очищать (*correggiare*) воздух, очищать (*purgare*) жидкости тела (*gli humori*) и укреплять сердце. Заметь, что для того, чтобы правильно понять, когда я говорю, что это испарение ядовито, тебе не следует верить,

⁵³ Ср. Arist. *MA* 703a10–14, *GA* 740a3–23, 741b–743a4, 743b25–30. Характерно замечание Аристотеля, что из сердца, являющегося вместилищем духа, жизнь уходит последней (*GA* 741b19–20: ἀπολείπει γὰρ τὸ ζῆν ἐντεῦθεν τελευταῖον). Представление о том, что жизненный дух пребывает в сердце подхватывает и развивает средневековая медицина, см. Jascuart 1993. Однако общепризнано, что с натурфилософией Стагирита Фичино был знаком и по первоисточникам, см. Katinis 2010.

что это яд собственно по причине своей формы и всей своей природы, потому что все люди тогда бы заболели, но у него есть свойство быстро становиться ядом, и становится оно ядом именно тогда, когда в человеческом теле из-за него в определенной степени гниют и перегреваются жидкости. И это происходит обычно на третий день [после заражения], а иногда и раньше преимущественно у тех, у кого слишком много избыточных жидкостей (*humori*), в особенности крови и желчи. Когда же испарение становится ядовитым, тогда оно принимает природу извести или мышьяка и в результате начинает гнить, разъедать, сжигать внутри и снаружи. Однако нужно всегда сопротивляться этим трем действиям и особенно изнутри.

Глава II. Откуда рождается чума и где свирепствует (*regna*)

Это ядовитое испарение зарождается в воздухе; во время больших эпидемий чумы (*pestilentie*) по причине неблагоприятных констелляций и в наибольшей степени от соединения Марса с Сатурном в человеческих знаках и из-за затмений светил, и такова причина теперешней чумы (*peste*) 1478 и 1479 годов, и в наибольшей степени она поражает людей и места, у которых несчастливый асцендент по причине этих самых констелляций. Но во время эпидемий более локальных этот яд рождается от ветров, от зловредных испарений, от озер и болот и от землетрясений. И от какой бы причины это ядовитое испарение ни происходило, чума свирепствует, главным образом, там, где воздух тяжелый, болотистый, туманный и зловонный; когда же она распространяется в более тонком (*sottile*) воздухе, то проникает внутрь и убивает быстрее. Но в первую очередь и более часто и долго она свирепствует там, где воздух тяжелый, горячий, влажный и зловонный. Некоторые врачи говорят, что чумное гниение сперва начинается в тонком воздухе, но дольше продолжается в воздухе тяжелом; однако я не знаю, как одобрить первую часть этого суждения, принимая во внимание, что опыт нам демонстрирует противоположное и, кроме того, разум нам говорит, что не может начать гнить чистый элемент, а лишь претерпевший смешение, и чем меньше смешения – как в случае с тонким воздухом – тем меньше он подвержен гниению. И однако же воздух никогда не принимает в себя гниения, кроме тех случаев, когда продолжается и усиливается чумотворное влияние звезд. Тяжелые и туманные виды воздуха легко загнивают, как происходит с тяжелой (*grossa*), претерпевшей смешения и стоячей водой. Раймунд⁵⁴ выдвигает такое положение: когда чума (*peste*) начинает распространяться

⁵⁴ Испанский врач XIII–XIV вв., ученик знаменитого Арнольда из Виллановы, как явствует из ремарки Фичино, см. *Consilio* 14v; p. 173.

снизу, она стремится в воздух более высокий и тонкий, но когда зараза зарождается в верхних областях, она стремится в течение первых двух месяцев к воздуху низкому, тяжелому, холодному и влажному, при том что этот воздух обычно не является зараженным. Следующие два месяца зараза находится в средней области, а потом поднимается к воздуху сухому, холодному и тонкому, всегда унося с собой воздух горячий, влажный и туманный, в котором люди таковы, каковы рыбы в мутной воде. Так что знай, что чумной воздух для людей таков же, какова илистая вода для рыб. Но то, что является ядом для людей, вовсе не обязательно яд для других живых существ в силу различия их небесных знаков и природных видов. И потому я не знаю, что сказать относительно мнения тех, которые говорят, что, когда чумной яд начинает распространяться из воздуха, птицы, привыкшие летать высоко, начинают летать низко и обитают на равнинах. Когда же он де начинает распространяться от земли, тогда дождевые черви и змеи выходят из ее лоно и птицы, которые обыкновенно летают и обитают в нижних областях, начинают летать высоко и жить на возвышенностях. И они прибавляют к тому, что иногда животные бегут из верхних областей в нижние, а потом возвращаются наверх, и это случается, когда яд сначала распространялся в воздухе, но потом начал по земле. И поэтому народ говорит, что коршуны (*nibbi*) избегают чумного воздуха и там, где обитают коршуны, не бывает отравленного воздуха. Мы слышали много раз, что этот яд передается от людей свиньям; это вполне может быть в силу некоего подобия их, я не скажу духов, но телес. Два раза в эти дни [эпидемии] кот и собака переносили болезнь из дома в дом, но сами эти животные не заболели. И не удивляйся, что иногда животное или человек принимает в себя вышеназванное испарение и не заражается от него, но заражает других, ведь и железо, раскаленное добела,⁵⁵ воспламеняет и сжигает дотла паклю и солому, а они его – нет. И это происходит в силу предрасположенности субъекта, который воспринимает воздействие, на чем и основывается большая часть результата воздействия (*effecto*), согласно Аристотелю, Галену и Авиценне. Так случилось и в эти дни [эпидемии] на нашей вилле, когда мальчик двух лет на протяжении целого дня находился возле больного семи лет и много раз ел кусочки пищи, ранее пережеванные тем вторым; и он от него не заразился, но передал заразу другим, которые оставались далеко от больного. Не верь же, когда говорят: я, вероятно, вообще не предрасположен к восприятию [заразы]. Держи в уме следующее правило природы (*regola physica*): когда материя сильно предрасположена к восприятию воздействия, передающий его по-

⁵⁵ Перевод выражения «*il ferro candito*» – интерпретирующий.

средник (*causione agente*) из-за слабости последней действует сразу; подобно тому, как искра воспламеняет паклю и серу. И напротив, наимогущественная причина воздействует на материю, даже если последняя, как кажется, к этому не предрасположена. Ведь хотя серная спичка задается пламенем быстрее, чем полено, а дрова мелкие и сухие – быстрее других, все же пылающая печь ни много ни мало сразу же воспламеняет даже большие и свежесрубленные дровины, потому что высочайшая мощь (*somma potentia*) передающего посредника сразу приуготовляет к восприятию воздействия и быстро формирует его. И как много раз было показано, чумное испарение из-за силы вызывающих его причин является наисильнейшим по своему воздействию, и ты даже не можешь представить, насколько сильным. Так что еще раз, кто не предрасположен [к заражению] в одно время, окажется предрасположен в другое.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Гурьянов, И.Г., пер. (2015) «Марсилио Фичино. *О жизни* 1.1–7», *Платоновские исследования* 3.2, 147–197.
- Гурьянов, И.Г. (2019a) «Античные и средневековые теории сперматогенеза в философии Марсилио Фичино», *Платоновские исследования* 10.1, 134–157.
- Гурьянов, И.Г. (2019b) «Пространственный аспект метафизики платонизма и «величие духа» в философии Фичино», *Платоновские исследования* 11.2, 245–275.
- Иванова, Ю.В., Соколов, П.В. (2011) *Кроме Декарта: размышления о методе в интеллектуальной культуре Европы раннего Нового времени. Гуманитарные дисциплины*. Москва: Квадрига.
- Кудрявцев, О.Ф. (2018²) *Флорентийская Платоновская Академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии*. Москва: ЛУМ.
- Тыжов, А.Я., ред. (2007) *Авл Геллий. Антические ночи. Книги I–X*. Санкт-Петербург: ИЦ «Гуманитарная Академия».

REFERENCES

- Alfani, G., Murphy, T.E. (2017) "Plague and Lethal Epidemics in the Pre-Industrial World," *The Journal of Economic History* 77.1, 314–343.
- Allen, M.J.B., eds. (1979) *Ficino M. Philebus Commentary*. Los Angeles, Berkeley: University of California Press.
- Byrne, J.P. (2004) *The Black Death*. Westport (CT); London: Greenwood Press.
- Cohn, S.K. (2010) *Cultures of plague: medical thinking at the end of the Renaissance*. New York: Oxford University Press.
- Copenhaver, B.P. (2009) "Ten Arguments in Search of a Philosopher: Averroes and Aquinas in Ficino's *Platonic Theology*," *Vivarium* 47.4, 444–479.

- Cunningham, A. (1992) "Transforming Plague: The Laboratory and the Identification of Infectious Disease," A. Cunningham, P. Williams, eds. *The Laboratory Revolution in Medicine*. Cambridge: Cambridge University Press, 209–244
- Flemming, R. (2019) *Galen's Treatise Περὶ Ἀλυπίας (De indolentia) in Context*. Leiden: Brill.
- Green, M.H. (2014) "Taking 'Pandemic' Seriously: Making the Black Death Global," *The Medieval Globe* 1, 27–61.
- Hankinson, R.J. (2003) "Causation in Galen," J. Barnes, J. Jouanna, eds. *Galen et la philosophie*. Genève: Librairie Droz, 31–72.
- Hirai, H. (2001) "Concepts of Seeds and Nature in the Work of Marsilio Ficino," M.J.B. Allen, V. Rees, M. Davies, eds. *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 257–284.
- Jacquart, D. (1993) "La scolastica medica," M.D. Grmek, ed. *Storia del pensiero medico occidentale. Vol. 1: Antichità e medioevo*. Rome: Editori Laterza, 261–322.
- Kaske, C.V., Clark, J.R., eds. (1989) *Marsilio Ficino. Three Books on Life*. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes. Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton.
- Katinis, T. (2007) *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino: il Consilio contro la pestilenza*. Roma: Edizione di Storia e Letteratura.
- Katinis, T. (2010) "A Humanist Confronts the Plague: Ficino's *Consilio contro la Pestilentia*," *Modern Language Notes* 125, 72–83.
- Kristeller, P.O. (1961) *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanistic Strains*. New York: Harper & Brothers.
- Martínez, J. (2017) "Political Consequences of the Plague of Athens," *Graeco-Latina Brunensia* 22.1, 135–146.
- Morrison, A.S., Kirshner, J., Molho A. (1985) "Epidemics in Renaissance Florence," *American Journal of Public Health* 75, 528–535.
- Muccillo, M. (1994) "Falcucci, Niccolò," *Dizionario biografico degli Italiani* 44, 401–404.
- Nutton, V. (1983) "The seeds of disease: An explanation of contagion and infection from the Greeks to the Renaissance," *Medical History* 27.1, 1–34.
- Totelin, L.M.V. (2004) "Mithradates' Antidote: A Pharmacological Ghost," *Early Science and Medicine* 9.1, 1–19.
- Vredeveld, H. (1998) "*Hippocrates coitum comitiali morbo similem iudicavit*: a Note on Marsilio Ficino, *De vita*, I, 7," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 60.3, 741.
- Zuccolin, G. (2010) "Medici a corte e formazione del signore," M. Ferrari, ed. *Costumi educativi nelle corti europee, XIV–XVIII secolo*. Pavia: Pavia University Press, 77–102.
- Zuccolin, G. (2012) "The *Speculum phisionomie* by Michele Savonarola," A. Musco, S. D'agostino et al., eds. *Universality of Reason. Plurality of Philosophies in the Middle Ages*. Vol. II.2. Palermo: FOTOGRAF, 873–886.

In Russian:

- Guryanov, I.G., tr. (2015) «Marsilio Ficino. *De Vita* I.1–7», *Platonic Investigations* 3.2, 147–197.

- Guryanov, I.G. (2019a) «Ancient and Medieval Theories of Spermatogenesis in Ficino's Philosophy», *Platonic Investigations* 10.1, 134–157.
- Guryanov, I.G. (2019b) «The Spatial Aspect of Platonic Metaphysics and the 'Greatness of Mind' in Ficino's Philosophy», *Platonic Investigations* 11.2, 245–275.
- Ivanova, J., Sokolov, P. (2011) *Krome Dekarta: razmyshleniya o metode v intellektual'noi kul'ture Evropy rannego Novogo vremeni. Gumanitarnye discipliny* [*Besides Descartes: Thinking of Method in European Intellectual Culture of Early Modern Period*]. Moscow: Kvadriga.
- Kudryavtsev, O.F. (2018²) *Florentiyskaya Platonovskaya Akademiya. Ocherk istorii dukhovnoy zhizni renessansnoy Italii* [*Platonic Academy of Florence. An Essay on the Intellectual History of Renaissance Italy*]. Moscow: LOOM.

К ИСТОРИИ АНТИЧНОГО КЛАССИЦИЗМА

И. Д. КОЛЕСНИКОВ

Саратовская государственная юридическая академия
kolesnikovid@mail.ru

ILYA KOLESNIKOV

Saratov State Law Academy

NOTES ON THE HISTORY OF ANCIENT CLASSICISM

ABSTRACT. The article discusses the genesis of classicism in the Antiquity. At first, we give a brief retrospective review of the concept of “classic” until to the Renaissance, then the emergence on this concept in Aulus Gellius and Cicero. Further, we present a retrospective history of the classical tendency on the example of the disputes between Asians and Atticists, neoterics and lovers of old poetry, and in the ancient attitude towards the plastic arts. Hereafter the article focuses on the Hellenistic poets and philologists and, finally, we trace the origin of the classical tendency in the classical age – particularly, the creation of lists of «selected writers», the development of artistic canons and the relationship between classicism in arts and the pursuit of the old and «good» mores.

KEYWORDS: ancient classicism, atticism, asianism, neoterics, Alexandrian philology, canon, Renaissance.

Справедливо мнение, что в античность не следует приносить того, чего в ней не было, но несправедливо замалчивать некоторые явления только из-за того, что они напоминают новоевропейскую историю. В строгом смысле никто из древних не называл себя представителем «классицизма», но это не значит, что классическая тенденция отсутствовала вовсе. Прежде чем обратиться к античному примеру, не будет лишним дать краткий ретроспективный обзор истории этого понятия.

История понятия «классический»

«Классическим» сейчас можно назвать практически всё: есть «классическая физика», есть и «немецкая классическая философия», а понятия «классиче-

ской музыки» и «классической литературы» включают произведения, мало с классицизмом связанные. В XX веке «классическое» перестало быть синонимом «образцового» и «избранного», его начали связывать со «скучностью» и даже «банальностью», а эпитет «классическое» в отношении философии или искусства утратил характер похвалы. Настолько привычное сейчас понятие начинает стремительно распространяться в конце XVIII века, когда им всё увереннее пользуются Гёте, Шиллер и младший Шлегель, несколькими десятилетиями ранее его используют Лессинг и Гердер. В большинстве случаев оно относится к греко-римской древности, которая является, собственно, «классической древностью».

Словом «классический» пользовались и ранее. О «классических авторах» говорит Генрих Шютц в *Духовной хоровой музыке* (1648), о «классическом поэте» Бальтасар Грасиан в *Остроумии* (1642); столетием ранее Тома Себилле во *Французском поэтическом искусстве* (1548) пишет о «классических поэтах» (термин впервые использован в национальном языке), а Хайнрих Глареанус в латинском трактате *Двенадцатиструнный* (1547) сообщает о «классических композиторах» и «классических сочинителях». Далее развивается спор за первенство:

1519. С XIX века считалось, что впервые в новоевропейской истории это слово использовал Меланхтон в отношении Плутарха¹;

1512. Рудольф Пфайффер полагал, что самое раннее использование понятия «классический» находится в письмах Беатуса Ренануса, сподвижника Эразма Роттердамского²;

1509. Но выражение «classici scriptores» использует и Матиас Шюрер в одном из первых изданий *Adagia* Эразма³;

1508. Петер Шмидт нашёл «autores classicos» у Гийома Бюде⁴;

1500. Сильвия Риццо обнаружила ещё более ранние свидетельства у Филиппо Бериальдо Старшего: в *Комментариях к Апулею* он упоминает «scriptores classici»;

1496. Та же фигура использована и в *Комментариях к Тускуланским беседам*.⁵

Первенство перешло от круга Эразма к итальянским гуманистам. Неясно, перенял ли эту фигуру северный гуманизм от итальянского, или же она бы-

¹ Citroni 2007, 200.

² Pfeiffer 1974, 84.

³ Desiderius Erasmus Roterodamus 1969–2019, II/9, 9.

⁴ Schmidt 2000, 53–59.

⁵ Rizzo 1986, 389.

ла восстановлена независимо от него, но это уже выходит за пределы настоящего исследования. Представителям итальянского кватроченто этот термин ещё не был знаком, они говорили «antico»; Петрарка ничего не знал о «классической древности», зато отчётливо ощущал отличие «historiae antiquae» от «historiae novae».

Возникновение понятия «классический» восходит ко II веку, когда им воспользовался Авл Геллий:

Поэтому теперь отправляйтесь и, когда выдастся у вас досуг, постарайтесь узнать, говорил ли “quadriga” и “harenae” по крайней мере хоть кто-нибудь из древней когорты ораторов или же поэтов, то есть, какой-нибудь классический и образцовый писатель, а не заурядный (id est classicus adsiduusque aliquis scriptor, non proletarius).⁶

Геллий применяет аналогию из гражданского права. В другом месте он говорит, что раньше слово «classicus» означало принадлежность к первому классу (ценз в сто двадцать пять тысяч сестерциев)⁷, остальные были «infra classem»; упоминает он также и об оппозиции «assiduus» и «proletarius»: первые были богатыми, вторые выносили на ценз не более тысячи пятисот ассов.⁸

Эрнст Роберт Курциус задался справедливым вопросом, что бы делала эстетика, дабы объединить Рафаэля, Моцарта и Гёте, если бы не Геллий?⁹ Но и он не первый, кто применил к изящной словесности аналогию из гражданского права, в обратном отношении этой метафорой пользуется Цицерон, когда сопоставляет учение Демокрита с Хрисиппом и Клеанфом и приходит к выводу, что последних можно отнести к «пятому классу».¹⁰ Неизвестно, намекал ли Геллий на Цицерона (в *Аттических ночах* нет ни одного указания на *Академику*), но это и не столь важно. В любом случае, Цицерон и Геллий используют слово «класс» в метафорическом ключе, распространяя его на философию и словесность. Оставляя в стороне слово «classicus», следует указать на ещё один случай применения к риторике аналогии из права: «proletarius» относится к речи в *Хвастливом воине* Плавта.¹¹

⁶ Gell. Noct. Att. XIX, 8, 15.

⁷ Gell. Noct. Att. VI, 13.

⁸ Gell. Noct. Att. XVI, 10.

⁹ Curtius 1993, 256.

¹⁰ Cic. Acad. II, 73.

¹¹ Plaut. Mil., 752.

Аттицизм и азианизм

На этом следы понятия классики теряются, но не теряются следы классических устремлений. В I в. до н. э. в риторике разгорелся спор между аттицистами и азианистами, сторонниками Аполлодора из Пергама и Теодора из Гадары.¹² Первые предпочитали простой стиль Лисия и Гиперида, они тщательно следили за выбором слов, ограничиваясь лексиконом «десяти ораторов» и Платона с Фукидидом. Почему аттицизм стал распространяться в греческой словесности, достаточно ясно, это было подражание «классике» пятого-четвёртого столетий, популярность же аттицизма у римлян неочевидна; да и самой «классики» у римлян тогда ещё не было, перечни образцовых авторов только начали формироваться, и касалось это больше поэтов, чем ораторов. В *Бруте* история римского красноречия представлена в виде развития и совершенствования (список образцов появится позже, где сам Цицерон будет «принцепсом латинского красноречия»¹³). В споре об аттицизме и азианизме Цицерон занял умеренную позицию: если аттическая речь означает приятную, естественную и противную всякой безвкусице, то устремления аттицистов похвальны, если же это речь тощая и высохшая, порочны. Речи вредит как излишняя новизна (тогда она противоестественная), так и архаичность (тогда она «фукидидовская»)¹⁴. Цицерон говорит о согражданах, что большое невежество восхищаться древностью греков и аттической утончённостью, и при этом не замечать её у Катона; если они хотят быть Гиперидами и Лисиями, это похвально, но почему не Катонами?¹⁵

На аттицизм нападали и греческие авторы, лучший пример тому – Лукиан. В *Учителе красноречия* он «советует» запастись парой десятков аттических выражений, чтобы вставлять их по делу и не по делу¹⁶; в *Лексифане* упоминает связь сверхаттических устремлений с грубыми ошибками и архаизмами¹⁷; в *О том, как следует писать историю* «рекомендует» мешать аттические слова с италийскими¹⁸; в *Демонакте* киник в присутствии како-

¹² Quint. Inst. III, 17.

¹³ Quint. Inst. VI, 3, 2. В следующем веке история риторики воспринималась иначе: Квинтилиан рассказывал Плинию Младшему о Домиции Афре, который полагал, что красноречие погибло, когда оно ещё только начинало гибнуть (Plin. Ep. II, 14). Такая оценка засвидетельствована и Тацитом (Tac. Dial., 1, 19, 26; Idem. Ann. II, 83).

¹⁴ Cic. Brut., 82–83.

¹⁵ Cic. Brut., 67–68.

¹⁶ Luc. Rh. pr., 16, 18.

¹⁷ Luc. Lex., 25.

¹⁸ Luc. Hist. conscr., 15.

го-то рьяного аттициста заметил, что спрашивает его сейчас, а тот отвечает как при Агамемноне (Лукиану важно предупредить это сообщением, что речь Демонакта обладала аттической утонченностью).¹⁹ Самого Лукиана оскорбляет, когда некий Тимарх обвиняет его в варваризме, и он долго доказывает, что использованное выражение является чисто аттическим. Но критику злоупотреблений мог себе позволить только блестящий знаток аттического диалекта. Аттицизм был осознанным движением, азианцем же никто именовать не желал, этим титулом наделяли тех, чья речь пестрила погрешностями против хорошего вкуса (Петроний списывает порчу римского красноречия на привезённую из Азии «вздутую и непомерную болтливость», слыша которую воображаешь, будто попал в другую часть света²⁰).

Дионисий Галикарнасский не сомневается в том, что древние писали превосходно, поздние хуже, а новейшие сочинители и вовсе лишены какого бы то ни было изящества, а потому их сочинения никто не в силах дочитать до конца (далее автор даёт перечень этих самых сочинителей во главе с Гегесием, отцом азианизма, которого он не любит особенно).²¹ Во вступлении к трактату *О древних ораторах* Дионисий изображает историю трёх эпох риторики, в чём Томас Хидбер, обратившись к терминологии Томаса Гайцера, усматривает предвосхищение трёхступенчатой ренессансной концепции «былое величие – упадок – современность как пора для возрождения былого величия». ²² Главным условием развития красноречия Дионисий считал политическое положение; впоследствии эту идею восприняли представители «второй софистики», которые переняли не только аттический диалект (азианского у них было не меньше²³), но и политическое самосознание «первой» софистики. Предполагалось, что речь по-прежнему обладает полнотой власти, что надо по-прежнему взывать к примерам былого величия (у сторонников хорошего вкуса это станет поводом для насмешки, речь будет прямо-таки пестрить упоминаниями Марафона и Саламина).

Спор старых и новых

Поколением раньше борьба за литературные образцы разгорелась в области римской поэзии, это был так называемый спор о «неотериках» (приме-

¹⁹ Luc. Demon., 6, 26.

²⁰ Petron. Sat. I, 2.

²¹ Dion. Hal. De comp. IV, 30-31. Его позицию разделяли и другие писатели (Cic. Brut., 286; Strab. XIV, I 41).

²² Hidber 1996, 14.

²³ Rohde 1901, II, 77-79.

чательно, что для обозначения «новейшего» и «современного» этим словом пользовались на протяжении всего средневековья – от Колумбана, называвшего так отцов Церкви, до Эразма, называвшего так Фому Аквинского²⁴). Основные свидетельства из Цицерона: в письме к Аттику он после поэтической пародии прибавляет, что тот может продать этот стих одному из «τῶν νεωτέρων», в *Ораторе* жалуется на то, что «poetae novi» пренебрегают благозвучием, а в *Тускуланских беседах* ещё раз досадует на «cantores Euphorionis», которые не ценят Энния.²⁵ Противники таких новшеств оставались ценителями старины, они упоминались наряду с любителями учёности и всего прекрасного вообще,²⁶ хотя речь могла идти и о любви к старинным обычаям и установлениям.²⁷ Что до голосов в защиту новых, то в *Посланиях* Горация есть известное место, где он задаётся вопросом: когда же поэта можно причислить к «совершенным и древним», а не к «нестоящим и новым»?²⁸ Если после смерти прошло сто лет? А если месяцем или годом меньше? Современному человеку вопрос этот может показаться знакомым и близким, но речь здесь идёт не о «непризнанном гении», который не был так интересен античному человеку (кстати, образ «непризнанного» Еврипида сложился в XIX–XX вв.²⁹). Причём у Горация и Овидия как раз имелась возможность стать предметом школьного изучения ещё при жизни, архаизирующая тенденция, закрепившая список признанных авторов, началась в конце первого столетия.³⁰

Цицерон критикует неотериков из-за подражания Эвфориону и Каллимаху – эллинистическим учёным-поэтам, намеренно усложнявшим стиль в поисках изысканных и вычурных речевых фигур.³¹ Отвернувшись от Энния, римляне обратились не к природе, а к другим поэтам. Неотерики тоже любили древнее, только иное: классицисты в духе Цицерона находили у древних свежесть и поучительность, новые – изысканность и необычные выражения. Неотерики относились к делу поэзии слишком поверхностно: пробудившаяся во времена Цицерона тяга к суровой старине не могла примириться с той игривостью, какую себе позволял Катулл: жизнь поэта

²⁴ Curtius 1993, 257.

²⁵ Cic. Att. VII, 2, 1; Idem. Orat., 161; Idem. Tusc. III, 45.

²⁶ Plut. Adv. Col., 1107e; Ath. Deipn. III, 126e; Theoph. Ad Autol. II, 32.

²⁷ Plut. Quaest. conv., 702d.

²⁸ Hor. Epist. II, 37–38.

²⁹ Duncan 2017, 534–535.

³⁰ Reynolds, Wilson 1991, 25–26.

³¹ Johnson 2007, 176.

должна быть безупречна, но к чему требовать нравственных совершенств от стихов?³²

Спор любителей старого и нового не следует сводить к спору канона и вдохновения (в духе новоевропейской эстетики). Обе стороны вдохновлялись природой, обе стороны вдохновлялись творениями предшественников, обе стороны должны были следовать правилам искусства. Поэтическая одержимость тогда ещё не была романтизирована, Гораций говорит о безумном поэте с насмешкой.³³ Правда, нашёлся и апологет вдохновения – анонимный автор трактата *О возвышенном*, которого утомили «холодные рассудочные правила» и всё «школьное», но и он напоминает, что возвышенное вдохновение нужно ограничивать, иначе выйдет только вялая попытка буйства, такие авторы «упиваются пафосом, словно пьяницы» (даже Платон впадает в словесное вакхическое неистовство³⁴).

Классицизм в пластике

Оценка художественных достоинств пластических творений заимствовала язык у литературной критики, что вполне естественно, поскольку и теория пластических искусств пользовалась терминами риторики (жест, ритм, соразмерность, перспектива); показательны и свидетельства о том, что знаменитые ваятели и художники вдохновлялись стихами Гомера.³⁵

Особенно прижилась аналогия из учения о речевых стилях (его одновременно развивали Анаксимен из Лампсака и Аристотель,³⁶ затем Теофраст, которому обычно приписывают учение о трёх стилях – простом, среднем и возвышенном,³⁷ – затем александрийские и пергамские филологи). Цицерон считает статуи Канаха «застывшими», Каламида – «тяжеловесными», но более искусными, Поликлета – самыми прекрасными; у Зевксиса, Полигнота и Тиманфа, использовавших только четыре краски, достойны похвалы рисунок и чистота линий, а у новых (Аэтиона, Никомаха, Протогена и Апеллеса) «совершенно всё без исключения».³⁸ Деметрий проводит аналогию древних авторов со строгими и простыми изваяниями старины, а новых – с величе-

³² Cat. Carm., XVI.

³³ Hor. Ars poet., 454–455.

³⁴ De subl. II, 2; III, 3, 5; XXXII, 7.

³⁵ Plut. Aem., 28; Polyb. XXX, 10, 6; Ael. Var. Hist. XIV, 37; Max. Tyr. VIII, 5; Val. Max. III, 7 (ext.), 3–4; Anth. Pal. IX, 792.

³⁶ Rhet. ad Alex., 23; Arist. Poet., 1458a.

³⁷ Ueding 1992–2015, 6, 3–4.

³⁸ Cic. Brut., 69–71.

ственными и тщательными творениями Фидия.³⁹ Согласно Квинтилиану, законодатель в живописи Паррасий, в скульптуре Лисипп и Пракситель, ибо они придавали форму наилучшим образом.⁴⁰ Но ни Цицерон, ни Деметрий, ни Квинтилиан не выходят за пределы «греческой классики», «новые» художники не относятся к современности. Неодобрительно о последней отзывается Витрувий, на неё жалуется и Лукиан: мраморным и искусным статуям предпочитают теперь золотые и безвкусные.⁴¹

Дело не в древности, едва возникшее искусство не способно на совершенство⁴²; что же делает поздние творения более привлекательными? – они лучше подражают природе (Квинтилиан упрекает некоего ваятеля в том, что с него начались излишества, ибо он заботился более о сходстве, чем о красоте).⁴³ Неважно, кто древнее, важно, кто ближе к природе и кто лучше ей подражает. О таком отношении свидетельствуют и бесчисленные описательные эпиграммы: «до чего похоже», «как по-настоящему», «и кто из них живой». Подражать нужно не только наилучшим образом, но и наилучшим образцам; ритор Деметрий придерживается мнения живописца Никия о том, что для изображения надлежит отбирать великое и не стоит разминаться на мелкое; так и проза становится величественной от обращения к высокому предмету.⁴⁴

Александрийские поэты-филологи

Квинтилиан говорит о лучших эпических поэтах и замечает: «Аполлоний в составленный грамматиками перечень не вошёл, поскольку Аристарх и Аристофан, судьи поэтов (*poetarum iudices*), не включили в список никого из тех, кто жил в их время».⁴⁵ То, что александрийцы выступили в качестве «поэтических судей», признаёт не только Квинтилиан; видимо, это стало уже общим местом.⁴⁶ Если верить Страбону, впервые функции поэта и кри-

³⁹ Demetr. Eloc. I, 14.

⁴⁰ Quint. Inst. XII, 10, 5–9.

⁴¹ Vitr. De arch. VII, 5, 3–8; Luc. Jup. Trag., 7–12.

⁴² Ср. с Plat. Hipp. maj., 282a, где говорится о «древних и новых»: если бы сейчас ожил Дедал и творил бы в той же манере, за какую его любили когда-то, он вызвал бы смех. Также: Ael. Var. Hist. X, 10.

⁴³ Quint. Inst. XII, 10, 9.

⁴⁴ Demetr. Eloc., 76.

⁴⁵ Quint. Inst. X, 1, 54.

⁴⁶ Suet. Gram. et rhet., 23.

тика совместил Филит Косский,⁴⁷ их единство продержится вплоть до Эратосфена. Эллинистические поэты нуждались в древних мастерах, образцы помогали им в выборе старинных и необычных слов, и это побуждало на критические исследования произведений минувших эпох.⁴⁸

Каллимах и его современники не могли продолжать творить в духе старого эпоса или аттической трагедии, это не соответствовало бы их времени; ключевым словом для поэтики Каллимаха стало «λεπτός»⁴⁹ (тонкий, худой, лёгкий, слабый, едва заметный, нежный, утончённый»). Эвфорион, чьих подражателей упрекал Цицерон, также культивировал утончённый стиль и любил изысканные сюжеты эротического характера; хотя Аполлоний и не главный сторонник «λεπτός», эпос даёт ему возможность обыграть исторические и географические редкости,⁵⁰ да и Арат превращает эпос в пространство учёности. Поэт теперь стремится к утончённости и детали, место героического занимает повседневное, почти бытовое; особое внимание начинают уделять эротическим переживаниям, а от воспитательной функции поэзия отказывается. Вместе с поэтической техникой менялись и образцы, вкус учёных знатоков стал отделяться от общепризнанных образцов (Антифан Македонский обвиняет грамматиков, «Каллимахову свору», в том, что они подрывают корни чужой музыки, пятнают великих и носятся с малоизвестной Эринной⁵¹).

Руководствуясь новыми принципами в поэзии, в теории они (возможно, поневоле) оказались консерваторами, именно они «канонизировали» образцов в каждом жанре. Слово «канон» тогда не означало списка или перечня, в таком смысле его впервые использовал классический филолог Давид Рункен в 1768 году.⁵² Устойчивой терминологии для таких списков не существовало: у греков это «избранные» авторы («ἐγκριθόμενοι, ἐγκριτοί»), Квинтилиан для передачи смысла в одном предложении использует «ordo» и «numerus»⁵³ (собственно, «classicus scriptor» окажется очень удачным и устойчивым выражением для обозначения принадлежности к подобному «перечню»). Время от времени списки могли быть дополнены или изменены, и в целом их можно представить следующим образом:

⁴⁷ Strab. XIV, 657.

⁴⁸ Pfeiffer 1968, 90, 92, 113.

⁴⁹ Callim. Aet. I, 1 .11–12.

⁵⁰ Pfeiffer 1968, 144.

⁵¹ Anth. Pal. XI, 322.

⁵² Pfeiffer 1968, 207.

⁵³ Quint. Inst. X, 1, 54.

1. Эпические поэты: сначала только Гомер и Гесиод, затем включили Писандра, Паниасида Галикарнасского и Антимаха Колофонского;
2. Элегические поэты: Каллин и Мимнерм;
3. Ямбические поэты: Архилох, Семонид и Гиппонакт;
4. Лирические поэты: Пиндар, Стесихор, Симонид, Алкей, Алкман, Сапфо, Вакхилид, Ивик и Анакреонт (иногда прибавляли Коринну);
5. Трагедия: сначала Эсхил, Софокл и Еврипид, затем включили Иона из Хиоса и Ахея из Эретрии;
6. Древняя аттическая комедия: сначала Кратин, Евполид и Аристофан, затем включили Эпихарма и Платона;
7. Средняя аттическая комедия: Антифан и Алексид;
8. Новая аттическая комедия: сначала Менандр, Дифил и Филемон, затем включили Аполлодора и Филиппида;
9. Историки: Геродот, Фукидид, Ксенофонт, Филист, Эфор, Феопомп;
10. Десять ораторов: Андокид, Антифон, Гиперид, Демосфен, Динарх, Исей, Исократ, Ликург, Лисий, Эсхин (в зависимости от предпочтений на первое место выдвигали Лисия, Исократа или Демосфена)⁵⁴;
11. В философии определиться с образцами было сложнее. Первый опыт «канонизации» зафиксирован в легенде о семи мудрецах, затем общепризнанным образцом был Сократ, а также сочинения Платона, Ксенофонта и Аристотеля; что до философских школ, то у каждой были свои «классики».

Следует добавить, что перечень жанровых образцов не уравнивал авторов, либо внутри жанра существовала иерархия («первый – такой-то, второе место тому-то...»), либо каждому из авторов приписывалось только ему присущее достоинство («у этого прелесть, у этого строгость, у этой нежность...»).

Такие подборки составлялись, во-первых, для изучения в школах, они были необходимой частью образования, во-вторых, для чтения образованной публикой (поэтому их вновь и вновь переписывали и распространяли), в-третьих, это были образцы для подражания и соперники в состязании. В некоторых жанрах – в риторике, комедии, сатире, определённых видах поэзии – это даже напрямую оглашалось, автор словно соревнуется с образцовыми предшественниками, которых он для этой цели упоминает. Античная эстетика подразумевала жёсткие границы художественных форм, так что писатель, выбирая жанр, выбирал себе и соперников; не только образованные ценители сравнивали двух авторов в рамках одного жанра, но и сами авторы творили, принимая во внимание это сравнение.

⁵⁴ Schmitt, Vogt 1993, 325–327.

Возникновение классицизма

Принято считать, что классическая тенденция возникла в эпоху эллинизма и что главной её чертой было составление перечней избранных авторов – но они имели место и прежде. Другим проявлением считают теоретический подход к искусству, но, согласно С.С. Аверинцеву, возможность греческого осмысления литературы была заложена самой этой литературой.⁵⁵ Классицистские тенденции возникли до деятельности александрийских филологов; обсуждение этого вопроса можно развернуть на основе двух сюжетов из Аристофана.

Первый сюжет в *Облаках*. Во фронтистерии юного Фидиппида отучили от богобоязненности, зато привили любовь к «новой поэзии». Стрепсиад просит сына спеть под кифару из Симонида, тот отказывается и критикует старого поэта, не иначе вышло с просьбой прочесть из Эсхила. Стрепсиад подавляет гнев и просит спеть что-нибудь из песен «новых», «мудрых» – а Фидиппид читает из Еврипида «о брате, сошедшемся с сестрой» (1353–1378). Терпение отца иссякло. Столкновение старого и нового воспитания обнаружилось в разнице вкусов: искусство не отделялось от нравственности, этика и эстетика составляли единое целое. Искусство не только приносит удовольствие, его воздействие – «ψυχαγωγία».⁵⁶ Поэтому на воспитание в понимании Аристотеля влияют художественные и содержательные стороны произведений: всё непристойное из них нужно изъять, если только оно не связано с определёнными культами, а прекрасные художественные формы прививают восприимчивость к красоте.⁵⁷

Второй сюжет в *Лягушках*. Афиняне ошибаются, раз проверенной старой монете с золотой пробой предпочитают только вчера выбитые медные деньги: благородным, мудрым и справедливым, «καὶ καλοῦς τε καὶ ἀγαθοῦς», что выросли «ἐν παλαίστραῖς καὶ χοροῖς καὶ μουσικῇ» (728–729), они предпочли «рабов и подлецов». Присущий древней комедии консерватизм здесь опять связан с искусством: не Еврипид, а Эсхил и Софокл, не новая поэзия, а Симонид. Основные положения спора о содержании настоящей трагедии состоят в следующем:

1. Эсхил показывает только достойных, Еврипид даёт слово всем без разбора, он «любит демократию» (952);

⁵⁵ Аверинцев 2004, 43.

⁵⁶ Plat. Phaedr., 261a, 271c; Arist. Poet., 1450a.

⁵⁷ Arist. Pol. VII, 1336b; VIII, 1338b; Plat. Rep. III, 401b.

2. Трагедии Еврипида наполнены обиденным и ничтожным, в каждой из них будет уместна фраза «потерял бутылочку» (1208–1242);
3. Эсхил собрал у Фриниха самое прекрасное, Еврипид набрал отовсюду понемногу и всё смешал (1298–1299);
4. Еврипид показывает всё ужасное и скверное, если это – правда, Эсхил возражает: поэт обязан такие вещи скрывать и говорить лишь о достойном, «χρηστός» (1053);
5. Герои Эсхила образцовы, а Еврипид учит зрителей обо всё рассуждать. Эсхил оставил граждан порядочными, Еврипид их испортил (973–979, 1010–1019).

Еврипид в подземном царстве возвысился над Эсхилом из-за дурной аудитории, поэтому теперь поэтов судят не люди, а не дающие сбой весы, и Эсхил всякий раз перевешивает. Поначалу Дионис теряется и прибегает к принятой в жанровых перечнях уловке: Еврипид мудрее, а Эсхил ему ближе. Но когда дело касается воспитания, Эсхил оказывается мудрее, а потому Дионис забирает его с собой, и тот перед уходом наказывает Плутону передать трон Софоклу, не допуская до него Еврипида.

Спор поэтов касается и формы искусства. Подобно софистам, Еврипид уличает предшественника в неясностях и повторах, Эсхил же доказывает, что соблюдал уместность, каждое слово верно подобрано и занимает нужное место. В подземном царстве оценивать поэзию решают сначала (ещё до «весов») при помощи линеек слов, складного прямоугольника и «канонов» (критерии для «измерения» поэзии ввёл Еврипид: 799–800; 956–958). Во второй половине пятого века слово «канон» перешло из ремесла в этику и эстетику⁵⁸; одно из творений Поликлета называлось *Канон*, поскольку скульптор «в произведении искусства воплотил само искусство». ⁵⁹ Произведения стали оценивать по его искусности («τεχνικός») – хотя сам Платон не считал её главной, эта характеристика то и дело встречается в его диалогах и, судя по всему, была популярной. «Мудрым» в искусстве следует считать того, кто тщателен и точен («ἀκριβής»), ибо он и достигает совершенства в искусстве («ἀρετὴ τέχνης»).⁶⁰ Здесь нужны середина и соразмерность, когда нельзя ничего ни прибавить, ни убавить; такова мера, на которую равняются хорошие мастера («ἀγαθοὶ τεχνῖται»).⁶¹ В приписываемой Паррасию эпи-

⁵⁸ Arist. Eth. Nic. III, 113a; Eur. Hec., 602.

⁵⁹ Plin. Hist. Nat. XXXIV, 55.

⁶⁰ Arist. Eth. Nic. VI, 141a.

⁶¹ Arist. Eth. Nic. II, 1006b.

грамме он гордится тем, что достиг пределов искусства («τέχνης τέρματα») и нашёл непревзойдённую грань.⁶²

В комедии Аристофана запечатлён и список образцовых трагиков, это классическая триада «Эсхил – Софокл – Еврипид» (достоинства которого комедиограф неустанно оспаривает), хотя упомянуты также Иофонт и Агафон. По таким перечням видно, что имела значение мера, совершенство искусства, а не начало. Эсхил, хотя и не был первым, также был совершенен не во всём, афиняне позволили следующим трагикам привносить новое⁶³; классицизм не нужно отождествлять с антикваризмом, Эсхил и Софокл пользовались большей любовью, чем Фриних или Феспид, художника или поэта осуждали из-за излишеств, не новшеств.

Прообраз александрийских перечней существовал в классическую эпоху. У Аристофана, например, Эсхил называет троих – воинственному духу учит Гомер, пророчествам Мусей, сельской отраде Гесиод⁶⁴; юноша, которого Сократ спросил, кем он восхищается, отвечает: в эпосе Гомером, в дифирамбе Меланиппидом, в трагедии Софоклом, в скульптуре Поликлетом, в живописи Зевксисом.⁶⁵ В эпоху ранней классики следы таких перечней теряются, что связано с преобладанием устной традиции – но и в ней были образцы, особенно поэмы Гомера. Относительно истории о собрании песен при Писистрате возникает много сомнений; Пфайффер считал, что установление свода песен произведено по указу Перикла в 442 году до н. э.⁶⁶ Так или иначе, действия Писистрата или Перикла были следствием «образцовости» Гомера, его общепризнанность засвидетельствована даже в нападках Гераклита и Ксенофана. В этой связи М.Л. Гаспаров ввёл важное понятие «единства вкуса», которое имело место и до V века: с IX–VIII веков все полисы объединял гомеровский эпос, с VII века гимническая хоровая лирика, с V века (в Аттике) единство вкуса поддерживалось трагедией и комедией (лирика принадлежала «социальной и культурной элите», это элегия, ямб, монодическая мелика и такие жанры хоровой мелики, как энкомий и эпиникий).⁶⁷ Противоречий между этими уровнями вкуса не было. Кроме того, не было ещё и индивидуализации стиля и вкуса, когда художник и поэт, или зритель и слушатель, выбирают необычное и малоизвестное.

⁶² Ath. Deipn. XII, 543e.

⁶³ Quint. Inst. X, 1, 66; Anth. Pal. VII, 410–411.

⁶⁴ Aristoph. Ranae, 1030–1035.

⁶⁵ Xen. Mem. I, 4, 3.

⁶⁶ Pfeiffer 1968, 8.

⁶⁷ Гаспаров 2018, 22–23.

Общие черты античного классицизма в их историческом развитии

Первая черта раннего античного классицизма – единство этической и эстетической ценности произведения. В пятом веке чисто художественное отношение к искусству только начинает формироваться, но и тогда искусство принадлежало полисной, а не частной жизни. О нём принято говорить в терминах воспитания и воздействия на душу («ψυχᾶγωγία»), в нём видят образец человеческого поведения (достаточно вспомнить этическое воздействие музыки).

Вторая черта – забота об уместном и подобающем («πρέπον»). Осознавая воспитательное воздействие искусства, греки не свели его к изображению одного только героического идеала. Всеобщего образца, который был бы уместен в каждом жанре искусства или в каждом топосе жизни, не существует. Жанровая уместность преобразила этическое действие искусства, поскольку ему надлежит показать не «достойное само по себе», но «достойное как уместное там-то и там-то».⁶⁸ Гомеру удалось сохранить положение образца во всём благодаря «широте».

Третья черта – поиск жанровых пределов, «жанровая нормативность».⁶⁹ Всякий художник, творя в некоем жанре, состязается с предшественниками и несёт ответственность перед жанровыми образцами. Это не значило, что надо подражать образцам во всём, поскольку главная задача – найти совершенство жанровой формы. Превысить меру боялись больше, чем не достичь её, поэтому иногда ограничивали, а порой и запрещали новшества. Сопротивление азиатской помпезности, пышности и вычурности не ограничивалось пределами искусства, однако на его поле это одна из главных черт античного классицизма. Кроме того, древние не были уверены в том, что у каждого века обязательно будут свои образцы; появление «второго Гомера» не ожидалось, что, к слову, злило некоторых сочинителей, объявлявших потому себя таковыми (Каллимах, Эний, Вергилий). В одних жанрах развитие продолжалось, в других образцы и канон закрепились навеки.

Четвёртая черта – взаимосвязь искусства и жизни. «Искусства ради искусства» в классицизме не было, произведение подражало жизни (в призыве Боккаччо «назад к природе» гораздо больше античного, чем принято считать). Но подлинное подражание не копирует природу, а раскрывает её красоту в большей мере, чем это делает она сама.⁷⁰ Искусство не было вто-

⁶⁸ Arist. Poet., 1461a.

⁶⁹ Stroux 1931, 1–14.

⁷⁰ Arist. Poet., 1454b; Quint. Inst. XII, 10, 9.

ричным и всегда опаздывающим за жизнью, ведь и сама человеческая жизнь подражает искусству (это отсылает к первой черте и замыкает круг).

Таковы были классические тенденции в V–VI веках, в эпоху эллинизма классицистского единодушия уже не было. Александрийские филологи сохраняли тексты и выделяли из них образцовые (что во многом определило то, какие произведения переписывались, в том числе и в средневековье, а потому дошли до европейской культуры), но это не мешало представителям «новой» поэзии критиковать великих предшественников, а иногда и поносить (даже Гомера).⁷¹ От воспитательной роли поэзия отказалась, большие формы были заменены малыми; возобладали антиклассические тенденции – поиск необычного, утончённого и вычурного.

Положение изменилось в I веке до н.э., когда началось возрождение «классики» V–IV веков (как у Дионисия Галикарнасского, ожидавшего возрождения не только аттического красноречия, но и былой политической действительности). Отношение к прошлому оказалось неоднозначным: одни относились к эпохе эллинизма, как Петрарка к средневековью, другие находили в ней свою «классику»; одни подражали Гомеру и Эннию, другие Каллимаху и Эвфориону. Тем временем, аттицизм проявил ту же заботу о литературном языке, какую затем проявят Пьетро Бембо, Юлий Цезарь Скалигер и Пико делла Мирандола, и поставят вопрос об образцах: следует ли подражать латыни Цицерона и Вергилия или же итальянскому Данте и Петрарки? Аттицизм нельзя свести к риторическому пуризму (то была забота грамматиков, «стражей» и «блюстителей» речи⁷²); возникнув на греческой почве, он включал в себя и авторов не аттического происхождения. Аттицизм считался с лучшими образцами греческой литературы. Так движение за чистоту речи от солецизмов, вычурных метафор и необычного ритма оказалось проводником всеобщих эстетических образцов для подражания.

Тем временем, в Риме формируется свой круг образцовых авторов, и языковые отличия отходят на второй план, так как речь идёт о единых образцах для обеих культур. Если в стихах всё сделано Эннием, а в речах Гракхом, то лучшее, что остаётся, – переводить на латынь греческие образцы.⁷³ Эти образцы перестали быть собственно «греческими», их признавали и римляне, а место каждого греческого классика должен по аналогии занять классик римский. Римский классицизм не был реставрацией старых форм, иначе под его понятие подпали бы римские неотерики с их подражанием

⁷¹ Suet. Poet., 43; Plut. De garr., 10; Anth. Pal. VII, 377.

⁷² Sen. Ep. XCV, 65; Suet. Gram. et rhet., 22.

⁷³ Cic. De or. I, 154–155.

александрийской поэзии, а также грамматики с их страстью ко всему необычному и архаичному. В области пластики римляне полностью приняли в качестве образцов греческих ваятелей. Лисипп и Поликлет – всеобщие образцы для подражания и для прямого копирования. Дело не в том, что римляне отказываются от самобытности и соглашаются с «греческим», они (о чём часто говорил Вернер Йегер⁷⁴) признают «греческое» в качестве «общечеловеческого». В этом видна связь гуманистов эпохи Возрождения, изъывших из забвения понятие «классики», с античными гуманистами, распознавших в формах *найдейи* не греческие, а общечеловеческие образцы.

Спустя пять столетий после возникновения античный классицизм не мог не измениться, но утверждение о том, что «классика» стала достоянием «школ» и перестала быть «живой», было бы довольно поверхностным. Классические тенденции продолжали оказывать своё влияние: в неприкрытом виде это проявилось в том, что «образцовых» авторов всё-таки продолжали переписывать в византийском и латинском средневековье, в более скрытом виде – в том, что в литературе и риторике всё ещё сохранялись античные формы, и так вплоть до итальянских гуманистов, придавших этим формам новую жизнь. Петрарка, сплетающий «стиль новых и древнюю речь», коронуется лавром на Капитолийском холме, притязая на возвращение искусству его былой политической (в античном смысле) роли. Обретает новую жизнь и сам термин «классика», о котором между Авлом Геллием и Филиппо Бераальдо Старшим никто не вспоминал; последний использовал именно словосочетания Геллия, из чего следует, что гуманисты восстановили это слово сознательно⁷⁵, оно не было стёртой метафорой или техническим термином, прошедшим сквозь средневековье.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Аверинцев, С.С. (2004) *Образ античности*. Санкт-Петербург.
- Гаспаров, М.Л. (2018) *Поэт и поэзия*. Москва.
- Citroni, M. (2007) "Gellio, 19, 8, 15 e la storia di classicus," *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 58, 181–205.
- Curtius, E.R. (1993) *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. 11. Auf. Tübingen und Basel.
- Desiderius Erasmus Roterodamus (1969–2019) *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia*, in 51 vol. Amsterdam.

⁷⁴ Jaeger 1960, 110.

⁷⁵ Citroni 2007, 201–202.

- Duncan, A. (2017) "Euripides in the Fourth Century BCE," McClure, L.C., ed. *A Companion to Euripides*. Blackwell Publishing, 533–545.
- Hidber, T. (1996) *Das klassizistische Manifest des Dionys von Halikarnass*. Stuttgart und Leipzig.
- Jaeger, W. (1960) *Humanistische Reden und Vorträge*. 2. Auf. Berlin.
- Johnson, W.R. (2007) "Neoteric Poetics," Skinner, M., ed. *A Companion to Catullus*. Blackwell Publishing, 175–189.
- Pfeiffer, R. (1968) *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Oxford.
- Reynolds, L.D., Wilson, N.G. (1991) *Scribers and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. 3 ed. Oxford.
- Rizzo, S. (1986) "Il latino nell'Umanesimo," A.A. Rosa, ed. *Letteratura italiana, V, Le Questioni*. Torino, 379–408.
- Rohde, E. (1901) *Kleine Schriften* in 2 Bde. Tübingen und Leipzig.
- Schmidt, P.L. (2000) "Classici und Klassiker als Begriff und Vorstellung zur Zeit des Beatus Rhenanus," J. Hirstein, ed. *Beatus Rhenanus (1485–1547): lecteur et éditeur des textes anciens*. Actes du colloque international tenu à Strasbourg et à Sélestat du 13 au 15 novembre 1998. Turnhout, 49–60.
- Schmitt, H.H., Vogt, E., eds. (1993) *Kleines Lexikon des Hellenismus*. Wiesbaden.
- Stroux, J. (1931) "Anschauungen vom Klassischen im Altertum," W. Jaeger, ed. *Das Problem des Klassischen und die Antike*. Acht Vorträge gehalten auf der Fachtagung der klassischen Altertumswissenschaft zu Naumburg 1930. Berlin und Leipzig, 1–14.
- Ueding, G., ed. (1992–2015) *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, in 12 Bde. Tübingen und Berlin.

In Russian:

- Averincev, S.S. (2004) *Obraz antichnosti*. Sankt-Peterburg.
- Gasparov, M.L. (2018) *Pojet i pojezija*. Moskva.

**СТАТУС НАУЧНЫХ ТЕОРИЙ В ЭКЗЕГЕЗЕ КН. БЫТИЯ
И ХРИСТОЛОГИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКЕ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ VI в.:
МЕТОДЫ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА ПОСРЕДСТВОМ
ἀναλογία И *παράδειγμα***

О. Н. НОГОВИЦИН
Социологический институт РАН – Филиал ФНИСЦ РАН (Санкт-Петербург)
onogov@yandex.ru

OLEG NOGOVITSIN
Sociological Institute of FCTAS RAS (St. Petersburg, Russia)
SCIENTIFIC THEORIES IN THE EXEGESIS OF THE BOOK OF GENESIS AND CHRISTOLOGICAL
POLEMICS IN THE FIRST HALF OF THE SIXTH CENTURY: METHODS OF ARGUMENTATION
USING *ἀναλογία* AND *παράδειγμα*

ABSTRACT. This article analyzes the use of scientific theories in the exegesis of the Book of Genesis and in Christological dispute between Diophysites and Monophysites in the first half of the sixth century, focusing on the conditions under which traditional methods of rhetorical argumentation could be applied and on using scientific models for explaining the phenomena of the created nature in order to clarify the aporias from the Book of Genesis and Incarnation. The argument using *παράδειγμα* (example) and *ἀναλογία* (analogy), which belonged to the repertory of methods from the Neoplatonic scholarly tradition, made it possible to discuss such heterogeneous phenomena as created and non-created as well as divine and human in theological texts by providing the rules for correct descriptions and for verifying their theological and philosophical accuracy. These two methods are analyzed against the background of Neoplatonic commentaries of Aristotle, while their application to theology is viewed through polemical argument in John Philoponus and Leontius of Byzantium. The Monophysite Philoponus used the argument from *ἀναλογία* to defend the Christological formula of one composite nature of Christ, while the Chalcedonian Leontius of Byzantium employed the method of argumentation from *παράδειγμα* for defending the presence of two natures in Christ.

KEYWORDS: cosmology, physics, exegesis, John Philoponus, Leontius of Byzantium, Christology, analogy, paradigm, symbolism of the sun.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-41004; this study was supported by the Russian Foundation for Basic Research Project No. 20-011-41004.

1. Использование научных теорий и методов в экзегетике и христологической полемике

Как известно, начальный этап христианской экзегезы Писания¹ и догматической полемики характеризуется преобладанием модели толкования священных текстов, которая сформировалась в школе Оригена и была ориентирована на аллегорический метод. Однако уже как минимум со второй половины IV в. отчетливо наблюдается тенденция отказа от аллегорезы в качестве основного метода толкования, в первую очередь в силу его произвольности. Тот факт, что в сочинениях Оригена часто предлагаются совершенно различные комплексы образно-символических значений для одних и тех же зафиксированных в Писании событий или феноменов, очевиден, хотя, вероятнее всего, на репутации аллегорического метода во многом сказалась и репутация самого Оригена, к этому времени вызывавшая все больше сомнений с точки зрения догматической состоятельности его учения. Прекрасный пример этого сдвига в практике толкования дает «Шестоднев» Василия Великого, в котором последний в качестве средств толкования, нацеленного на укрепление в слушателях веры в Творца, чему должны были служить яркие образцы соразмерности и красоты творения, использует как адаптированные для обычного слушателя научные теории того времени, так и многообразные физические примеры, для уразумения смысла которых достаточно возможностей обычного наблюдения и здравого смысла. В этих поздних гомилиях, несмотря на то, что сам Василий прекрасно владел аллегорезой, о чем свидетельствуют его гомилии на Псалмы, он специально обращается к критике аллегорического метода и, в частности, к собственной аллегорезе тенденции к спиритуализации и антропоморфизации явлений природы (*Hex.* 3.9, ed. Giet 1949, 234–238). Примером в специально отведенной этому вопросу главе ему служит крайне одиозное толкование Оригеном первого неба и тьмы над бездной вод из 1 и 2 стихов кн. Бытия в качестве в первом случае прибежища высших духовных сил, а во втором – Дьявола и дьявольских сил (*Orig. In Gen. hom.* 1.1, ed. Baehrens 1920, 1.10–2.11).

Начальные главы кн. Бытия, содержащие картину божественного творения вселенной, дают непосредственной повод для обращения к инструментарию античных физических теорий. У Василия Великого они воспроизводятся в контексте поиска разумных обоснований слов пророка Моисея – необязательных, чему служит критика отдельных из них, но часто удобных подпорок для понимания, хотя уже Григорий Нисский в своей Апологии на

¹ Об экзегезе восточных отцов до VI–VIII в. включительно см. Kannengiesser 2006, 115–588, 671–988, 1377–1474; Sæbø 1996, 373–568; Панагопулос 2013–2015.

сочинение Василия указывает на более высокий статус научных знаний в качестве основания для толкований Шестоднева, и непосредственно на то, что его брат сообразовал свои гомилии с уровнем аудитории, состоявшей в основном из людей, не получивших образования в естествознании и сложных науках (*In Hex.* 4, ed. Drobner 2009, 9.16–11.2). Не удивительно, что степень образованности аудитории во многом имела определяющее значение для широкого распространения тех или иных типов толкования Писания и, тем более, Шестоднева, – так, основной моделью истолкования для второй половины IV – первой половины VI вв. стал метод буквального толкования, в том числе Шестоднева, разрабатывавшийся в Антиохийской школе, о чем свидетельствует популярность в течение всего Средневековья позднего продукта антиохийской космологии, «Христианской топографии» Космы Индикоплова (около 547–550).² Антиохийцы обращались в своих толкованиях Писания и, в частности, кн. Бытия в первую очередь к параллельным местам самого Писания и естественным данным наблюдения, отвергая научные умствования: расчеты разума, даже подкрепленные наблюдениями, воплощенные, например, в теории сферичности земли, отрицались ими в пользу очевидности видимого «своими глазами».³

Однако к VI в. модель истолкования первых глав кн. Бытия, в которой широко используются научные данные и теоретические построения, находит все большее применение. И здесь в качестве объекта для критики выступают как раз толкования антиохийцев. Трудно сказать, сколь велико значение в этом процессе обвинений антиохийских писателей в несторианском образе мыслей, но знаменитый Шестоднев Иоанна Филопона, экзегетический трактат «О сотворении мира», прямо направлен против толкования на кн. Бытия «отца» антиохийцев – Феодора Мопсуестийского. В отличие от Василия Великого, Филопон, крупнейший философ александрийской неоплатонической школы, ученик Аммония Александрийского, и один из лидеров монофизитской партии в христологических спорах того времени, уже напрямую приписывает Моисею истинные философские мнения о природе космоса и творений, воплощенные в физике Платона, отчасти и неявным образом Аристотеля, и в астрономии Птолемея, которые лишь следовали моисеевой мудрости. В связи с этим он среди перекрестных ссылок на места Писания с упорным постоянством старается предложить

² Об этом сочинении и ее авторе см. предисловие В. Вольски-Конус к выполненному ею критическому изданию «Христианской топографии»: Wolska-Conus 1968.

³ См. пример полной сарказма критики сторонников теории сферичной земли в толкованиях на кн. Бытия у Феодора Мопсуестийского: Sachau 1869, 6–8.

вниманию читателя как теоретические описания явлений физического мира, так и данные наблюдения, их подтверждающие, например, выступая против концепции плоской земли антиохийцев в пользу концепции сферичности земли и небесных тел.⁴ Или другой пример – истолкование одной из апорий кн. Бытия, в которой не только возможность появления растений, но и их рост приходится на третий день творения, а небесные светила, в естественном порядке мироздания способствующие их произрастанию, – Солнце и Луна, оказываются сотворены только на четвертый день. Известно, что Василий Великий, толкование которого защищает Филопон, утверждает в «Шестодневе», что Бог вполне мог произвести свет (и обычно сопутствующее ему тепло⁵) прежде их источника, и в плане естественного, хотя и косвенного, доказательства того, что они могут существовать отдельно, приводит пример Луны, которая, в отличие от Солнца, убывая, теряет часть света, но тело ее при этом не уничтожается, а потом снова прирастает, и в ясные ночи это видно, поскольку видна темная часть диаметра лунной сферы (*Hex.* 6.3, ed. Giet 1949, 338–340). Филопон, конечно, не мог придерживаться мнения, что Луна светит собственным светом, и потому, вынужденный поправить Василия, находит другие доступные наблюдению примеры, правда попутно являющие и отдельное существование света и жара: он указывает, что, по крайней мере, среди испускающих свет природных вещей имеются такие, которые светятся, но не жгут, как светлячки, или испускают не обладающий силой жара свет временами, как «чешуя некоторых рыб» или «панцири морских ежей» ночью, «а другие, лишённые света, обладают воспламеняющей силой» (*De opif.* IV.13, ed. Scholten 1997, Bd. 2, 416.4–418.6).

Принципиально важно, однако, то, что у авторов первой половины VI в. мы можем видеть перенос подобных моделей истолкования из области экзегезы Писания непосредственно в сферу христологии, т.е. догматического богословия. И более того, два таких автора, как тот же Иоанн Филопон и Леонтий Византийский, сознательно используют при этом готовые методы философской демонстрации, находимые ими в инструментарии поздней неоплатонической школьной традиции, – доказательства посредством *ἀναλογία* и *παράδειγμα* (примера) соответственно. В рамках христологиче-

⁴ См., например: Philop. *De opif.* II.16–17, III.6–10, ed. Scholten 1997, Bd. 2, 294.4–334.12, и особенно 9 гл. III кн.: «Более пространнее, доступные для чувственного восприятия доказательства того, что небесное тело сферично и движется по кругу».

⁵ Прямо Василий о тепле не говорит, но это можно предположить из контекста, в котором он критикует тех, кто напрасно думает, что для возникновения растений обязательно требуется тепло, исходящее от Солнца (*Hex.* 5.1, ed. Giet 1949, 280).

ской полемики было крайне важно показать, что божественная природа Христа, загадка единства бессмертного и смертного, бесконечного и конечного в одном существе, имеет доступные человеческому разуму аналоги, посредством которых возможно было бы хотя бы на отдаленном сходстве уяснить действительность такой природы, и противопоставить подобные доказательства доводам противников. С другой стороны, сам факт предельной несопоставимости Божественного и тварного существа ограничивал возможности для того, чтобы привести какое-либо строго аподиктическое доказательство на этот счет. Не удивительно, что из всего набора философских методов в ход были пущены только два упомянутых, поскольку лишь они в основе имеют принцип сходства, а не тождества (либо тождества в определенном отношении при общем сходстве), полагаемых в один ряд демонстрации вещей: ведь невозможно подвести под единство сущности (рода или вида) сразу и Христа, и какое-либо существе, избранное среди творений.

Здесь также необходимо указать на то, что в неоплатонической методологии *ἀναλογία* и *παράδειγμα* являются двумя различными формами доказательства, что постоянно упускается из виду в историографии вопроса, когда, например, в анализе наиболее распространенной модели сравнения божественного и человеческого во Христе и тела и души в человеческой природе, использовавшейся у разных авторов-участников христологических споров, так называемой «антропологической парадигмы», исследователи никак не отличают парадигму-пример от аналогии⁶. В этом, несомненно, дает о себе знать как естественный языковой узус слова «аналогия», связанный со значением сходства в том или ином отношении двух разных явлений (вполне естественный и для позднеантичного греческого, и для современных европейских языков), в который входит и значение «примера», так и инерция западной философской традиции, на первый план истолкования познания отношения Бога и тварного существа выдвинувшая еще у своих истоков в высокой схоластике понятие об «аналогии бытия». Как пример в этой связи можно привести известное и крайне содержательное исследование У. Ланга об «Арбитре» Иоанна Филопона, центральная часть которого посвящена истории «антропологической парадигмы» в восточной христианской традиции до Филопона включительно.⁷ Автор совершенно не замечает, что Филопон в «Арбитре» и связанных с ним богословских сочинениях нигде не говорит о «парадигме» как методе доказательства, и при этом четко и по

⁶ См., например: Stockmeier 1976; Gahbauer 1984; Uthemann 1982; Uthemann 1997.

⁷ См. Lang 2001, 101–156.

отдельности описывает форму парадигматического метода и область его применения и аналогию как особый вид доказательства в своих философских сочинениях. Структуру доказательства посредством *παράδειγμα*, как доказательства от частного к частному он обсуждает в комментарии к соответствующему месту «Первой аналитики» Аристотеля (24 гл. II кн.) (*In Prior. Anal.* 474.17–475.26, ed. Wallies 1905) и дает для нее пример в ряду других философских методов, квалифицируя как риторическое доказательство, в начале комментария на «Вторую аналитику» (*In Post. Anal.* 5.13–14, 6.4–5, ed. Wallies 1909), что касается *ἀναλογία*, то этого метода он подробно касается также в комментарии на «Вторую аналитику», и мы это место далее обсудим.

2. Доказательство посредством *ἀναλογία* в христологии Иоанна Филопона: Солнце как аналог единой составной природы Христа

Во 2 гл. «Арбитра» Иоанн Филопон сравнивает Христа и Солнце (*Arb.* 2.12–13; англ. пер.: Lang 2001, 183–184; ed. Sanda 1930, 13–14). В самом сравнении, конечно, нет ничего удивительного, поскольку оно является общим для христианской традиции со многими другими и восходит в том числе к античной философской традиции, начиная как минимум с платоновского сравнения идеи Блага, Бога и Солнца в VI кн. «Государства» (*Rep.* 508e1–509a5). Ключевое для раннего христианства аллегорическое толкование дает Ориген в Гомилиях на кн. Бытия: здесь Христос – Солнце, освещающий все своим светом, а Церковь Христова – Луна, светящая роду людскому светом отраженным; при этом близость к источнику света определяет степень гностического познания, которого достигает человек в меру того, насколько свет этого знания может в себе вместить (*In Gen. hom.* I.5–7, ed. Baehrens 1920, 7.9–10.5). Однако у Филопона Солнце как аналог Христа берется исключительно в аспекте бытия особого типа физического тела и в качестве образца для понимания соединения (*ἕνωσις*⁸) божественного и человеческого во

⁸ Помимо почти полного текста 7 главы и фрагмента 4 главы «Арбитра», сохранившихся в греческом оригинале в «О ересях» Иоанна Дамаскина (Jo. Dam. *De haeresibus* 83.23–154, 83.157–195; ed. Kotter 1981, 51–55) и в популярных катенах «Учение Отцов» (*Doctrina Patrum* 36.Π–III; ed. Diekamp 1907, 273–283), также сохранилось несколько, иногда достаточно обширных, фрагментов греческого оригинала в *Panoplia Dogmatica* Никиты Хониата. В целом для большинства терминов сирийского перевода, учитывая терминологическую последовательность языка Филопона, в сохранившихся частях оригинального текста находятся греческие аналоги. Фрагменты из Никиты Хониата собраны и критически изданы У. Лангом: Lang 2001, 224–230.

Христе. При этом, как мы покажем далее, исключительность природы Солнца как образца для сравнения с природой Христа определяется в первую очередь тем, что это объект, который позволяет применить к данному сравнению аргументативную модель, позволяющую верифицировать доказательную силу данного сравнения, а именно – доказательство посредством ἀναλογία.

С другой стороны, это сравнение, вероятно, широко использовалось монофизитами-северианами в 30-е–50-е гг. VI в. для демонстрации одной составной (или: сложной – σύνθετον) природы во Христе: так, на него вынужден был реагировать Леонтий Византийский в *Solutio argumentorum a Severo objectorum* (*Solutio* 5, ed. Daley 2017, 284.18–286.7). Можно предположить, что это обстоятельство могло стать одним из оснований обращения к нему Иоанна Филопона в «Арбитре», трактате, в котором этот знаменитый философ обсуждает основные топосы аргументации североан и халкидонитов, пытаясь найти и богословско-философски обосновать вероучительные формулы, которые позволили бы в преддверии Константинопольского собора 553 г. дать основу новому консенсусу между ними.

В *Arb.* 2.12–13 Иоанн Филопон, по существу, проводит аналогию между Христом и Солнцем. Он говорит: «Конечно, если Христос по истине один, по имени и в действительности, и никоим образом нельзя говорить, что Христос два в применении к Воплощению Господа, и Христос тождествен своей природе (или сущности), как и каждое из сущих, то очевидно, что по необходимости будет одна природа Христа (εἰ οὖν εἷς κατὰ ἀλήθειαν ὁ Χριστός, ὀνόματι τε καὶ πράγματι καὶ κατ’ οὐδένα τρόπον ἐπὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως δύο λέγειν Χριστοὺς ἐνδέχεται, ταυτὸν δὲ ὁ Χριστὸς τῇ αὐτοῦ φύσει ἴγουν οὐσίᾳ, ἐπεὶ καὶ τῶν ὄντων ἕκαστον, μία δηλονότι καὶ ἡ τοῦ Χριστοῦ φύσις ἐξ ἀνάγκης ἔσται⁹), точно так же, как сказать “солнце” тождественно тому, чтобы сказать “природа солнца” (или его “сущность”))» (*Arb.* 2.12; Lang 2001, 183; ed. Sanda 1930, 13).

Логика доказательства этого положения Филопоном такова. Если, как происходит у халкидонян, имя Христа указывает на две отдельные природы (божественную и человеческую) в одной ипостаси, у которых есть свои собственные, указывающие на сущность имена и, соответственно, определения (ὀρίσμοι), то следует думать, что имена и определения у него не только различны, но и означают разные сущие вещи: Христос – сущее, называемое именем, под которым имеются два указывающие на сущность имени и мыслятся два определения. Но если человек и определение его природы, или сущности («разумное, смертное животное»), не одно и то же, то сущее, на

⁹ Греческий фрагмент у Никиты Хониата: Lang 2001, 226.10–15.

которое указывает имя «человек», обозначая его сущность, не есть человек, что абсурдно. Именно поэтому и имя Христа должно соответствовать одному определению, т.е. одной природе, Христа, а не двум, т.е. человеческой природе одного человека и божественной природе Слова. С Христом дело обстоит так же, как и со всяким существующим, т.е. отдельным сущим (*Arb.* 2.12; Lang 2001, 183; ed. Sanda 1930, 13). Следовательно, то, что относится к Христу, относится и к Солнцу: имя и того, и другого соответствует их собственному отдельному определению и в согласии с этим указывает на природу, или сущность, каждого из них, которая раскрывается в их собственных определениях. Однако отличие и Христа, и Солнца от большинства вещей состоит в том, что это уникальные природы, совпадающие со своими ипостасями.

В отличие от человека, человеческая природа которого относится к разным индивидам, в случае Христа мы имеем дело с уникальной природой, которая совпадает с ипостасью, поскольку она имеет один экземпляр, не подпадающий под какой-либо общий вид (или природу многих вещей). В *Arb.* 4.16 Филопон уточняет, что сущее в основном разделяется на индивиды по принципу деления монады в диаде, а поскольку деление противостоит соединению (ἡ δὲ διαίρεσις ἀντικειμένως ἔχει πρὸς τὴν ἔνωσιν¹⁰), и, следовательно, невозможно, чтобы одна и та же вещь в одном и том же отношении одновременно разделялась и соединялась, двоица всегда предполагает деление, а не соединение сущих. Соответственно этому порядку, с одной стороны, определение природы (λόγος τῆς φύσεως) каждой индивидуальной вещи является чем-то одним и состоит из рода и вида, поскольку, сущее под категорией сущности разделяется по родам и видам, а с другой – сами индивидуальные вещи, таким образом разделенные друг от друга, получают в родах и видах общность определения, – общее здесь соответствует монаде, а разделенное на индивиды – диаде (Lang 2001, 186–187; ed. Sanda 1930, 16–17). Но Христос не есть соединение двух индивидов, получающих определение под двумя общими природами, божественной и человеческой: эти природы разделены, и если бы не пришли к единству составной природы, были бы разделены во всех отношениях. Это вытекает из того, что человек и Бог под категорией сущности не соотносятся как индивиды, соединенные в общем виде и роде, т.е. не определяются по принципу деления монады в диаде, и потому не имеют ни общего рода, ни общего вида. Кроме того, соединение божественной и человеческой природ немыслимо и как соединение посредством привходящих свойств – мы можем говорить в этом

¹⁰ Lang 2001, 227.9–10.

случае только о двух полностью разделенных, поскольку они обладают совершенно разными природами, индивидах, как это получается у несториан, которые полагают, что человек и Слово соединяются во Христе согласно достоинству, силе или действию, когда избранный человек Христос получает от Слова свойства божественной природы. Более того, Бог и человек и не могут быть под общим родом или видом, поскольку божественная природа в своем существовании превосходит все, что было ею сотворено, хотя для ее именования и используются такие имена как «природа» и «сущность» (*Arb.* 4.17; Lang 2001, 187–188; ed. Sanda 1930, 18). Соответственно, Христос есть нечто нераздельно единое, собственно монада, а значит, есть только одна составная природа той вещи, которая именуется «Христос». Две не сводимые друг к другу природы, божества и человечества, не могут содержаться в такой вещи по отдельности, а два определения этих природ – как одно единство и другое единство – логически ей, взятой в качестве чего-то третьего, предидицироваться, поскольку тогда ее определение (ὁρισμός) было бы омонимичным (ὁμώνυμος). Иными словами, имя Христа не имело бы одного значения, указывало бы на две разные вещи, и мы имели бы два Христа (*Arb.* 6.20; Lang 2001, 189–190; ed. Sanda 1930, 19–20). Но Христос – один, и, следовательно, его природа тождественна его ипостаси и единственна по числу в воплощении, т.е. это такая монада, которая в отличие от вещей общей природы не разделяется в диаде.

Составная природа Христа, как и всякая составная природа, такова, что в ней можно выделить, правда, только мысленно («по примышлению», τῇ ἐπινοίᾳ), свойства частных природ, т.е. тех индивидов, принадлежащих человеческой и божественной природам, которые в ней соединились (индивидуальный человек, реально еще не существовавший до соединения, и сущий только уже в природе Христа, и Слово). Частная природа (μερικὴ φύσις) обоих во Христе есть индивид каждой из природ, с только ему принадлежащими свойствами общей природы (*Arb.* 7.26, фр. у Иоанна Дамаскина: Jo. Dam. *De haeresibus* 83.143–147, ed. Kotter 1981, 54). Но в составной и уникальной природе Христа, которая в силу этого совпадает с Его ипостасью, реально мы имеем дело с божественно-человеческими свойствами одной природы, с одним определением, пусть даже содержание этого определения во всей полноте не доступно человеческому понятию.

Солнце таково же по своему понятию, что и Христос, и именно при помощи указания на структурное подобие тождества высказываний об имени Христа и его природе (т.е. тождества его определения) и тождества высказываний об имени Солнца и его природе (т.е. тождества определения Солнца) Иоанн Филопон вводит в текст трактата обсуждение понятийной опре-

деленности высказывания об уникальной природе Христа, в общих чертах изложенное нами выше в согласии с последующим изложением Филопоном этой проблемы в той части, которая касается анализа возможности определения природы Христа в структуре родовидового определения. Именно предваряя данное рассуждение он разворачивает в *Arb.* 2.13 (Lang 2001, 183–184; ed. Sanda 1930, 13–14) сравнение Христа и Солнца. Согласно его изложению: Солнце – единственно по числу, а значит, у него должна быть одна природа, а не две. Его природные силы и свойства, т.е. свет, тепло, трехмерность, сферическая форма, круговое движение и что угодно подобное, имеются и у других тел, составляя их природные свойства (т.е. предикаты их определения), актуализируемые в привходящем, но из этого не следует, что есть много природ Солнца, как и того, что во Христе две природы, поскольку в нем видятся свойства и божественности, и человечности. Свойства, выявляющие природу Солнца, не создают его природу сами по себе, как если бы природу Солнца составляли те природы, которым эти свойства принадлежат, как свет огню, сферическая форма многим сущим, круговое движение всему в небе, а трехмерность каждому телу: Солнце не есть все эти свойства, но природа Солнца есть такое нечто, составленное из всего этого, которое в чем-либо другом, как, например, свойство света в огне или трехмерность в том или ином теле, увидеть нельзя. Солнце одно и природа его одна, она уникальна и не является в других индивидах (и значит, как следует из утверждения Филопона, не может быть общей для них и предикцироваться им). Также и во Христе, хотя в нем можно видеть различие между природой Бога и природой человека, его природу нельзя увидеть ни в чем из существующего (т.е. ни в человеке, ни в Боге, и ни в каком-либо ином сущем вообще), – и потому, как следует из этих рассуждений Филопона, она одна, уникальна и не является общей для других индивидов.

Хотя Филопон, насколько дает возможность судить сирийский перевод данной части «Арбитра» и сохранившийся сокращенный вариант греческого оригинала,¹¹ и не называет эту свою демонстрацию аналогией, мы имеем дело именно с *ἀναλογία*.¹² Аналогия (лат. *proportio*), во-первых, в своем образцовом случае есть, на математическом языке, пропорция между взаимно

¹¹ См. Lang 2001, 226.18–227.6.

¹² Так, подходящего для *ἀναλογία* слова в сирийском переводчик другого трактата Иоанна Филопона «О частях и целом» подыскать не сумел. Как указывает переводчик этого трактата на английский язык, переводчик на сирийский дал транслитерацию и вставил пояснение прямо в текст рукописи перевода трактата, написав слово по-гречески на полях (King 2015, 209, n. 13).

пропорциональными четырьмя членами сравнения, которые в силу этого также будут пропорциональны попеременно, т.е. если в ряду А В С D первый член А относится ко второму члену – В так же, как третий – С к четвертому – D, то А будет относиться к С так же, как В к D. Во-вторых, аналогия в философском смысле – это доказательство и как всякое доказательство оперирует терминами, абстрагированными от конкретных вещей, т.е. выражающими их данную мысли структуру. В-третьих, это такое доказательство, которое касается частных вещей и не относится непосредственно к общему подлежащему для этих вещей; иными словами, ἀναλογία дает доказательство только в частном случае и выражает эксклюзивность самого аргумента, которая в этом контексте доказательства переносится на объекты пропорции в той мере и в том качестве, в каком они этой доказанной пропорции принадлежат, т.е. являются элементом данной аналогии=пропорции. В связи с этим аналогия может быть смутной и не строгой, т.е. в собственном смысле не являться аналогией, но неким ее подобием, что обнаруживается, если мы проанализируем пары терминов, включенных в пропорцию, и найдем, что их понятийное содержание не совпадает.

Не случайно то, что свое наиболее последовательное, хотя и контекстуальное, обсуждение аналогии Иоанн Филопон дает в комментарии к 5 гл. I кн. «Второй аналитики» Аристотеля (*In Post. Anal.* 73.8–75.3; ed. Wallies 1909), где обсуждаются основания для ошибок, возникающих при необоснованной универсализации доказательства, которое является частным. Аналогия, по существу, и является таким частным аподиктическим доказательством, т.е. доказательством в собственном смысле, но не поддающимся универсализации с точки зрения универсального определения ее предметов (например, определения конкретного числа последовательно как числа, количества и т. д.).

Еще в начале комментария к указанной главе «Второй аналитики» Филопон утверждает, что невозможно универсальное (общее – τὸ καθόλου) доказательство для эксклюзивных частных предметов, так что универсальным образом доказательство нельзя провести в ходе научной демонстрации того, что Земля находится в центре вселенной или что космос имеет сферическую форму, или для доказательства присущности сопутствующих Солнцу особенных для него признаков (συμπτάματα). При этом он замечает, что даже если бы было несколько космосов, Солнц или Земель, из этого не вытекало бы, что указанные свойства принадлежали бы с необходимостью всякому космосу, Солнцу или Земле. Он поясняет это на примере аподиктического геометрического доказательства: даже если мы доказали, что сумма трех углов равностороннего треугольника равна сумме двух прямых, из этого не следует универсальность данного доказательства по отно-

шению ко всякому треугольнику как общему роду по отношению ко всем видам треугольников. Точно так же в случае уникальных объектов: проблема не в том даже, что космос, Солнце и Земля существуют в единственном экземпляре, а в том, что в универсальном доказательстве речь идет о просто ($\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$) космосе, Солнце и Земле, т.е. о них самих по себе как универсальных сущих, а не прямо об этих конкретных, в той или иной степени нам известных. Если бы каждое такое доказательство относительно либо космоса, либо Солнца, или же Земли в отдельности было универсальным, а таких предметов было бы по несколько экземпляров, то вне зависимости от их количества в каждом виде универсальное доказательство, соответствующее каждому своему виду, относилось бы к любому из экземпляров этого вида (*In Post. Anal.* 72.23–73.9)¹³.

Таков же статус доказательства посредством $\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$. Как поясняет Филопон, аналогия сама по себе не является универсальным доказательством, но доказательством частной аналогии=пропорции. За основу он берет образцовое доказательство по аналогии, содержащееся в VII кн. «Начал» Евклида (Предложение 13). Его мы воспроизвели выше в общей форме – Евклид в этой книге говорит о числах,¹⁴ Филопон, соответственно, приводит арифметический пример: если 8 относится к 4 так же, как 32 к 16, то 16 относится к 4 так же, как и 32 к 8. То же доказательство применимо и к величинам (он ссылается на V книгу «Начал» – Предложение 16), и ко времени, однако, согласно Филопону, несмотря на то, что во всех этих случаях мы сталкиваемся с одним и тем же доказательством, тем не менее не существует ничего общего, посредством чего все это могло бы быть доказано в одном аргументе, – всякий раз мы будем иметь дело либо с числом, либо с величиной, либо со временем и т.д. Поэтому для всего этого отсутствует универсальное доказательство (*In Post. Anal.* 73.12–24). Во всех этих случаях отсутствует такая общая вещь, к которой в качестве ее первого ($\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$), т.е. необходимого и неотъемлемого от ее бытия, принадлежит соответствующий признак ($\sigma\acute{\upsilon}\mu\pi\tau\omega\mu\alpha$).

Для пояснения Филопон, вслед за Аристотелем (*Post. Anal.* 74a6–17, 74a25–b4), приводит уже упомянутый пример треугольника: мы можем дать для

¹³ Об эпистемологическом статусе уникальных сущих, таких как Солнце, и понятия универсального в перипатетической философии см.: Варламова 2018.

¹⁴ См. рус. пер.: Евклид 1949, 21. Это вариант Предложения 16 из книги V, в которой собственно и дана теория пропорций Евклида. В этом предложении его формулировка представлена в терминах величин (Евклид 1950, 162–163), на что Иоанн Филопон указывает далее.

равнобедренного, равностороннего или разностороннего треугольников доказательство наличия у них того признака, что их три угла равны двум прямым углам, но он не будет таким образом доказан для них универсально. Доказательство не относится здесь к такой общей единой вещи, как треугольник, которому как его первое принадлежит такой признак (*In Post. Anal.* 73.26–28), – всякий раз мы имеем дело с отдельным доказательством в отношении отдельных вещей, которые причастны этому признаку. Соответственно поскольку они причастны этому признаку, то доказательство такой причастности, поскольку оно всякий раз проводится по отдельности для каждой такой вещи, в каждом случае не является универсальным. Доказательство будет универсальным только в том случае, если мы покажем, что то первое общее, которому принадлежит как первое выделенный нами для частного признак, вообще имеется, и в чем оно состоит, если имеется. Так, если бы имелся только равнобедренный треугольник, то признак равенства трех его углов двум прямым углам касался бы всех равнобедренных треугольников, но он принадлежит также и равностороннему и неравностороннему треугольнику. Поэтому, чтобы показать, что он не частный, а общий для всех треугольников, нам нужно исключить все частное в отдельно взятом равнобедренном треугольнике, в том числе и его равнобедренность, и тогда мы увидим, что признак равенства трех его углов двум прямым углам при этом сохранится. Когда же мы устраним сам треугольник, как фигуру, станет очевидно, что устранился и признак равенства трех его углов двум прямым углам. Таким образом мы обнаружим, что первым общим для доказательства наличия этого признака у разных видов треугольника, был сам, взятый для примера, треугольник, первым признаком которого этот признак является, в отличие от всех других, – в том числе признаков равнобедренности, равносторонности или разносторонности, которые поэтому не есть первые для треугольника, – и потому этот признак принадлежит всем возможным треугольникам (*In Post. Anal.* 76.16–25, 77.23–80.22).

Проблема, однако, в том, что любая аналогия=пропорция как признак различных вещей, таких как числа, линии, тела или времена, может быть доказана только в частных случаях: для всех этих вещей отсутствует то первое общее, что объединяло бы их в общем роде, и мы не знаем, что является общим для всех этих случаев, хотя, исходя из частных доказательств посредством ἀναλογία, можем думать, что доказательство это универсально (*In Post. Anal.* 76.26–77.22). Даже если для всего, что можно мыслить как величину, мы назначим первым общим категорию количества, мы увидим, что не всякое количество доступно абстрагированию (таковы место и речь), а доказательство возможно только для того, что мы абстрагируем от частного (*In Post. Anal.*

74.1–6). Более того, возможно доказательство попеременной пропорциональности и для качеств – как пример Филопон берет знаменитое сравнение Платона в «Горгии»: отношение между законодательством и правосудием, с одной стороны, подобно отношению между софистикой и риторикой, с другой. Филопон квалифицирует это уподобление в качестве аналогии=пропорции, учитывая также и то, что оно имеет свойство попеременности: поскольку софистика (А) относится к риторике (В) так же, как и законодательство (С) к правосудию (D), соответственно, правосудие (D) относится к риторике (В) так же, как и законодательство (С) к софистике (А) (*In Post. Anal.* 74.6–19). По существу, – резюмирует Филопон свое рассуждение, – даже из количеств аналогичны могут быть только количества одного вида, но отнюдь не всякие количества, взятые наугад (*In Post. Anal.* 74.19–75.3).

Как мы видим, в случае Солнца и Христа Иоанн Филопон, так же как и в случае со своей интерпретацией сравнения Платона в «Горгии» в качестве правильной аналогии, касается аналогии, не сводимой к ее стандартному использованию в математических науках, где она касается тех или иных видов величин. Однако здесь он выстраивает более сложную формулу, поскольку речь идет не просто о разных, находящихся в аналогических=пропорциональных отношениях деятельности (качествах) субъектов, подпадающих под общее определение человека, для которых законодательство, софистика, судебное и риторическое суждения являются привходящим, но об уникальных природах=ипостасях и бытийной специфике принадлежащих им свойств. Непосредственно Филопон прописывает только первую часть аналогии=пропорции: Солнце есть уникальное составное сущее, т.е. природа тождественная ипостаси Солнца (А), и при этом свойства, принадлежащие природе Солнца, в той мере, в какой они составляют его явление, хотя и тождественны природным свойствам других вещей, и входят в общее определение этих вещей и число соответствующих ему общих привходящих свойств,¹⁵ но составленная из них природа Солнца не дана в

¹⁵ Необходимо отметить, что Иоанн Филопон в обсуждаемом нами параграфе *Arb.* 2.13 предусмотрительно говорит только о природных силах (*φυσικῶν δυνάμεων*), т.е. конкретных потенциях, и о том, что составляет природы Солнца, Христа и других сущих в широком смысле того, что в них созерцается, логически не специфицируя в понятиях этот состав. Его примеры касаются свойств Солнца и физических вещей, обладающих теми же свойствами, что и оно: так, свет в качестве составляющего вид различия входит в определение огня, сферическая форма – многих тел, круговое движение – всех небесных тел, а трехмерность – всех тел. Однако, очевидно, Филопон имеет здесь в виду и все общие привходящие (*τοῖς καθόλου συμβεβηκόσι*), которые выявляют данную в определении природу сущих вещей, взя-

определении этих вещей и в тех общих привходящих, что его выявляют (С); точно так же и Христос есть уникальное составное сущее, т.е. природа тождественная ипостаси Христа (В), в то время как свойства, составляющие природу Христа, хотя и тождественны природным свойствам Бога и человека, составляющим общее определение последних и комплекс общих привходящих, его выявляющих, но составленная из них природа Христа не дана в определении и вообще любых свойствах Бога и человека, как и в определении и свойствах любого другого сущего (D). Иными словами, и Солнце, и Христос есть две составные природы, которые не даны в чем-либо другом, помимо собственной данности уму (т.е. уникальны), и, соответственно, Солнце соотносится с комплексом своих свойств так же, как и Христос с комплексом своих. При этом формулировка Филопона с очевидностью предполагает также попеременность данной аналогии: уже сам факт понятийной тождественности отношения А и В с отношением С и D, указывает на то, что природа Солнца (А) относится к природе Христа (С) так же, как и идентичные свойства природы Солнца природные свойства, составляющие общее определение и порядок привходящего для тех природ, что эти свойства содержат в своем определении (яркость и тепло, сферическая форма, трехмерность тела и т.д.) и явлении (В), относятся к идентичным свойствам природы Христа природным свойствам, составляющим общее определение и порядок привходящего для тех природ, что эти свойства содержат в своем определении и явлении (свойства, принадлежащие божественной и человеческой природам) (D).

Аналогия=пропорция в случае Солнца и Христа, таким образом, есть пропорция абстрагированных от уникальных частных вещей – Солнца и Христа – понятий их природы и составляющих эти природы комплексов свойств. Поскольку всякое доказательство оперирует абстрагированными от конкретных вещей терминами, то доказательство по аналогии между Солнцем и Христом также есть плод такого абстрагирования. Не трудно заметить, что *ἀναλογία* выражает гармонию элементов, составляющих структуры вещей. В случае пропорции Солнца и Христа это означает воспроизведение структуры божественного сущего в конечном, нетварного в тварном,

тых им в сравнение с уникальными природами Солнца и Христа. Проблема в том, как мы видели, что определение последних не мыслимо в терминах различия между, с одной стороны, родом, видом и составляющими различиями (*συστατικά διαφοραί*), и с другой – привходящими свойствами. Демонстрацию того, что Филопон подразумевает в «Арбитре», что в уникальных сущностях все их свойства являются сущностными, а не привходящими, см. в статье: Ноговицин 2020а, 169–186.

что, в свою очередь, и наоборот, указывает на разумное правило, согласно которому уникальное составное сущее в принципе может иметь место в бытии. Следовательно, это правило является условием правильного мышления вещей, которые в действительности имеются. В этом смысле в контексте христологической полемики предложенная Филопоном аналогия между Солнцем и Христом подтверждает правильность северианской позиции по отношению к пониманию Христа в качестве уникальной составной природы. В порядке философского познания сущего, в свою очередь, наличие пропорции как частной очевидности связи двух вещей в мире (так что в нем не существует ни одной вещи, которой бы не нашлась пропорция в какой-то другой вещи) и частного доказательства этой очевидности, означает условие его пусть и частичной познаваемости. В этом смысле пропорция между Солнцем и Христом означает как минимум частичную познаваемость Христа и, соответственно, наличие у него определения.

Однако аналогия уникальных сущностей, взятых с их свойствами, не вносит полной ясности в вопрос о характере соединения свойств божества и человечества в одной природе Христа. Необходимо подобрать другую пропорцию, чтобы понять, какой тип соединения свойств имеется во Христе, а для этого нужно отказаться от тех пропорций, которые описывают соединение свойств, составляющих ту или иную конкретную природу=сущность, нестрогим образом.

3. Проблема определения Христа как целого и доказательство посредством *παράδειγμα* в христологии Леонтия Византийского: Солнце как одно из небесных тел

В «Арбитре» Иоанн Филопон формулирует свою позицию в отношении определения типа соединения божественного и человеческого во Христе во многом исходя из политических соображений. Обсуждение в этом трактате явно строится с учетом официальной позиции императора и направлено на поиск примирительных догматических формулировок. В 551 г. в ходе подготовки к VI Вселенскому собору Юстиниан II публикует имевший силу указа документ, содержащий его личное исповедание веры, в котором соединение божественного и человеческого во Христе формулируется в терминах части и целого: во Христе после соединения природ божественной и человеческой их различие сохраняется, каждая природа существует внутри Христа, и «признается, что и части существуют в целом, и целое [существует] в частях» (*καὶ τὰ μέρη ἐν τῷ ὅλῳ ὑπάρχει καὶ τὸ ὅλον ἐν τοῖς μέρεσιν γινώσκεται*) (Schwartz 1939, 74.20–21). Именно такая понятийная модель описания отно-

шения природ во Христе складывается в халкидонитском лагере в первой половине VI в.

В итоге почти вся вторая половина «Арбитра», посвященная ответам на полемические аргументы халкидонитов (10 гл.), так и или иначе ориентирована на проблему христологического высказывания в терминах части и целого. Филопон с ясностью выражает свое понимание правильной формулировки соединения природ во Христе как смешения свойств божественной и человеческой природ, в котором последние сохраняют всю полноту своего определения, на множестве примеров и при помощи теоретических аргументов, в том числе используя аналогию соединения души и тела в каждом частном человеке (см. в особенности: *Arb.* 10.37–38; Lang 2001, 202–206; ed. Sanda 1930, 33–37). Однако он принимает модальность христологического высказывания в терминах части и целого. Единственное, что Филопон не мог себе позволить, так это полностью согласиться с халкидонитской догматической формулой «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν): он указывает на естественное языковое употребление в равных значениях предлогов ἐν и ἐκ и, защищая северианскую формулу «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), предполагает возможность пользоваться обоими, но при условии правильного понимания того, что под ними подразумевается (*Arb.* 10.45–47; Lang 2001, 213–216; ed. Sanda 1930, 44–47). Примечательно, что Филопон использует пару части и целого для формулировки двух различных типов соединения, при этом отчетливо указывая на их различие: так части, из которых сложен дом, или части тела есть части в собственном смысле, поскольку пространственно разделены, но в единой составной природе, которая предполагает смешение свойств, как душа пронизывает целиком все тело и находится во всем теле, так и божественность пространственно неотделима от всей души и всего тела в целом во Христе (*Arb.* 10.45; Lang 2001, 214; ed. Sanda 1930, 44–45).

Только в позднем философском трактате «О частях и целом» (после 557 г.), адресованном монофизитскому Антиохийскому патриарху Сергию и написанном по следам бесед с ним уже после Константинопольского собора, Иоанн Филопон дает методологически ясную формулировку данной проблемы, хотя и не обращается к христологической проблематике явным образом. Он указывает на два способа неправильного использования аналогии в отношении части и целого, практиковавшиеся древними философами, но распространенные и теперь.

Первый способ, когда мы включаем в отношение пропорции с целым и частью рода и виды, т. е. то, что выражает общие понятия и сказывается о многом. Так, тело – это часть сущности, но оно является целым по отношению к тем вещам, на которые оно разделено, т.е. одушевленным и неодушевлен-

ным, – и так далее вплоть до отношения последних видов и индивидов, этим видам принадлежащих. Однако строгая аналогия здесь отсутствует: целое в собственном смысле относится только к конкретным вещам, состоит из частей в действительности, а не в возможности, как Сократ действительно состоит из головы, рук, ног и т. д.: деление целого в действительности ведет к делению самой вещи, и в результате оно не остается таким, каким было до деления; напротив, род как целое при делении ничего не теряет и сохраняет единство своей сущности при его разделении на виды. Соответственно, целое не находится целиком в своих частях, в то время как род или вид целиком находится в нижестоящем вплоть до индивидов, и с этой точки зрения Сократ всегда есть человек, животное, телесная сущность и сущность. Иными словами пары целое–части и род–виды относятся к разного типа сущим – одна означает отношение, описывающее бытие частного, а другая – отношение общего к общему в порядке деления первичного общего, и потому аналогия между ними не обладает строгостью. Соответственно две эти пары терминов означают разное и использование их в отношении одного и того же означает присутствие омонимии в таком суждении (*De total. et part.* 2; англ. пер.: King 2015, 196–198; ed. Sanda 1930, 82–84).

Второй способ нестрогого использования аналогии происходит тогда, когда мы включаем в пропорцию с целым и частью состав из элементов, поскольку в составе целого части отделены пространственно, а в составе элементов последние пронизывают друг друга и весь состав, как первоэлементы во всех телесных вещах или душа пронизывает тело (*De total. et part.* 3; King 2015, 198–199; ed. Sanda 1930, 84–85). И если вещи, которые можно описать в понятиях целого и части, представляют собой единство целого и множество с точки зрения своих частей непосредственно (*De total. et part.* 5; King 2015, 201–202; ed. Sanda 1930, 87–88), то состав из элементов скорее не есть многое в собственном смысле, но одно, хотя в случае человека его разумная душа, в отличие от растительной и животной, может реально отделяться от всего состава (*De total. et part.* 7; King 2015, 203; ed. Sanda 1930, 89–90).

Таким образом, ближайшей аналогией для прояснения соединения божества и человечества во Христе оказывается аналогия с любым сущим, описываемым через соединение элементов в составе. Аналогия с Солнцем раскрывает уникальность составной природы Христа, а аналогия с тем или иным составленным из элементов сущим проясняет смысл единства этой единой природы, равной своей единственной ипостаси. Дальнейшее прояснение также возможно, поскольку есть такие смеси элементов, в которых целостность природы компонентов этих смешанных элементов разрушается и претерпевает полное изменение, а соответственно, устраняются и

определения этих природ, но в основном смеси таковы, что целостность природ их компонентов и определения этих природ остаются в неизменном виде, – к таким составам относятся как тело и душа в человеке, так и божество и человечество во Христе (*Arb.* 10.37–38; Lang 2001, 202–206; ed. Sanda 1930, 33–37).

Однако понимание Христа как целого по отношению к его божественной и человеческой природам, взятых как части этого целого, было характерно для аргументации халкидонитов, распространенной в это время¹⁶, и прежде всего для Леонтия Византийского, который, используя данное различие, в трактате *Contra Nestorianos et Eutychnianos* (530–540 гг.) дает доказательство двусоставности ипостаси Христа, включающей в качестве своих частей две природы – божественную и человеческую, на примере двусоставной природы каждого человека, включающей душу и тело. При этом Леонтий Византийский использует, в отличие от Филопона, для формулировки своего варианта антропологического сравнения также взятое из инструментария неоплатонической школьной философии доказательство, а именно доказательство посредством *παράδειγμα* (примера) (гл. 2–7) (Daley 2017, 134–178).

Принципиальным для данного типа доказательства является то, что в нем, – в отличие от аподиктического силлогизма, в котором доказательство идет от общего к частному, и наведения, где, напротив, из частных мы выводим суждение об общем, – равное доказывается и удостоверяется исходя из равного (David *In Porph.* 88.9–13, ed. Busse 1904), т.е. часть соотносится с частью (*Philos. In Prior. Anal.* 475.19–22). Первый метод является полностью аподиктическим, второй – наведение (*ἐπιλογυή*) – не всегда приводит к истине, а третий – не обладает научной истиной. Как таковое доказательство через пример используется в основном в риторике. Именно таково его основное применение уже в методологии Аристотеля. В «Первой аналитике» он обсуждает общую логическую структуру этого доказательства (*Prior. Anal.* 68b38–69a12), в «Риторике» способы его применения (*Rhetor.* 1357a1–b35, 1368a29–30, 1393a28–1394a8). Стандартный школьный пример для парадигматического метода, подробно изложенный у Аристотеля (*Rhetor.* 1357b26–35), с вариациями приводят Давид и Иоанн Филопон: некто в народном собрании выступает против того, чтобы Дионисию дали телохранителей и приводит *παράδειγμα*: Писистрату дали телохранителей и он стал тираном, а значит, и Дионисию нельзя давать телохранителей (*In Porph.* 88.22–25). Однако Давид замечает: из того, что Писистрат стал тираном, получив телохранителей, вовсе не следует, что и Дионисий станет тираном (*In Porph.*

¹⁶ См. King 2015, 173–175.

89.7–10). У Филопона в этом примере вместо Дионисия назван Эсхин, а вместо телохранителей фигурируют деньги (*In Post. Anal.* 6.4–5). Посредством парадигмы доказываем, что больший крайний термин (А) присущ среднему (В) через подобное (пример Δ) третьему – меньшему крайнему термину (Г). При этом должно быть известно, что средний термин (В) присущ третьему (Г), а первый (А) – тому, что подобно третьему, т.е. парадигме (Δ)¹⁷.

Леонтий строго в соответствии с характером парадигматического метода, предполагающего частный характер всех логических элементов, составляющих малый крайний термин (πρωτότυπον Христа) и пример (παράδειγμα человека), рассматривает части в ипостаси каждого человека (душу и тело) и в ипостаси Христа (Слово и человек) в качестве частных, индивидуальных природ. Соответственно, целое ипостаси Христа и целое ипостаси человека также представляют собой частные термины. Общая форма доказательства, которая воспроизводится Леонтием Византийским в 4 гл. *Contra Nestorianos et Eutychianos*, если ее перевести в структуру формулировки Аристотеля, выглядит следующим образом: 1) термины доказательства: больший крайний термин – две природы, божественная и человеческая (А); средний термин – одна ипостась (В); меньший крайний термин – единая ипостась Христа (Г); парадигма – единство ипостаси всякого частного человека (индивида из совокупности индивидов человеческого вида), состоящей из двух частей – души и тела (Δ); 2) необходимо доказать, что две природы присущи индивидуальной (частной) ипостаси Христа (А присуще Г); для этого мы доказываем, что две природы присущи одной ипостаси (А присуще В); это становится очевидным на примере человека (Δ): поскольку В с очевидностью присуще примеру Δ (всякий человек по определению состоит из двух природ), и поскольку А также присуще Δ (всякий человек есть одна ипостась), то, следовательно, А присуще В (две природы составляют одну ипостась). Соответственно, поскольку В (одна ипостась) с полной очевидностью для всякого присуще и Δ (человеку), и Г (Христу), а А присуще Δ, так же как и А присуще В, то А (две природы) присуще также и Г (единой ипостаси Христа).

Специфической особенностью доказательства посредством παράδειγμα является не только то, что все термины в нем являются частными, но также и то, что элементы, составляющие либо больший крайний термин, либо средний термин (в антропологической парадигме – больший крайний термин, божественная и человеческая природы), как и в первой половине па-

¹⁷ Подробный анализ логической структуры и области применения доказательства посредством παράδειγμα на основе сохранившихся источников см. Ноговицин 2020b, 200–212.

радикалы (в антропологической парадигме – душа и тело), формально соотносятся один с другим не под категорией сущности, а под категорией отношения, краями которого выступают и квалифицируются через целое, в котором как его части связаны – в антропологической парадигме это средний термин, т.е. ипостась Христа. Точно также в парадигме душа и тело соотносятся в частном человеке. Соответственно, этот термин, функционирующий как целое, их связывает и квалифицирует одновременно как противолежащие и соподлежащие друг другу, т.е. как части одного целого, которые, однако, сохраняют самотождественность и ни в коем случае не смешиваются, поскольку в противном случае их отношение будет упразднено и доказательство не состоится. Данная специфика доказательства посредством *παράδειγμα* как нельзя лучше соответствует халкидонской догматической формуле в интерпретации Леонтия Византийского, в которой индивидуальные природы Слова и человека, пришедшие в соединение, должны оставаться самотождественными и несмешанными по своим свойствам.

Правильно построенный аподиктический силлогизм по первой фигуре, который скрыт за любым доказательством посредством примера, что и обуславливает его риторическую убедительность, согласно приведенной формуле в случае примера Аристотеля и его комментаторов выглядит так: всякий тиран является популярным политиком и обладает телохранителями и/или деньгами; Дионисий/Эсхин – популярный политик, который просит телохранителей и/или деньги; следовательно, Дионисий/Эсхин – тиран. Соответственно, в случае примера антропологического мы имеем следующий силлогизм: одна ипостась состоит из двух природ; Христос есть ипостась; следовательно, Христос состоит из двух природ. Проблема, однако, в том, что вещи, с которыми мы встречаемся, по преимуществу имеют одну природу. Из одноприродности всякого сущего как из онтологического условия исходят севериане и, в частности, Иоанн Филопон. Леонтий Византийский на примере человека хочет показать, что часть вещей мира существует в двух природах, и в 7 гл. *Contra Nestorianos et Eutychianos*, чтобы поддержать свое доказательство, приводит и другие примеры, по его мнению, двусоставного по своим природам единичного сущего (образцовый здесь пример светильника, в котором две разнородные по отношению друг другу природы – деревянная лучина и огонь – совмещаются, находясь одновременно друг подле друга и друг в друге, и составляют один светильник (*CNE* 7, ed. Daley 2017, 172.1–4)).¹⁸

¹⁸ Анализ глав *Contra Nestorianos et Eutychianos*, посвященных антропологической парадигме, см. Ноговицин 2020с; Ноговицин 2021.

Леонтий Византийский настаивает также и на уникальности природы Христа (*CNE* 5, ed. Daley 2017, 152.25–29), но, в отличие от Филопона, видимо, полагает, что это исключительная и, как и божество, отличающая Христа от всех вещей мира особенность. Он отказывается рассматривать пример Солнца в качестве адекватного для понимания Христа, и очевидно, что это для него неадекватный пример именно в силу того, что оно имеет одну природу. В написанном после *Contra Nestorianos et Eutychianos* трактате *Solutio argumentorum a Severo objectorum* именно пример Солнца, наряду с небом, предлагают его оппоненты-севериане в качестве точного аналога уникальной составной природы Христа в области тварных вещей. В ответ Леонтий сводит природу Солнца к природе всех остальных небесных тел, подводя их под один вид и указывая, что составляющие их простые элементы и качества (свет, воздух, вода) относятся к одной общей природе и соответствующему ей определению, которое сказывается о всех небесных телах как отдельных ипостасях этой природы. Солнце не есть нечто уникальное, и, будучи составным телом, относится к определенному виду вещей: собственными для него являются только ипостасные свойства, как и у всякой вещи (*Solutio* 5, ed. Daley 2017, 284.18–286.7).

Таким образом, Леонтий Византийский и Иоанн Филопон в своих сочинениях, помимо различных типов христологии, формулируют также и различные типы онтологии вещей тварного мира. Единственное, что объединяет этих авторов, – принципиальная приверженность философским методам доказательства в области богословия, привлечение к исследованию богословских вопросов инструментария античных научных теорий, объяснявших природу физического сущего, и отрицание аллегорического метода. Что касается последнего, то если Иоанн Филопон применительно к символу Солнца просто игнорирует его аллегорическую трактовку, то Леонтий Византийский во 2 гл. *Contra Nestorianos et Eutychianos*, по существу, ее отрицает (*CNE* 2, ed. Daley 2017, 136.25–28). В ходе полемических прений с несторианами он отмечает, что если бы мы использовали образ солнечного сияния применительно к Слову и Отцу по причине их связи и совечности, наши оппоненты злословили бы, что тем самым Слово делается безипостасным. Такой аргумент, по мнению Леонтия, подразумевает, что использование тварной вещи или ее явления (в данном случае солнечного света) в качестве простой аллегии в христологии ведет к полностью неадекватным и произвольным суждениям: так, в данном случае объединение Отца и Слова в символике Солнца и исходящего от него света, лишает одну из ипостасей Троицы ипостасного бытия, поскольку Солнце одно, а значит следует думать, что и Бог имеет одну ипостась.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Варламова, М. (2018) «О соотношении кафолических свойств и природы сущего у Александра Афродисийского», *ESSE: Философские и теологические исследования* 3.2, 347–357.
- Евклид (1949) *Начала*, Книги VII–X. Пер. с греч. и коммент. Д. Д. Мордухай-Болтовского при редакционном участии И. Н. Веселовского. Москва; Ленинград: Государственное издательство технико-теоретической литературы (Классики естествознания).
- Евклид (1950) *Начала*, Книги I–VI. Пер. с греч. и коммент. Д. Д. Мордухай-Болтовского при редакционном участии И. Н. Веселовского. Москва; Ленинград: Государственное издательство технико-теоретической литературы (Классики естествознания).
- Ноговицин, О.Н. (2020a) «“Определение” природы как аргумент в христологической полемике VI века: *μία φύσις, δύο φύσεις* и порядок сущего у Леонтия Византийского и Иоанна Филопона», *ESSE: Философские и теологические исследования* 5.1/2, 143–191.
- Ноговицин, О.Н. (2020b) «“Антропологическая парадигма” и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (I)», *Платоновские исследования* 12.1, 190–213.
- Ноговицин, О.Н. (2020c) «“Антропологическая парадигма” и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (II)», *Платоновские исследования* 13.2, 174–208.
- Ноговицин, О.Н. (2021) «“Антропологическая парадигма” и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (III)», *Платоновские исследования* 14.1 (в печати).
- Панагопулос, И. (2013–2015) *Толкование Священного Писания у отцов церкви, первые три века и александрийская экзегетическая традиция до пятого века*. Пер., послесл. свящ. Максима Михайлова, 2 т. Москва: Перервинская православная духовная семинария.

REFERENCES

- Baehrens, W.A., hg. (1920) Origenes, “Die 16 Genesishomilien,” *Origenes Werke*, Bd. 6, *Homilien zum Hexateuch in Rufins Uebersetzung*, Teil 1, *Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*. Leipzig: J.C. Hinrichs (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 29), 1–144.
- Bekker, Imm., ed. (1831) *Aristotelis opera*, ed. Academia Regia Borussica, 2 vols. Berolini: Apud Georgium Reimerum.

- Burnet, I., ed. (1901a) Plato, "Respublica," I. Burnet, ed. *Platonis opera*, Tomus IV, Tetralogia VIII Continens. Oxford: Clarendon Press (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Busse, A., ed. (1904) *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*. Berlin: Reimer (CAG, XVIII.2).
- Daley, B.E., ed. (2017) *Leontius of Byzantium, Complete Works*. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts).
- Diekamp F., hg. (1907) *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein grichiesches Florilegium aus des Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*. Münster in Westf: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Drobner, H.R., ed. (2009) Gregorius Nyssenus, "In hexaameron," *Gregorii Nysseni Opera*, Vol. 4.1. Leiden; Boston: Brill.
- Euclides (1949) *Elementa*, Libri VII–X, transl. and comment. by D.D. Mordukhai-Boltovsky, ed. by I.N. Veselovsky. Moscow; Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo tekhniko-teoreticheskoi literatury (Classics of Natural Science).
- Euclides (1950) *Elementa*, Libri I–VI, transl. and comment. by D.D. Mordukhai-Boltovsky, ed. by I.N. Veselovsky. Moscow; Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo tekhniko-teoreticheskoi literatury (Classics of Natural Science).
- Gahbauer, F.R. (1984) *Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon*. Würzburg: Augustinus-Verlag (Das östliche Christentum, Neue Folge, 35).
- Giet, S., ed. (1949) *Basile de Césarée, Homélie sur l'Hexaéméron*, Texte grec, introduction. et traduction. Paris: Édition du Cerf (Sources Chrétiennes, 26).
- Kannengiesser, Ch. (2006) *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, Vol. 1. Leiden; Boston: Brill.
- King, D. (2015) *Philoponus, A Treatise Concerning the Whole and the Parts*. Introduction, translation and notes. R. Sirkel, M. Tweedale, J. Harris, D. King, transl., *Philoponus, On Aristotle Categories 1–5, A Treatise Concerning the Whole and the Parts*. London; New York: Bloomsbury Academic (Ancient Commentators on Aristotle), 167–221.
- Kotter, B., hg. (1981) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Bd. IV: *Liber de haeresibus, Opera polemica*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien, 22).
- Lang, U.-M. (2001) *John Philoponus and controversies over Chalcedon in the six century. A Study and Translation of the "Arbiter"*. Leuven: Peeters (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents, Fasc. 47).
- Nogovitsin, O. (2020a) "Definition' of nature as an argument in the Christological controversies of the VI century: μία φύσις, δύο φύσεις and the order of being according to Leontius of Byzantium and John Philoponus", *ESSE: The philosophical and theological studies* 5.1/2, 143–191.
- Nogovitsin, O. (2020b) "Antropological paradigm' and paradigmatic method: particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium *Contra Nestorianos et Eutychianos* and the Neoplatonic commentary tradition (I)", *Platonic Investigations* 12.1, 190–213.
- Nogovitsin, O. (2020c) "Antropological paradigm' and paradigmatic method: particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium *Contra Nestorianos et Eu-*

- tychianos* and the Neoplatonic commentary tradition (II)”, *Platonic Investigations* 13.2, 174–208.
- Nogovitsin, O. (2021) “‘Antropological paradigm’ and paradigmatic method: particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium *Contra Nestorianos et Eutychianos* and the Neoplatonic commentary tradition (III)”, *Platonic Investigations* 14.1 (in print).
- Panagopoulos, I. (2013–2015) *Exegesis of the Holy Scriptures by the Fathers of the Church, the first three centuries, and the Alexandrian exegetic tradition before the Vth century*. Transl. and afterword by Pr. Maksim Mikhailov, 2 vols. Moscow: Perervinskaya Orthodox Theological Seminary.
- Sachau, Ed., ed. (1869) *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca: e codicibus Musei Britannici Nitriacis*, Edidit atque in Latinum sermonem. Lipsiae: Sumpt. Guilelmi Engelmann.
- Sanda, A., ed. (1930) *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*, ed. Syriac text with Latin transl. Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu.
- Sæbø, M., ed. (1996) *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation*, Vol. I: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Scholten, C., hg. (1997) *Johannes Philoponos, De opificio mundi — Über die Erschaffung der Welt* [griechisch/deutsch], 3 Bände. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien; Barcelona; Rom; New York: Herder Verlag (Fontes christiani, 23/1–3).
- Schwartz, E., ed. (1939) *Drei dogmatische Schriften Iustinians*. Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Stockmeier, P. (1976) “Das anthropologische Modell der Spätantike und die Formel von Chalkedon,” *AHC* 8, 40–52.
- Uthemann, K.-H. (1982) “Das anthropologische Modell der hypostatischen Union: Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas,” *Kleronomia* 14: 215–312.
- Uthemann, K.-H. (1997) “Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians,” K.-H. Uthemann, *Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der Christologischen Formel von Chalkedon*. Leuven: Peters: 54–117.
- Varlamova, M. (2018) “Correlation of universal properties and nature of being in Alexander of Aphrodisias,” *ESSE: The philosophical and theological studies* 3.2, 347–357.
- Wallies, M., ed. (1905) *Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica priora commentaria*. Berlin: Reimer (CAG, XIII.2).
- Wallies, M., ed. (1909) *Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica posteriora commentaria cum Anonymo in librum II*. Berlin: Reimer (CAG, XIII.3).
- Wolska-Conus, W. (1968) “Introduction,” W. Wolska-Conus, ed., *Cosmas Indicopleustès Topographie Chrétienne*, T. 1, Introduction, texte critique, illustration, traduction et notes. Paris: Édition du Cerf (Sources Chrétiennes, 141), 13–252.

**МОРАЛЬНЫЕ ПРЕДПИСАНИЯ И ПРАВОМЕРНЫЕ ДЕЙСТВИЯ:
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ АРГУМЕНТОВ АРИСТОТЕЛЯ
В МЕТАЭТИКЕ Р. ХЭРА**

А. Б. Дидикин
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Москва)
abdidikin@bk.ru

ANTON DIDIKIN
Higher School of Economics (Russia, Moscow)
MORAL PRESCRIPTIONS AND LAWFUL ACTIONS:
INTERPRETATION OF ARISTOTLE ARGUMENTS IN HARE'S META-ETHICS

ABSTRACT. The paper interprets the arguments of Aristotle, which characterize his ethical theory and had a significant impact on the moral theory of R. Hare. The author reveals the conceptual foundations of R. Hare's understanding of the nature of moral prescriptions and the ways of their expression in the moral language, and the controversial issues of his interpretation of the content of moral principles and other ethical concepts. The author comes to the conclusion that R. Hare's reinterpretation of the grounds for committing ethically significant actions leads him to formulate moral imperatives in the context of the method of linguistic analysis, which brings ethical theory to the meta-level.

KEYWORDS: ethics, moral imperatives, moral prescriptions, moral language, virtue, good, natural law, Aristotle, R. Hare.

В современной метаэтике и философии права идеи и концепции Ричарда Хэра воспринимаются как методологическое обоснование «лингвистического поворота» в исследовании моральных и правовых феноменов. Новый взгляд на нормативную природу языка морали и вслед за этим юридического языка, сформулированный Р. Хэром, а также детальный и последовательный анализ языковой формы моральных предписаний в его произведениях имеют существенное значение для развития этического знания в аналитической традиции. Между тем о влиянии античной философской традиции, в особенности этического учения Аристотеля, Р. Хэар упоминает

сам. В комментариях к книге *Hare and Critics*, он в частности отмечает, что «если кто-нибудь сочтет, что я был невежлив по отношению к моим критикам, когда писал заметки вместо эссе, я должен указать, что это то, что мы обычно делаем с Платоном и Аристотелем (как в серии комментариев издательства Кларендон), принимая их аргументы один за другим и рассматривая их быстро, но серьезно» (Hare and Critics 1988, 201). Аналитическая метаэтика в своей основе опирается на методологию лингвистической философии, но специфика идейных взглядов Р. Хэара проявляется, например, и в том, что в одной из статей для энциклопедии он назвал Сократа и Аристотеля первыми *прескриптивистами* (Hare 1999, 20). Такой подход к историко-философской реконструкции позволяет прояснить взаимосвязь античной классической традиции с современной метаэтикой и философией права.

В историко-философских исследованиях моральная теория Р. Хэара анализируется в двух ключевых аспектах. Во-первых, его концепцию упоминают советские ученые в критических обзорах зарубежных («буржуазных») этических теорий, подчеркивая значимость суждений Хэара для формирования аналитической метаэтики (Дробницкий 1974, 128–133; Коновалова 1975, 123–124), о чем пишут и зарубежные исследователи (Hughes 1973; McCloskey 1979; Punzo 1980). Во-вторых, в последние годы аргументы Р. Хэара относительно сущности нормативного языка морали стали предметом философского осмысления в контексте векторов развития моральной философии 60-70-х гг. XX в. (Никоненко 2003, 457–461; Апресян 2016; Прокофьев 2018; Логинов 2018).

С точки зрения анализа первоисточников большое значение для историко-философской реконструкции имеют публикации Р. Хэара в *Proceedings of Aristotelian Society*, в частности статьи *Universalizability* (Hare 1955) и *Principles* (Hare 1973). Оба текста являются аргументированным изложением базовых положений его моральной теории.

Моральные предписания в языке морали. Философские основания этики анализируются Р. Хэаром через призму лингвистического анализа языка морали, позволяющего осмысливать этические предписания на метауровне. Только путем прояснения значений этических терминов и понятий может быть реализован потенциал лингвистического анализа в области этики, позволяющего раскрыть нормативность этических правил и принципов.

В данном аспекте моральная теория Р. Хэара сохраняет взаимосвязь с классической традицией этики Аристотеля. Структура этической теории у Аристотеля базируется на учениях о благе, добродетелях и свободе воли, подчеркивающих возможность воспитания моральной личности, несущей

гражданскую ответственность и осуществляющей правомерные и справедливые действия: «благо человека заключается в деятельности души, сообразной с добродетелью, а если добродетелей несколько, то в деятельности сообразной с лучшей и совершенной добродетелью» (Здесь и далее: пер. Э. Радлова, *Этика Аристотеля*, 1908, 12). Аристотелевское представление о благе подразумевает его несводимость к какой-либо абсолютной идее, поскольку этика ориентирует человека на практическую деятельность с целью достижения блага. В то же время этическое действие касается и исполнения долга и обязанностей, так как «добродетель состоит в приобретенном свойстве души, в силу которого человек становится хорошим и в силу которого он хорошо выполняет свои обязанности» (*Этика Аристотеля*, 1908, 29–30). Тем самым учение о добродетелях, как верно отмечает Г. Кельзен, имеет большое значение для осмысления принципа справедливости и природы правовых норм, а также формы государства (Kelsen 1937).

В современных исследованиях неоднократно указывалось на индивидуальный характер морали в теории Р. Хэара и на личностный выбор при совершении морально оправданного действия. Эта черта его рассуждений не является новаторской, поскольку уже в этике Аристотеля предпринимались попытки формулировки общих моральных предписаний (прескрипций в терминологии Хэара), которые могут быть согласованы с частными суждениями. Кроме того, сочетание «должного» и «правильного» в поведении, соответствующем добродетелям, означает императивный характер этических рассуждений у Аристотеля. Отдельные ученые отмечают функциональную взаимосвязь «должного» и содержания добродетели в аристотелевской этике (Платонов 2016, 56).

В метаэтике язык морали имеет прескриптивный характер, то есть содержит правила, наиболее полно выраженные в виде моральных императивов и моральных ценностей. Поэтому если возникает необходимость оценить степень соблюдения моральных ценностей и принципов конкретным человеком, необходимо изучить его действия, так как «функция моральных принципов состоит в руководстве поведением» (Hare 1952, 1). Язык морали выступает одной из разновидностей нормативного языка, содержащего предписания. Как отмечает Хэар, «исследование императивов является лучшим введением в исследование этики» (Hare 1952, 2).

Специфику императивов в языке морали можно обнаружить при их сравнении с дескрипциями. Лингвистическое выражение императивов и дескрипций существенно различается. Если дескрипции могут содержать описание состояния мышления этического субъекта, либо выражение его эмоций и ментальных порывов, к которым применимы критерии истинно-

сти или ложности описания, то императивы содержат *основания* для этически значимого действия (Хэар упоминает термин «индикатив» для описания фактических действий, но по своей сути это и будут дескрипции в противовес императивам). К императивам (похожим на *команды* к действию) применим лишь критерий значимости для поведения субъекта, так как императив с точки зрения логического анализа выводим только из посылок, уже содержащих другой императив (Hare 1952, 28). С другой стороны, если моральное суждение – это утверждение о должном, то по своей сути такие суждения не могут быть суждениями о фактах, а лишь суждениями о действиях субъекта.

В структуре прескриптивного языка тем самым выделяются императивные и ценностно-оценочные суждения, среди которых Хэар выделяет сингулярные и универсальные императивы, а также моральные и неморальные ценностные суждения. Каждый тип суждения предусматривает некое предписание совершить действие или воздержаться от него.

Хэар настойчиво подчеркивает отличие дескрипций (как описаний фактического состояния дел) от императивов, имеющих прескриптивный характер. Его аргументы основаны на том, что для регулирования поведения недостаточно ссылаться на самоочевидность моральных принципов или отдельных моральных ценностей. Ведь если даже внутреннее убеждение или совесть подсказывают конкретному человеку, какой морально оправданный поступок он должен совершить, у него могут быть сомнения с характеристикой своих действий в качестве исполнения морального долга: «ни одна моральная система, чьи принципы рассматривались бы как чисто фактуальные, не могла бы выполнять свои функции регулирования поведения» (Hare 1952, 44). Поэтому оценочный характер моральных предписаний становится побуждением к совершению морально оправданных действий, что проявляется в нормативном содержании языка морали.

Моральный долг, добро и справедливость. В структуре языка морали Хэар уделяет внимание анализу базовых этических понятий – морального долга и добра: «это ценностные слова, главный инструмент предписания, которым наш язык влияет на нас» (Hare 1952, 79). Изначально он ориентируется на рассуждения Аристотеля о том, что цель определяется добром, достигнутым в виде действия. Тем самым практический характер этики направлен на стимулирование морально оправданного поведения: «намерение – принцип действия;...поэтому-то намерение не бывает без разума и рассудка и без этической привычки» (Этика Аристотеля 1908, 108–109). В то же время с точки зрения лингвистического анализа языка морали Хэар продолжает традицию философствования, заложенную Дж. Э. Муром, но

дополняет ее собственной аргументацией. Так, например, он полагал, что моральная интуиция появляется как результат воспитания и жизненного опыта, а не в качестве индивидуальной особенности человеческого сознания: «мы имеем моральную интуицию, потому что нас учили, как вести себя, и имеются различия соответственно тому, чему нас учили» (Hare 1952, 64). Кроме того, Хэар переосмысливает аналитическое определение понятия «добра» у Дж. Мура как простое и неприродное моральное свойство явлений. Он полагает, что добро является общим свойством для многих и различных явлений и поступков. Понятие добра может быть универсализируемо применительно к способам поведения.

Хэар критически оценивает и аргумент Мура о самоочевидности «добра» и «долга» как этических понятий. Подчеркивая различие логической и психологической самоочевидности, он отмечает, что логическая и психологическая самоочевидность высказывания «человек должен выполнять свой долг» сомнительны. Понятие «добра» применимо к разным типам объектов (хорошие часы, хороший автомобиль, хорошие люди). Но в этом понятии есть моральный и инструментальный аспекты, поскольку инструментальность добра позволяет видеть в действиях людей достижение цели. Р.Г. Апресян приводит пример коммуникативной ситуации из произведений Р. Хэара: «некто Джон, действуя в отношении Джейн согласно золотому правилу нравственности, не может быть в полной мере уверен в приемлемости своего решения для Джейн и, соответственно, в реверсивности своего действия. Находящиеся на гендерно различных позициях Джон и Джейн, скорее всего, будут иметь разные и не всегда обратимые предпочтения» (Апресян 2016, 82). В этом смысле Р.Г. Апресян полагает, что «именно принципы, а не предпочтения, суть универсальные и универсализуемые формы морали» (Апресян 2016, 82).

При этом в моральной и правовой оценке действий субъекта вещи могут быть «хороши» для достижения цели, но не обладать моральным смыслом (например, хороший пистолет может быть средством защиты для полицейского и в то же время средством совершения убийства для лица, совершившего преступление). Такое разграничение дает возможность выделить в понятии добра в неморальном контексте инструментальное значение, а в моральном контексте – внутреннее значение (добро как таковое, добро как этическая ценность).

Возвращаясь к критике дескриптивного подхода, Хэар отмечает вторичность дескриптивного значения добра по отношению к оценочному значению. Если в разговоре с другим человеком использовать оценочное выражение «М – хороший автомобиль», его применение даст больше, нежели

описание конкретных качеств или признаков автомобиля (Hare 1952, 112–113). Причина сочетания дескриптивного и оценочного в понятии «добра» состоит в формулировке прескрипции (предписания, рекомендации) для выбора действий.

В этике Аристотеля раскрывается глубокая взаимосвязь между моральными предписаниями и правомерными действиями на основе выявления типов справедливости как разновидности добродетели: «понятие справедливости означает в одно и то же время как законное, так и равномерное, а несправедливости – противозаконное и неравное» (Этика Аристотеля 1908, 83). Суть такой взаимосвязи состоит в том, что индивидуальный поступок может быть проанализирован как в этическом, так и в правовом аспектах. Уравнивающий тип справедливости определяет равномерный доступ граждан к получению жизненно необходимых благ и в то же время характеризует их отношение друг к другу. Несмотря на относительный характер как позитивного права, так и принципа равномерности уравнивающего типа справедливости, Аристотель полагал, что ближе всего к пониманию принципа справедливости находится понятие естественного права. Моральный долг может проявляться и в законопослушности: «все установленное законом в известном смысле справедливо» (Этика Аристотеля 1908, 84). В оценке справедливости доступа к благам проявляется баланс полученной выгоды или причиненного ущерба, тем самым сфера моральных предписаний тесно взаимосвязана с правовыми нормами, компенсирующими причинение вреда правовыми средствами. Данный аспект нормативного содержания моральных и правовых предписаний получит дальнейшее развитие в моральной теории Р. Хэара и аналитической философии права Г. Харта.

В понимании природы языка морали Хэар провозглашает позицию *этического нон-когнитивизма*, когда моральные суждения имеют некоторое фактическое содержание в форме эмпирических фактов, но по своей сути содержат предписания. Аналогичный подход применим и в сфере философии права, когда, например, Г. Харт в структуре правового высказывания выделяет аскриптивную часть (содержащую приписывание ответственности за неправомерное действие) и дескриптивную часть (позволяющую описывать фактическое положение дел) (Оглезнев 2020, 170).

Моральные принципы. В лингвистическом анализе языка морали наряду с определением сущности императивов, предписаний и оценок важное место занимает раскрытие содержания *моральных принципов*. Этой тематике Хэар посвятил немало своих научных трудов, в том числе президентский доклад *Principles* в *Proceedings of Aristotelian Society* 1973 г. при вступлении в должность главы Аристотелевского общества (1972–1973 гг.). Нередко имен-

но следование моральным принципам определяет не только содержание поступка или поведения этического субъекта, но и последствия его действий. В то же время в отличие от отдельных моральных правил (императивов) с прескриптивным содержанием, требующим своего истолкования в каждом конкретном случае, моральные принципы имеют универсальный характер. Хэар подчеркивает, что и принципы имеют прескриптивное содержание (Hare 1973, 1-2).

Универсальность моральных принципов – характерная черта рационалистического понимания этики в классической традиции. Так, Аристотель отмечает, что «мудрость заключается в наиболее точной науке, поэтому мудрец должен знать не только то, что вытекает из принципов, но схватить истину и относительно самих принципов» (Этика Аристотеля 1908, 113). Для достижения этических целей требуется рациональное сочетание и осмысленности в понимании и обучении добродетелям, и в намеренном осуществлении этих добродетелей. Отсюда моральная ценность действий человека определяется целью и соответствием результата намерениям. В то же время рассудок выступает критерием морального действия, так как связан с дианоэтической добродетелью практичности, направленной как раз на изменчивые виды деятельности (Этика Аристотеля 1908, 11).

Именно об изменчивости содержания моральных принципов подробно рассуждает Р. Хэар, формулируя принцип универсализуемости как основу аналитической метаэтики. Как отмечает Р.Г. Апресян, принцип универсализуемости «выражается в том, что суждение или решение высказывается или принимается в предположении, что любой морально вменяемый человек в аналогичных обстоятельствах высказал бы аналогичное суждение или принял бы аналогичное решение» (Апресян 2016, 85). Тем самым у реализации данного принципа есть заданные этические основания. Наполнение конкретного морального принципа может меняться и такой моральный принцип, будучи универсальным, не всегда остается общим. Так, например, моральный принцип «не говори неправду» может содержать исключения в отдельных случаях (например, в случае разговора с неизлечимо больным человеком, либо в случае допроса во вражеском лагере во время военных действий). Кроме того, ложное высказывание может выступать способом развлечь, повеселить окружающих людей. Поэтому Хэар подчеркивает важность моральных принципов как основания для выбора действий и совершения морально оправданных поступков (Hare 1952, 53–54). Следование моральному принципу также позволяет предвосхищать последствия совершенного поступка, а значит, соблюдение морального принципа дает нам знание о будущем.

В вопросе о соотношении универсальности и общности моральных принципов произошла известная дискуссия между Р. Хэаром и М. Сингером. М. Сингер предложил обоснование аргументов обобщения в этике в противовес принципу универсализуемости в теории Р. Хэара (Singer 1955). Суть аргумента обобщения состоит в последовательности обоснования морального суждения. Моральное суждение проверяется с точки зрения последствий от совершенного действия (желательность или нежелательность последствий), затем происходит обобщение возможных последствий, что выступает основанием применения морального принципа обобщения: «если не все должны действовать определенным образом или быть рассматриваемы определенным образом, тогда никто не должен действовать этим образом или быть рассмотрен таким образом без особой причины» (Логинов 2018, 68–69). Хэар критикует фразу «без особой причины», полагая, что такой аргумент превращает моральные правила в пустые термины, либо в гипотетические конструкции с точки зрения ограничений на обратимость и повторяемость действий. Он отмечает, что при формулировке моральных правил не должны использоваться единичные термины. Именно поэтому не только моральные, но и правовые высказывания не могут быть универсализованы.

Свою позицию Хэар раскрывает, указывая на различия в употреблении терминов «обобщение» и «общее», «универсальное» и «универсализуемое». С точки зрения лингвистического анализа «общее» противоположно «единичному» (конкретному), а универсальные суждения не могут содержать единичные термины. Именно поэтому в аргументах Хэара против Сингера звучит уточнение, что универсальность не может измеряться уровнями, в то время как обобщение как раз измеримо степенью обобщения (Hare 1973, 2). Ведь если вернуться к выделению особых логических свойств моральных высказываний и прескриптивному характеру языка морали, то универсальность моральных принципов понимается Хэаром именно в таком контексте, который не уловил Сингер.

Хэар пытается провести соотношение между моральными принципами и практическими принципами с точки зрения обучения вождению автомобиля и обучения моральным императивам. В обоих случаях изучение сущности принципов должно быть глубоким, доведенным до автоматизма. Принципы усваиваются и на уровне овладения языком, и на практике, и предполагают достижение общей цели (хорошее вождение и хорошее поведение). Он настаивает на том, что в основе выбора любых моральных действий лежат моральные принципы, связанные с ценностями: «давать ценностное высказывание означает делать выбор принципов» (Hare 1952, 70).

В отличие от концепции эмотивизма в этике А. Айера, суть которой состояла в понимании морали как средства выражения эмоций, Хэар обосновывает понятие универсализуемости моральных принципов. При таком понимании морально оправданного поступка действия лица рассматриваются сквозь призму универсального закона или модели поведения других субъектов.

Универсализуемость моральных принципов нельзя смешивать с общезначимостью или общепринятым характером содержания морального принципа, поскольку общезначимость может быть ограничена рамками отдельного общества и, соответственно, отвергаться в другом обществе. Универсализуемость подчеркивает общечеловеческий характер морального принципа и в силу этого может рассматриваться как недостаточно определенное понятие. Впрочем Хэар по-разному характеризует данное понятие:

- как возможность превращения морального принципа в закон для всех (наподобие кантовского категорического императива);
- согласие людей с данным моральным принципом;
- как некая сумма правил, принятых людьми в качестве принципов для их действий.

Поэтому сам факт принятия морально оправданного решения при использовании процедуры универсализуемости означает подведение практической ситуации под имплицитно полагаемый универсальный принцип. В то же время универсализуемость морального принципа способствует превращению личного морального выбора во всеобщий закон поведения других людей.

Если рассматривать универсализуемость как процедуру, то при обосновании моральных суждений должно использоваться правило универсального действия принципа в отношении каждого человека: «решая, какие моральные принципы принять, мы выбираем, что именно можно требовать универсально от каждого, кто находится в схожей ситуации» (Hare 1963, 49). Кроме того, при использовании принципа универсализуемости могут применяться лишь логические постоянные и логические операторы без учета каких-либо личных предпочтений. Тем самым критерий и процедура универсализуемости применяется в отношении прескриптивных высказываний как замена критерию истинности для дескриптивных высказываний.

Моральное суждение, как отмечает Хэар, позволяющее судить о действиях, которые необходимо совершить, относится к случаям определенного типа, с одной стороны, и формулирует предписание без учета индивидуальных особенностей поведения (Hare 1973, 8). Поэтому обоснование морального суждения в качестве универсального морального принципа становится

средством этической оценки конкретных проявлений человеческого поведения и их последствий.

Таким образом, современная метаэтика на основе идей и принципов лингвистической философии развивает базовые императивы этического учения Аристотеля, подчеркивая нормативность и специфику выражения императивных предписаний в языке морали. Аналогичный подход к формулировке правовых норм наблюдается и в аналитической философии права, где сферы морали и права как регуляторов поведения тесно взаимосвязаны.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Апресян, Р.Г. (2016) «Феномен универсальности в этике: формы концептуализации», *Вопросы философии* 8, 79–88.
- Дробницкий, О.Г. (1974) *Понятие морали. Историко-критический очерк*. Москва: Наука.
- Коновалова, Л.В. (1975) *Мораль и познание. Критика гносеологических основ современной буржуазной этики*. Москва: Мысль.
- Логинов, Е.В. (2018) «Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг.», *Философские науки* 10, 65–80.
- Никоненко, С.В. (2003) *Английская философия XX века*. Санкт-Петербург: Наука.
- Отлезов, В.В. (2020) «Аристотель и Харт о неопределенности права», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14, 164–172.
- Платонов, Р.С. (2016) «Проблема императивности в этике Аристотеля», *Этическая мысль* 16.2, 51–69.
- Прокофьев, А.В. (2018) «Универсальность как свойство моральных явлений», *Вопросы философии* 11, 47–56.
- Этика Аристотеля*. Пер. с греч. Э. Радлова. Санкт-Петербург: Типография товарищества «Общественная польза».
- Hare, R. M. (1952) *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press.
- Hare, R. M. (1955) "Universalizability," *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1954-1955, 55.1, 295–312.
- Hare, R.M. (1963) *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Hare, R.M. (1973) "The Presidential Address: Principles," *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1972-1973, 73.1, 1–18.
- Hare, R.M. (1999) *Objective Prescriptions and Other Essays*. Oxford: Clarendon Press.
- Hare and Critics: Essays on Moral Thinking* (1988) Eds. D. Seanor & N. Fotion, N. Oxford: Clarendon Press.
- Hughes, G. J. (1973) "Prescriptivism in Theory and in Practice: The Moral Philosophy of R.M. Hare," *The Heythrop Journal* 14,2, 136–146.

Kelsen, H. (1937) "The Philosophy of Aristotle and the Hellenian-Macedonian Policy," *International Journal of Ethics* 48.1, 1–64.

McCloskey, H. J. (1979) "Universalized prescriptivism and utilitarianism: Hare's attempted forced marriage," *The Journal of Value Inquiry* 13.1, 63–76.

Punzo, V. C. (1980) "The Normative Function of Reason as Reflectivity: An Alternative to Hare's Prescriptivism," *The Review of Metaphysics* 33.3, 593–613.

Singer, M. (1955) "Generalization in Ethics," *Mind* 64, 361–375.

ἔργα Λήμνια :
МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ОРИГИНАЛ
И ЕГО КОПИЯ?

В. Р. Гущин
НИУ «Высшая Школа Экономики» (Пермь)
valerii2012@yandex.ru

VALERIJ GOUSCHIN
Higher School of Economics (Perm, Russia)

ἔργα Λήμνια : THE MYTHOLOGICAL ORIGINAL AND ITS COPY?

ABSTRACT. “Lemnian Deeds” is a well-known literary and mythological topic. It includes two events: 1) the murder of the husbands and all the men of the island by the Lemnian women; 2) the killing of the Athenian women and their children by the Pelasgians. Researchers have long noticed the affinity of these events. Some scholars believe that the narration of the crime of the Pelasgians was created according to its Lemnian prototype. Or, to put in other way, one of the events became a kind of copy for the other. This paper provides a different interpretation to the noted similarity.

KEYWORDS: Greek Mythology, Lemnian deeds, pelasgians, Herodotus, Apollonius of Rhodes.

О «лемносских злодеяниях» (ἔργα Λήμνια) мы узнаем от Геродота. Он рассказывает об умерщвлении перебравшимися на о. Лемнос пеласгами детей, родившихся от похищенных ими афинянок, а затем и их матерей (Herod.VI.138). Но до них нечто подобное совершили лемносские женщины, перебившие своих мужей, а с ними вместе всех мужчин острова. «Пеласги, – комментирует Геродот, – решили умертвить сыновей аттических женщин. <...> За это-то преступление и за [другие], совершенные прежде женщинами, убившими своих мужей, спутников Фоанта, все такие ужасные злодеяния в Элладе называют лемносскими (γενόμεσται ἀνὰ τὴν Ἑλλάδα τὰ σχέτλια ἔργα πάντα Λήμνια καλέεσθαι)» (Herod. VI.138, здесь и далее пер. Г. Страгановского).¹

¹ О «Лемносском грехе», ставшем поговоркой, см. Dorati 2005, 37–44.

Две эти истории определенно связаны между собой. И не только самим фактом преступления и местом его совершения. Связь, как мы попытаемся показать ниже, настолько тесная, что одну историю можно было бы назвать копией другой. Естественно, подобное сходство требует объяснения, которое мы намерены предложить.

«Лемносское злодеяние»: начало истории

Миф о преступлении лемносских женщин был хорошо известен в Греции. Быть может потому, что она была связана с другим известным мифологическим сюжетом – походом аргонавтов, которые имели продолжительную остановку на Лемносе.

Гомер, например, знал о походе аргонавтов и о Евнее – сыне аргонавта Ясона и Гипсипилы (Ном. II. VII.468), известно ему и о царе Лемноса Фоанте – отце Гипсипилы (Ном. II. XIV.230).² Аргонавтов и «племя мужеубийственных женщин» упоминает Пиндар (Pyth. IV. 253–354). Лемносский сюжет пользовался популярностью у афинских драматургов.³ Судя по отрывкам недошедших до нас трагедий, он был хорошо известен Эсхилу. До нас дошли фрагменты двух его трагедий «Лемносские женщины» или «Лемносские мужчины» (Lemniai или Lemnioi) и «Гипсипила», которые были частью тетралогии, посвященной аргонавтам (TGF III. Fr.123 a-b; TGF IV. Fr.247-248).⁴ Беглое, но красноречивое упоминание о злодеянии лемносских женщин есть в «Хоефорах»:

«Лемносский грех –
 Всем грехам грех, молвь идет.
 Там женщины истребили пол мужской.
 Всеми проклят этот грех!»
 (Aesch. Cho. 631-634, пер. В.Иванова).

Софокл был автором трагедии «Лемносские женщины» (TGF IV.Fr.384a-389),⁵ Еврипид – трагедии «Гипсипила» (TGF V.Fr.752-769).⁶ Не оставил без внимания этот сюжет и Аристофан – автор комедии «Женщины с Лемноса»

² Vian, Delage 1974, XXVI. А вот Ж. Дюмезиль полагал, что Гомеру не было известно о «лемносском злодеянии» (Dumezil 1924, 13).

³ Vian, Delage 1974, 20.

⁴ Wright 2019, 41, 59.

⁵ Wright 2019, 101.

⁶ Wright 2019, 202–203.

(фр.207-218).⁷ Популярность лемносского сюжета у комедиографов, по мнению М. Райта, объяснялась его эротической составляющей.⁸

Лемносский миф был хорошо известен и более поздним авторам. О нем рассказывает Аполлоний Родосский в первой песне «Аргонавтики» (Apoll. Arg. I.601-909), Аполлодор в «Мифологической библиотеке» (Apollod. I.9.17), Стаций в «Фиваиде» (Theb.V.49-498) и Валерий Флакк в «Аргонавтике» (Val. Flac.II. 77-430).

Интересующая нас история, как уже было сказано, связана с путешествием аргонавтов и их пребыванием на Лемносе, что тоже можно назвать весьма популярным мифологическим и литературным сюжетом.⁹ Наиболее обстоятельный рассказ о происшедшем на Лемносе содержится, пожалуй, в первой песне «Аргонавтики» эллинистического автора Аполлония Родосского (Apoll. Arg. I.601-909). Естественно, эта история не могла не подвергнуться авторской переработке, поэтому мы не всегда можем определить, какие изменения в известный мифологический сюжет внес Аполлоний.¹⁰ И все же именно эту историю мы возьмем за основу последующего анализа.

Лемносский эпизод в «Аргонавтике» определенно имеет свою внутреннюю структуру. Ф. Виан сравнивает его с трагедией, состоящей из пяти актов.¹¹ Г. Вазиларос называет его короткой трагедией с *prologos*, тремя актами (включая *intermezzo*) и *exodus*.¹² Однако мы посмотрим на данное событие не с литературной точки зрения. Нас интересует событийная структура – последовательность взаимосвязанных событий, которую мы и попытаемся выявить.

В центре повествования Аполлония Родосского, естественно, путешествие аргонавтов, которые на пути в Колхиду делают остановку на о. Лемнос. За год до их прибытия там совершаются невиданные злодеяния. Вот что рассказывается об этом в «Аргонавтике» :

«В те времена там был весь народ преступлением женщин
Жестокосердным взволнован. За год до прибытия героев
Жен законных своих мужья их с презреньем отвергли –
Жаркой любовью открыто они воспылали к рабыням,

⁷ Аристофан 2000, 863.

⁸ Wright 2019, 41.

⁹ См. Claus 1993, 106, note 1.

¹⁰ Masciardi 2004, 224.

¹¹ Vian, Delage 1974, 25.

¹² Vasilaros 2017, 279. О структуре текста и гомеровских аллюзиях в нем см. Claus 1993, 107–110; ср. Detienne 1994, 90 sq.

К тем, что сумели добыть, разорив лежащую против
 Землю фракийцев. Страшная ярость богини Киприды
 Их посетила за то, что ей в дарах отказали
 Жены несчастные, неукротимые в ревности злобной:
 Ибо не только они мужей и наложниц убили –
 Всех мужчин истребили, чтоб в будущем кары избегнуть»

(Apoll.Arg.I.605-614, здесь и далее пер. Н.Чистяковой)

Итак, за год до прибытия аргонатов лемносские женщины истребили всех мужчин острова. По словам, Аполлония, они не исполняли должные обряды в отношении Афродиты («в дарах отказали») и рассерженная богиня отомстила им. Женщины, рассказывает Аполлодор, стали источать немислимое зловоние (*dysosmie*) (Apollod. I.9.17).¹³ Именно оно отвратило мужей от жен, заставив сделать своими наложницами фракийских девушек-полонянок.

А вот в трагедии Эсхила «Лемносские женщины» (или «Лемносские мужчины»), которую Ф. Виан считает важнейшим источником для Аполлония, упоминания о зловонии отсутствуют.¹⁴ Не упоминает о нем и Аполлоний. Он говорит о мужчинах, которые воспылали внезапно «жаркой любовью» (*τριχὺν ἔρον*) к рабыням-наложницам.¹⁵

Как бы то ни было, охваченные ревностью жены убивают и своих мужей и наложниц с уже родившимися детьми, и всех мужчин острова. Таким образом, совершается ставшее поговоркой «лемносское зло» (*lemnion kakon*) – убийство женщинами всех мужчин острова.¹⁶

Остаться в живых удалось лишь правившему там царю Фоанту, отцу Гипсипилы – одной из значимых участниц рассматриваемых нами событий. По словам Аполлония, он был спасен собственной дочерью, которая теперь становится правительницей:

«Лишь одна изо всех дорогого отца пощадила

¹³ М. Детьен считает мотив «зловония» важнейшим компонентом данного мифа (Detienne 1994, 92 sq.). Мирсил из Мефимны приводит другое объяснение зловония. Причиной, по его словам, стала жидкость, которую Медея, сопровождавшая возвращавшихся с Колхиды аргонатов, якобы вылила в море (FGrHist 477 F.1; см. также: Jackson 1990; Detienne 1994, 93; Vasiliarios 2017, 283, note 30).

¹⁴ Vian, Delage 1974, 27.

¹⁵ Vian, Delage 1974, 26-27; Claus 1993, 11; Masciardi 2004, 225.

¹⁶ М. Дорати полагает, что Геродот таким образом характеризует действия пеласгов (Dorati 2005, 37-44). Известно, однако, что преступление лемносских женщин получило значительно большую известность, нежели история с убийством пеласгами афинянок (e.g. Masciardi 2004, 227-228).

Гипсипила – Фоанта, народом он Лемноса правил.
В полом ларце она его в море спустила носиться,
На спасенье надеясь...»

(Apoll.Arg.I.615–618).

Согласно другой версии Фоант был все же найден разъяренными женщинами и убит, а Гипсипила в наказание продана в рабство в Немею (Apollod. III,6,4; ср. Herod. VI.138, IV.145).¹⁷ О ее пребывании там, судя по сохранившимся отрывкам, рассказывается в трагедии Еврипида «Гипсипила» (TGF V. Fr.752-769)¹⁸, а также «Фиваиде» Стация. В другом варианте мифа Фоант едва не погиб, но был спасен Дионисом, сыном которого он был.¹⁹ Определенно, пожалуй, лишь то, что Фоант, как отмечает В. Маскьярди, не будет играть никакой роли в последующих событиях.²⁰

После убийства мужчин остров стал управляться женщинами – *gynai-kratoumene*, по словам Аполлодора (Apollod. I.9.17). Об этом же говорит и Аполлоний:

«Женам на Лемносе легче казалось править стадами,
Хлебоносные пашни пахать и доспехи и бронзу
На себя надевать, чем трудами Афины заняться»

(Apoll.Arg.I.622–624).²¹

История находит продолжение после прибытия на остров аргонавтов, называемых Аполлоном минийцами (Apoll.Arg.I.1.228 и сл.).²² Убийство фракиянок, которые были наложницами умерщвленных мужей, заставило лемносских женщин опасаться набегов фракийцев (Apoll.Arg.I.626–627). Поэтому появление аргонавтов не могло не вызвать опасений:

«Вот почему и теперь, увидав, как на веслах подходит
К острову быстро Арго, поспешно они за ворота
Вышли на берег Мирины, надев боевые доспехи,

¹⁷ Claus 1993, 112.

¹⁸ Vian, Delage 1974, 21–23; Wright 2019, 202–203.

¹⁹ Об этом, в частности, говорит Еврипид в трагедии «Гипсипила» (TGF V. Fr.759; Burkert 1983, 191; Masciardi 2004, 225, notes 18, 19).

²⁰ Masciardi 2004, 226. У некоторых авторов есть упоминания об *агоне* – спортивных состязаниях, возможно, в память о Фоанте, в которых приняли участие аргонавты (Pind. Pyth.IV.253–254; Ol. IV. 19–27.; Schol. Pynd.Pyth.IV.450 = PMG. N.547 [Симонид]; Philostr. Peri Gymn.3; см. также: Vian, Delage 1974, 20; Gantz 1993, 346; Masciardi 2004, 231).

²¹ См. также: Masciardi 2004, 226.

²² Vian, Delage 1974, 10–12.

На кровожадных вакханок похожи. Все говорили,
Будто фракийцы идут»

(Apoll.Arg.I.628–632).²³

Лишь отправленный аргонавтами вестник Эфалид, обратившийся к лемнианкам с просьбой дать им приют, несколько разрядил обстановку. Вернувшиеся в город женщины стали держать совет о том, как им поступить. Гипсипила предложила снабдить прибывших всем необходимым, но не пускать в город. Однако ее старая няня Поликсо советует пригласить пришельцев и разделить с ними ложе, с тем, чтобы остров не обезлюдел (Apoll. Arg. I.669–690). Это решение пришлось по вкусу совещавшимся и они решили отправить к аргонавтам своего вестника – Ифиною. Она должна была предложить предводителю этого похода встретиться с Гипсипилой, ставшей правительницей острова. Ясон принимает это предложение.

Во время встречи Гипсипила рассказывает Ясону придуманную ей историю о том, что разгневанные женщины якобы изгнали своих мужей с острова (Apoll.Arg.I.798–826). В разговоре с Ясоном она добавляет некоторые, быть может, вымышленные, но весьма любопытные «подробности» поведения мужчин:

«Жен законных своих вдруг стали они ненавидеть,
Начали гнать из жилищ, пребывая во власти безумья.
С теми ложе делили, кого добывали оружием.
Дерзкие! Долго уже терпели мы это, в надежде,
Хоть и поздно, бывшее воротится к ним разуменье.
Тут, как всегда упреждая, второе несчастье возникло:
В доме были унижены дети законные, вместо
Них процветало чужое отродье тех пленниц внебрачных
(Apoll.Arg.I.798-805).²⁴

А в завершении разговора Гипсипила предлагает аргонавтам остаться на острове, а Ясону – трон своего отца (Apoll. Arg. I.820-822).²⁵ Ясон со своими спутниками готов на какое-то время остаться на острове, но предложение занять трон им не принимается:

²³ В трагедиях Эсхила и Софокла появление аргонавтов заставляет лемносских женщин готовиться к битве (Vian, Delage 1974, 21; см. также: Stat, Theb. V.376–397). У Эсхила женщины намеревались принудить аргонавтов вступить с ними в связь с помощью оружия (Vian, Delage 1974, 26; Gantz 1993, 345; см. также: Detienne 1994, 92).

²⁴ См. также: Morrison 2020, 133.

²⁵ Свое предложение Гипсипила повторит и при расставании (Apoll.Arg.I.882–883).

«Тотчас обратно я в город вернусь, тогда по порядку
Речи твои передам моим спутникам. Власть же и остров
Пусть у тебя остаются. Я вправе себя не считаю
Их принимать»

(Apoll.Arg.I.831–834)

А далее автор замечает, что сама Киприда возбудила в Ясоне и его спутниках любовную страсть к лемносским женщинам:

«Тут Киприда сама в них любовную страсть пробудила
Ради Гефеста премудрого²⁶, чтобы и дальше мужами
Мог заселяться богом любимый нетронутый Лемнос»

(Apoll.Arg.I.842).

В итоге аргонавты находят самый теплый прием у лемносских женщин. Судя по всему, Афродита сменила гнев на милость.²⁷ Вслед за этим, замечает М. Детьен, прекратилось и «зловоние»:

«Возликовал город весь, душистым наполнившись дымом.
Радость несли хороводы, пиры пировали повсюду.
Больше других бессмертных в песнях они величали
И ароматами славили сына Геры с Кипридой»

(Apoll.Arg.I.849-852).²⁸

Трудно сказать, сколько времени продлилась эта идиллия, если бы не Геракл. Лишь благодаря его настоятельным призывам поход продолжился и аргонавты двинулись к о. Самофракия.²⁹ А у лемниянок родились дети и жизнь на острове продолжилась. Правда, впоследствии потомки аргонавтов – минийцы – будут изгнаны с Лемноса пеласгами. Но это уже другая история (Herod. IV. 145).³⁰

Таковы интересные нас события. Очевидно, что повествование имеет определенную структуру. Еще раз заметим, что упоминавшиеся выше варианты структурирования данного повествования применимы в большей мере к литературному произведению. Мы попробуем выявить основную событийную (мифологическую) канву. На наш взгляд, она выглядит следующим образом:

²⁶ Лемнос традиционно связывается с культом Гефеста, который, как известно, был мужем Афродиты (Claus 1993, 142).

²⁷ Detienne 1994, 92; см. также: Claus 1993, 142; Masciardi 2004, 225; Morrison 2020, 134–135.

²⁸ Detienne 1994, 92.

²⁹ Claus 1993, 135 sq.

³⁰ Morrison 2020, 136.

- А) неподобающее поведение женщин по отношению к Афродите;
- Б) «мечь» Афродиты: «зловоние» (*dysosmia*);
- В) «жаркая любовь» лемносских мужчин к фракийским наложницам;
- Г) заносчивость родившихся от наложниц детей;
- Д) ревность женщин и убийство ими мужчин;
- Е) последствия злодеяния: без мужчин и без потомства остров был обречен стать безлюдным;
- Ж) прибытие аргонавтов и любовная связь с ними лемносских женщин (милость Афродиты?).

«Лемносское злодеяние» пеласгов

А теперь поговорим о «злодеянии» пеласгов, о котором рассказывает Геродот. На наш взгляд, в его сообщениях, если их суммировать, угадывается близкая к рассмотренной выше сюжетная структура. О ней мы поговорим в конце раздела.

Сразу оговоримся, что оставляем в стороне некоторые, не имеющие отношение к рассматриваемому нами вопросу, сюжеты. Мы, в частности, оставляем без обсуждения то, что пеласги были распространены едва ли не по всей Греции и были известны многим греческим авторам, начиная с Гомера.³¹ Несмотря на обилие информации, историчность пеласгов подвергается сомнению. Их принято считать мифологическим конструктом, в котором, возможно, нашла отражение информация о древнейших жителях Греции (*pre-Greeks* или *non-Greeks*).³²

Начнем с того, что древние авторы по-разному характеризуют пеласгов. Филохор, например, отождествляет их с тирренами (этрусками?) и называет пиратами (FGrH 328 F 100).³³ Фукидид считает пеласгов, проживавших на Акте (Халкидика), варварами (Thuc. IV.109).³⁴ Он отождествляет их с лемнос-

³¹ Myles 1907; Lloyd 1975, 232 sq. По словам Геродота, Эллада когда-то называлась Пеласгией (Herod. II.56; Fowler 2013, 84).

³² Немировский 1983, 16 и сл.; Hornblower 1991, 16; Sourvinou-Inwood 2003, 112–113; Fowler 2013, 86; McInerney 2014, 25 sq.

³³ Harding 2008, 24. «Мужья тирренские», совершавшие набеги на побережье Греции, упоминаются в гомеровском гимне «Дионис и разбойники» (Hom. Hymn. VII. 8). Подобные набеги, полагает А. Ллойд, могли стать прообразом нападения пеласгов на афинянок в Бравроне, о чем пойдет речь ниже (Lloyd 1975, 241).

³⁴ Они, по его мнению, вели свое происхождение от пеласгов, ранее населявших Аттику и Лемнос (Thuc. IV.109).

скими тирренцами, которых в свою очередь древние авторы нередко сближают с этрусками.³⁵

Некоторые авторы (например, Гекатей) считают пеласгов цивилизованным народом (Herod. VI. 137 = FGrH I F.127).³⁶ Гекатей подчеркивает культурное превосходство пеласгов над жителями Аттики. Когда пеласги пришли в Афины (или Аттику) афиняне «отдали свою собственную землю у подошвы Гиметта для поселения пеласгам в награду за то, что те некогда возвели стену вокруг акрополя. Когда же афиняне увидели, что эта, прежде плохая и ничего не стоящая земля теперь прекрасно возделана, их охватила зависть и стремление вновь овладеть этой землей» (Herod. VI. 137).³⁷ За этим последовало изгнание пеласгов, которое Гекатей считает несправедливым.

Другую версию изгнания пеласгов Геродот называет афинской: «Пеласги, жившие у подошвы Гиметта, оттуда причиняли оскорбления афинянам. Дочери афинян постоянно ходили за водой к источнику Эннеакрунос (ведь в те времена у афинян и прочих эллинов еще не было рабов). Всякий раз, когда девушки приходили за водой, пеласги с заносчивым пренебрежением оскорбляли их. Но этого им было еще мало. В конце концов пеласги даже были пойманы на месте преступления, когда хотели напасть на Афины. ... Итак, изгнанные пеласги переселились в другие земли, и в том числе на Лемнос» (Herod. VI.137).

Пожалуй, можно говорить не столько о различии приведенных Геродотом характеристик, сколько о двойственности (амбивалентности) пеласгов, которые соединяли в себе черты «культурных героев» с первобытной «дикостью» и «необузданностью». Эта двойственность, по мнению К. Сурвину-Инвуд, была особенностью мифологического нарратива.³⁸

Итак, пеласги были изгнаны афинянами. Заметим в этой связи, что они изгонялись и с других территорий, например, из Фессалии (e.g. FGrHist 10 F.16; Apollod. Epit. 6.15).³⁹ Для прибывших на Крит из Фессалии пеласгов была свойственна, по словам Плутарха, крайняя сексуальная агрессия (Plut. Mor. 296b, ср.

³⁵Hornblower 1996, 36, 348. Правда, Дионисий Галикарнасский не видит ничего общего у пеласгов с тирренами (Dion.Hal.I.29–30; см. также; Sourvinou-Inwood 2003, 106, п. 14; Fowler 2013, 87).

³⁶Комментарии см. также: Fowler 2013, 89 sq.

³⁷Комментарии см. Scott 2005, 446; Harding 2008, 26; McInerney 2014, 36. М. Финкельберг определяет их как *synoikistes* афинян (Finkelberg 2005, 37).

³⁸Sourvinou-Inwood 2003, 135.

³⁹Sourvinou-Inwood 2003, 133–134.

247 a–b)⁴⁰. К. Сурвину-Инвуд считает тему изгнания одним из значимых структурных элементов данного мифа.⁴¹ Пеласги, по наблюдению Р. Фаулера, изображаются в мифах как вечные изгнанники, люди без родины.⁴²

Оказавшись на Лемносе, пеласги, называемые Филохором синтиями (FGrHist 328 F 100)⁴³, изгоняют миниев – потомков аргонавтов. «Потомки аргонавтов были изгнаны пеласгами, которые похитили афинских женщин из Браврона, с Лемноса. Они прибыли оттуда морским путем в Лакедемон <...>» (Herod. IV. 145; ср. Paus. VII.2.2.).⁴⁴ А произошло это, по словам Павсания, немногим ранее так называемого ионийского переселения.⁴⁵

⁴⁰ Быть может, с этим связаны странные, по словам Дж. Майрса, культы пеласгов, упоминаемые Геродотом: «Обычай изображать Гермеса с напряженным членом элины восприняли не от египтян, а от пеласгов. Первым эллинским племенем, перенявшим этот обычай, были афиняне, а от них переняли уже все остальные. < ...> Всякий, кто посвящен в тайное служение Кабиров, совершаемое на Самофракии и заимствованное от пеласгов, тот поймет меня. Ведь Самофракию прежде населяли те пеласги, которые впоследствии поселились среди афинян, и от них-то самофракийцы переняли эти таинства. Итак, афиняне первыми из элинов стали делать изображение Гермеса с прямо стоящим членом и научились этому от пеласгов. А у пеласгов было об этом некое священное сказание, которое открывается в Самофракийских мистериях» (Herod. II.51, ср. II.52; Muges 1907, 181; комментарии: Lloyd 1975, 232 sq. 239 sq., 243). Итифаллические изображения Гермеса, возможно, были связаны с брачными ритуалами (Lloyd 1975, 243). См. также: Sourvinou-Inwood 2003, 139; McNerney 2014, 37.

⁴¹ Sourvinou-Inwood 2004, 134–135, 148 sq. Эта тема находит отражение и в других связанных с ними историях. В качестве примера она упоминает их изгнание из Фессалии в связи с убийством Кизика, который оказал гостеприимство прибывшим к нему аргонавтам (Sourvinou-Inwood 2004, 148, п. 30). К этому можно добавить сообщение Страбона о том, что появившиеся в Аттике пеласги были изгнаны из Беотии (Strabo IX.II.3; ср. Herod. II.51).

⁴² Fowler 2013, 86.

⁴³ Синтии были известны и Гомеру (Hom. II. 1. 594); см. т.ж. Немировский 1983, 23.

⁴⁴ Однако минийцы, по словам Геродота, принятые лакедемонянами повели себя заносчиво и вынуждены были покинуть Пелопоннес, примкнув к лакедемонянину Феру (Herod. IV.146–148).

⁴⁵ «Одним поколением раньше, чем отплыли из Афин ионяне, Фер, сын Автесиона, родом фиванец, во главе лакедемонян и минийцев, изгнанных пеласгами с Лемноса, повел их на тот остров, который ныне по его имени называется Ферой, прежде же назывался Каллистой (Прекраснейшим)» (Paus. VII.2.2, пер. С.П. Кондратьева).

Однако поселившиеся на Лемносе пеласги пожелали отомстить афинянам. «Пеласги, – по словам Геродота – хорошо знали, когда афиняне справляют празднества, и, снарядив 50-весельные суда, устроили засаду афинским женщинам во время празднества Артемиды в Бравроне. Похитив отсюда много женщин, они отплыли с ними на Лемнос и там сделали их своими наложницами» (Herod.VI.138).⁴⁶

Похищение женщин, участвовавших в ритуалах, связанных с Артемидой Бравронией, можно считать отдельной мифологической историей. Р. Осборн вообще связывает эту историю с возникновением культа Артемиды Бравронской.⁴⁷ Есть смысл поговорить об этой истории, поскольку она имеет отношение к рассматриваемому нами сюжету.

Артемиды Бравронская почитается в Аттике с Микенских времен, а храм, возможно, был построен при Писистрате.⁴⁸ Браврон – место, где совершались регулярные ритуалы в честь Артемиды, в которых принимали участие девочки от десяти до пятнадцати лет.⁴⁹ Возможно, речь идет о девочках из аристократических семей, участвовавших в обрядах, связанных с наступлением переходного возраста, или инициацией.⁵⁰

Упоминание об этом обряде можно найти в отрывке из комедии Аристофана «Лисистрата», где хор женщин сообщает об основных этапах жизни юных афинянок:

«Семь годков было мне,
В сумке шерсть я несла.
В десять лет зерно молола для владычицы святой.
В платье алом, во Бравроне, я медведицей была
(καὶ τ' ἔχουσα τὸν κροκωτὸν ἄρκτος ἢ Βραυρωνίως):
Дочь отцовская,
Потом я шла с корзиной (κακωνφόρον),

⁴⁶ Плутарх называет похитителей афинянок тирренцами с Лемноса и Имброса. А изгнанные впоследствии афинянами лемносцы определяются им как полуварвары (Plut. De mul. vir. 247a).

⁴⁷ Osborne 1985, 161 sq., 168; см. также: Simon 1983, 83.

⁴⁸ Parker 1996, 74; Scott 2005, 450.

⁴⁹ Simon 1983, 83 sq.; Perlman 1989, 118. О возрасте участниц см. также: Dowden 1989, 29 sq.

⁵⁰ Perlman 1989, 120; Dowden 1989, 25 sq.; Faraone 2003. Э. Симон полагает, что в нем участвовали не только представительницы знати (Simon 1983, 86). В этом случае, резонно замечает К. Додден, их количество должно было составлять не менее 400 человек, что выглядит маловероятным (Dowden 1989, 27).

Спелых смокв гроздь неся»

(Aristoph. *Lysistr.* 641–647, пер. А. Пиотровского).

Интересующий нас ритуал получил название *arkteia* и был связан с переодеванием в медведиц (*arktoi*), сопровождавшимся облачением в упоминаемый Аристофаном *krokotos* (e.g.: Schol. Ar. *Lys.* 645; Hesych. s.v. *arkteia*; *Brauroniois*).⁵¹ Вряд ли есть необходимость погружаться в детали данного ритуала. Заметим лишь, что он, по мнению исследователей, был связан с переходом из одной возрастной категории в другую – от девочек к девушкам.⁵² Это было подготовкой к будущему браку и деторождению.⁵³

Исследователи полагают, что ритуальное переодевание девочек в медведиц символизировало их первоначальную «дикость», которое в ходе ритуала завершалось последующим «укрощением».⁵⁴

Стоит ли в таком случае удивляться, что похищенные афинянки и родившиеся у них дети будут подчеркивать свою враждебность по отношению к похитителям. Девушки, не прошедшие до конца эту процедуру, остались, по словам Р. Осборна, «неукрощенными» (*wild*).⁵⁵ «Когда у этих женщин родилось много детей, – рассказывает Геродот, – они стали учить младенцев аттическому языку и обычаям. Дети их не желали даже общаться с детьми пеласгийских женщин, и если мальчик-пеласг бил кого-нибудь из них, то все остальные сбегались на помощь и отстаивали своих. Кроме того, они считали даже, что имеют право на власть над детьми пеласгов и далеко превосходили их силой» (Herod. VI.138). И тогда пеласги, посоветовавшись, решили умертвить родившихся от наложниц детей, а с ними и их матерей (Herod. VI. 138).⁵⁶ В связи с этим убийством Геродот и вспоминает о так называемых Лемносских злодеяниях.

⁵¹ *Krokotos*, по мнению П. Пельман, может быть связан с брачным ритуалом (Perlman 1983, 123–124; Perlman 1989, 118 sq.; Sale 1975). Филохор помимо ритуала *arkteia* упоминает и *kanephoros* – девушек, несущих корзины (FGrH 328 F 101; Sourvinou-Inwood 2004, 144).

⁵² Sourvinou-Inwood 1988; Perlman 1989, 120.

⁵³ Perlman 1989, 111; Dowden 1989, 36; Cole 1998, 29.

⁵⁴ Osborne 1985, 161 sq., 168; Perlman 1989, 120; Faraone 2003, 45; см. также: Sourvinou-Inwood 2004, 145.

⁵⁵ Osborne 1985, 168.

⁵⁶ Л. Скотт обращает внимание на то, что историю об убийстве пеласгами афинянок рассказывает только Геродот (Scott 2005, 451). К. Сурвину-Инвуд находит в одном из сообщений Плутарха намек на то, что, возможно, не все родившиеся от афинянок дети были умерщвлены (Plut. *De mul. vir.* 247a; Sourvinou-Inwood 2004, 143–144; см. также: Schol. Hom. II, XVIII.493; Plut. *Quaest. Graec.* 296b–c).

Как и в случае с лемносскими женщинами, злодеяние не осталось без последствий. «После убийства пеласгами своих детей и жен, – продолжает Геродот, – земля их вовсе перестала плодоносить. Их женщины не были так плодородны, как раньше. А также и скот. Голод и бездетность заставили их, наконец, отправить послов в Дельфы и просить об избавлении от этих бед. Пифия же повелела им дать удовлетворение афинянам, какое те сами им присудят» (Herod. VI.139).

Мы оставляем в стороне детали последовавшего затем заочного спора между афинянами и пеласгами. Первые в качестве условия поставили передачу им острова, пеласги выдвинули встречные – невыполнимые, по их мнению, условия. В конце концов, история заканчивается завоеванием острова Мильтиадом (Herod. VI.140). Любопытно, что выдвинутое оракулом требование окажется не выполненным. Получение оракула и завоевание Лемноса разделяют, как замечает Дж. Фонтенроуз, не менее 300 лет.⁵⁷

Такова вкратце событийная канва. Попробуем выделить в ней основные смысловые (структурные) элементы:

- А) неподобающее поведение пеласгов в Аттике (согласно афинской версии);
- Б) месть афинян и изгнание пеласгов;
- В) похищение афинянок и превращение их в наложниц;
- Г) враждебное отношение к пеласгам родившихся от наложниц детей и их матерей;
- Д) убийство детей, а затем и их матерей;
- Е) последствия злодеяния;
- Ж) обращение к Дельфийскому оракулу.

Оригинал и копия?

Таковы истории обоих «Лемносских злодеяний». Современные исследователи полагают, что в том и другом случае перед нами мифологические сюжеты, связанные с негреческим (или догреческим) населением Афин и Лемноса.⁵⁸ В. Буркерт датирует появление сюжета о преступлении лемносских женщин 700 г. до н. э.,⁵⁹ а само оно нередко связывается с ритуалом

⁵⁷ Fontenrose 1978, 312. Мы оставляем в стороне и вопрос о подлинности данного оракула.

⁵⁸ См.: Burkert 1970 ; Burkert 1983, 190; Немировский 1983, 16 и сл.; Hornblower 1991, 16; Sourvinou-Inwood 2003, 112–113; McInerney 2014.

⁵⁹ Burkert 1970, 14 n. 91.

«нового огня», что было связано с почитанием на острове Гефеста (Philost. Heroikos. 53.5–7).⁶⁰

Приблизительно тем же временем можно датировать и появление пеласгов на Лемносе. Л. Фикучьелло обращает внимание на то, что Гомер знает о Фоанте, но не знает о населявших остров пеласагах.⁶¹ Однако их история в отличие от истории лемносских женщин не была связана с каким-либо ритуалом. Повествование Геродота о пеласагах – часть его рассказа о завоевании афинянами Лемноса. Этим некоторые исследователи нередко и объясняют упоминание о них.⁶²

Любопытно в этой связи то, что в изложении Геродота мифологические события, относящиеся к «незапамятным» временам, оказываются хронологически приближенными к более поздним и даже современным событиям, как будто предшествуя им. Создается впечатление, что похищение афинянок и завоевание Лемноса разделяет небольшой исторический промежуток.⁶³

Сказанное выше позволяет заметить тесную связь сюжета о пеласагах с историей лемносских женщин, которую по какой-то причине проигнорировал Геродот. И это несмотря на то, что совершенные лемнианками злодеяния хорошо известны афинским драматургам. Вряд ли дело только в морализаторстве Геродота, делающем эту связь очевидной, а потому и не требующей пояснения.⁶⁴

По мнению К. Сурвину-Инвуд, мифы тесно связаны друг с другом темой взаимоотношений полов. В основе обоих сюжетов – нарушение брачного ритуала – иллегитимация брака (*illegitimate marriage*), в ее терминологии.⁶⁵ Связь этих событий, полагает исследовательница, видели и в древности. В дошедших до нас в отрывках трагедии Еврипида «Гипсипила» есть намек на афинский ритуал *arkteia* как ритуал аккультурации женщин.⁶⁶ Можно

⁶⁰ Dumezil 1924, 37–38; Burkert 1970, 6; Martin 1987, 88–89; Detienne 1994, 95 sq.; Wesselman 2011, 277; критика: Masciardi 2004, 223.

⁶¹ Ficuciello 2013, 73.

⁶² E.g. Evans 1963; Masciardi 2004, 230 sq.; Dorati 2005, 25–37; Baragwanath 2008, 136 sq.; Wesselman 2011, 357; McInerney 2014, 40 sq.; возражения см. Sourvinou-Inwood 2004, 144; Scott 2005, 444.

⁶³ Sourvinou-Inwood 2004, 144. Об особенностях восприятия Геродотом событий прошлого см. Baragwanath 2012, 37, 53.

⁶⁴ См. об этом: Wesselman 2011, 275 sq.

⁶⁵ Sourvinou-Inwood 2004, 165.

⁶⁶ Sourvinou-Inwood 2004, 145.

сказать, что лемносские женщины подобно украденным пеласгами афинянкам не прошли *arkteia*, а потому остались необузданными (*wild*).⁶⁷

Близкие идеи ранее высказывал М. Детьен. По его мнению, лемниянки действовали вопреки своей женской природе. В древних обществах брак для девушек был тем же, чем война для юношей. Отрицание брака означало отрицание женского начала, альтернатива ему – война.⁶⁸

Мы полагаем, что упомянутые мифы действительно взаимосвязаны, но не только темой взаимоотношения полов. Затрагиваемые в них мифологические сюжеты, на наш взгляд, не сводятся к гендерной тематике. Заметим также, что рассматриваемые истории не сводятся к свойственной некоторым мифам схеме: «преступление-наказание-искупление».⁶⁹ Они имеют более сложную структуру, совпадая в главном, хотя и рознятся в деталях.

К. Сурвину-Инвуд прозорливо замечает, что один миф есть трансформация другого.⁷⁰ Создается впечатление, что мифы фотографически, если так можно сказать, связаны друг с другом – как позитив и негатив, как оригинал и копия. В одном случае активными участниками событий становятся женщины, в другом – мужчины. Оригиналом при этом выглядят действия лемносских женщин.

Такой тип взаимосвязи предполагает В. Маскьярди, который считает, что история пеласгов создана по лекалам мифа о Гипсипиле (*forgé sur le modèle du mythe d'Hypsipyle*).⁷¹ Он датирует появление мифа началом V в. до н. э. и считает его следствием завоевания афинянами Лемноса.⁷² В подтверждение этой точки зрения им отмечаются сходные сюжетные элементы, объединяющие оба мифа.

Истории одинаково начинаются: с нечестья по отношению к Афродите – в одном случае и недружественных действий по отношению к афинянам – в другом. Разница в том, что на взаимоотношения пеласгов и афинян, возможно, накладывались межэтнические различия.⁷³ Последствия не заставляют себя ждать: жены отвергнуты мужьями, а пеласги изгоняются (пункты *a* и *a'* в схеме В. Маскьярди).⁷⁴ Далее следуют ответные действия: женщины,

⁶⁷ Sourvinou-Inwood 2004, 164.

⁶⁸ Detienne 1994, 92.

⁶⁹ См. об этом: Sourvinou-Inwood 2004, 173 sq.

⁷⁰ Sourvinou-Inwood 2004, 145.

⁷¹ Masciardi 2004, 228.

⁷² При этом он опирается на выводы Ж. Берара (Masciardi 2004, 230–231; ср.: Bérard 1949b 232; возражения: Dorati 2005, 30).

⁷³ Sourvinou-Inwood 2004, 164.

⁷⁴ Masciardi 2004, 228.

посоветовавшись, решают умертвить всех мужчин острова (*b*), которые предпочли им наложниц (*d'*), а пеласги похищают афинянок и превращают их в наложниц.⁷⁵ Поскольку похищенные были участниками ритуала, связанного с Артемидой, можно говорить о нечестии по отношению к этой богине.⁷⁶ В обоих случаях родившиеся от наложниц дети вызывают опасения и умерщвляются (*b'*). Так совершаются «лемносские злодеяния» – ἔργα Λήμνια, не оставленные богами без последствий (*stérilité* - пункты *c* и *c'*).⁷⁷ Впрочем, ситуация на Лемносе разрешается прибытием аргонавтов и рождением от них детей (*d* и *e*).⁷⁸ А пеласги обращаются к оракулу Аполлона.

В предыдущих разделах мы также попытались выявить событийную структуру рассматриваемых историй, которую теперь можно выразить в виде таблицы.

Пп.	Лемносские женщины	Пеласги
А	Неподобающее поведение женщин по отношению к Афродите	Неподобающее поведение пеласгов в Аттике
Б	«Мечь» Афродиты: «зловоние» (<i>dysosmia</i>)	Мечь афинян и изгнание пеласгов
В	«Жаркая любовь» лемносских мужчин к фракийским наложницам	Похищение афинянок и превращение их в наложниц
Г	Заносчивость родившихся от наложниц детей	Враждебное отношение к пеласгам родившихся от наложниц детей и их матерей
Д	Ревность женщин и убийство ими мужчин	Убийство детей, а затем и их матерей
Е	Последствия злодеяния	Последствия злодеяния
Ж	Прибытие аргонавтов, «милость Афродиты»	Обращение к Дельфийскому оракулу

В этой таблице можно обнаружить совпадение практически по всем выделенным нами пунктам (от А до Е). Существенные расхождения обнаруживаются лишь в последнем пункте (Ж): «милость» Афродиты в одном случае и обращение к Дельфийскому оракулу – в другом. Заметим в этой связи,

⁷⁵ Masciardi 2004, 228. Э.Моррисон говорит об убийстве по сходным причинам (Morrison 2020, 134).

⁷⁶ Fontenrose 1978, 312.

⁷⁷ Masciardi 2004, 228.

⁷⁸ Masciardi 2004, 229.

что упоминаемое Геродотом обращение к оракулу вплетено в историю завоевания острова афинянами, что позволяет считать этот компонент мифа его позднейшей доработкой.⁷⁹

Значит ли сказанное выше, что перед нами оригинал и его копия? Обратим внимание на то, что миф о Гипсипиле и преступлении лемносских женщинах имеет целую серию аналогов (и не только греческих).⁸⁰ В качестве примера достаточно упомянуть легенду о Данаидах (e.g.: Eurip. Hec. 886 sq.).⁸¹ Что же в таком случае считать оригиналом?

Мы сомневаемся, что история пеласгов была смонтирована по лекалам мифа о злодеяниях лемнианок. Рассмотренные мифологические истории, несмотря на некоторые отличия в деталях, можно назвать *архетипическими*. Мифологическая история пеласгов, даже с учетом позднейшей переработки и встраивания в исторический контекст, на наш взгляд, отражает определенный мифологический *архетип*, став (как и миф о Гипсипиле и лемнианках) одним из его вариантов. Поэтому вряд ли оправдано считать произошедшее ранее событие – убийство лемносскими женщинами своих мужей – оригиналом, а действия пеласгов – копией. Вряд ли одно есть производное от другого, как полагает упоминавшийся выше В. Маскьярди. На наш взгляд, это – самостоятельные события, в основе которых лежит общий мифологический *архетип*. При этом не столь важно, что они произошли в одном месте и в одно и то же, в сущности, (мифологическое) время. Быть может, поэтому Геродот и не увидел их сходства.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Аристофан (2000) *Комедии. Фрагменты*. Москва.
 Немировский, А.И. (1983) *Этруски. От мифа к истории*. Москва.
- Aristofan (2000) *Komedii. Fragmenti*. Moscow (in Russian).
 Baragwanath, E. (2008) *Motivation and Narrative in Herodotus*. Oxford.
 Baragwanath, E. (2012) "Mythic Plupast in Herodotus," in J. Grethlein, C.B. Krebs (eds.) *Time and Narrative in Ancient Historiography. The "Plupast" from Herodotus to Appian*. Cambridge, 35–56.
 Bérard, J. (1949) "La question des origins étrusques," *Revue des Études anciennes* 51.3-4, 201–245.

⁷⁹ Sourvinou-Inwood 2004, 175–176.

⁸⁰ См., например: Masciardi 2004, 232 sq.

⁸¹ Dumézil 1924, 48–51; Burkert 1970, 12; Masciardi 2004, 231. Р.Мартин видит связь этого сюжета с «Лисистратой» Аристофана (Martin 1987).

- Bérard, J. (1949) "La question des origins étrusques," *Revue des Études anciennes* 51.3-4, 201-245.
- Burkert, W. (1970) "Jason, Hypsipyle and New Fire at Lemnos. A Study in Myth and Ritual," *Classical Quarterly* 20, 1-16.
- Burkert, W. (1983) *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley / Los Angeles.
- Claus, J.J. (1993) *The Best of Argonauts. The Redefinition of the Epic Hero in Book I of Apollonius's Argonautica*. Berkeley / Los Angeles.
- Cole, S.G. (1998) "Domesticating Artemis," in S. Blundell, M. Williamson (eds.) *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*. London / New York, 24-38.
- Detienne, M. (1994) *The Gardens of Adonis. Spices in Greek Mythology*. Princeton.
- Dorati, M. (2005) "Lemnon Kakon," in R. Raffaelli et alii (eds.) *Vicende di Ipsipile da Erodoto a Metastasi*. Urbino, 23-54.
- Dowden, K. (1989) *Death and the Maiden. Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*. London / New York.
- Dumezil, G. (1924) *Le Crime des Lemniennes. Rites et legends du monde égéen*. Paris.
- Evans, J.A.S. (1963) "Note on Miltiades' Capture of Lemnos," *Classical Philology* 58, 168-170.
- Faraone, C.A. (2003) "Playing the bear and the fawn for Artemis: female initiation or substitute sacrifice?" In D.B. Dodd, C.A. Faraone (eds.) *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*. London, 43-68.
- Ficuciello, L. (2013) *Lemnos. Cultura, storia, archeologia, topografia di un'isola del Nord-Egeo*. Roma.
- Finkelberg, M. (2005) *Greeks and Pre-Greeks. Aegean Prehistory and Greek Heroic Tradition*. Cambridge.
- Fontenrose, J. (1978) *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a catalogue of Responses*. Berkeley / Los Angeles.
- Fowler, R.L. (2013) *Early Greek Mythography. Vol. II. Commentary*. Oxford.
- Gantz, T. (1993) *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*. Baltimore / London.
- Harding, P. (2008) *The Story of Athens. The fragments of the local chronicles of Attica*. London.
- Hornblower, S. (1991-1996) *A Commentary on Thucydides*. Oxford. Vol. 1-2.
- Jackson, S. (1990) "Myrsilus of Methymna and the Dreadful Smell of the Lemnian Women," *Illinois Classical Studies* 15.1, 77-83.
- Lloyd, A.B. (1975) *Herodotus. Book II. Commentary 1-98*. Leiden.
- Martin, R.P. (1987) "Fire on Mountain: "Lysistrata" and the Lemnian Women," *Classical Antiquity* .6.1, 77-105.
- Masciardi, V. (2004) "Hypsipile et ses soeur. Notes d'analyse structural et historique," in S. des Bouvrie (ed.) *Myth and Symbol II: Symbolic Phenomena in Ancient Greek Culture*. Bergen, 221-241.

- McInerney, J.(2014) "Pelasgians and Leleges: Using the Past to Understand Present," in J. Ker, C. Pieper (eds.) *Valuing the Past in the Greco-Roman World*. Leiden / Boston, 25–55.
- Myres, J.L. (1907) "A History of the Pelasgian Theory," *Journal of Hellenic Studies* 27, 170–225.
- Nemirovskiy, A.I.(1983) *Etruski. Ot mifa k istorii*. Moscow (in Russian).
- Osborne, R. (1985) *Demos. The Discovery of Classical Attika*. Cambridge.
- Parker, R. (1996) *Athenian Religion: A History*. Oxford.
- Perlman, P. (1983) "Plato Laws 833C-834D and the Bears of Brauron," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 24, 113–128.
- Perlman, P. (1989) "Acting the She-Bear for Artemis," *Arethusa* 22.1, 111–133.
- Sale, W. (1975) "The Temple-legends of the Arkteia," *Rheinische Museum* 118, 265–284.
- Scott, L. (2005) *Historical Commentary on Herodotus Book 6*. Leiden-Boston.
- Simon, E.(1983) *Festival of Attica. An Archaeological Commentary*. Madison.
- Sourvinou-Inwood, C. (1988) *Studies in girls' transitions. Aspects of the arkteia and age representation in Attic iconography*. Athens.
- Sourvinou-Inwood, C. (2004) "Reading a Myth: Reconstructing its Constructions," in S. des Bouvrie (ed.) *Myth and Symbol II: Symbolic Phenomena in Ancient Greek Culture*. Bergen, 141–179.
- Sourvinou-Inwood, C.(2003) "Herodotus (and others) on Pelasgians: Some Perceptions on Ethnicity," in P. Derow and R. Parker (eds.) *Herodotus and His World*. Oxford, 103–144.
- Vasilaros, G. (2017) "The Lemnian Deeds: A Tragic Episode in the *Argonautica* of Apollonius Rhodius," in A. Fountoulakis, A. Markantonatos, G. Vasilaros (eds.). *Theatre World. Critical Perspectives on Greek Tragedy and Comedy*. Berlin / Boston, 277–294.
- Vian, F., Delage, É. (1974) *Apollonios de Rhodes. Argonautiques. Tome 1. Chants I-II*. Paris.
- Wesselman, K. (2011) *Mythische Erzählstrukturen in Herodotos 'Historien'*. Berlin / Boston.
- Wright, M. (2019) *The Lost Plays of Greek Tragedy* London / New York. Vol. 2.

**«ПРОТИВ СПРАВЕДЛИВОСТИ»:
ЦИЦЕРОН КАК ТЕКСТУАЛЬНЫЙ ИСТОЧНИК И ИНТЕРПРЕТАТОР
СВИДЕТЕЛЬСТВ О «ФИЛОСОФСКОМ ПОСОЛЬСТВЕ»
И СКЕПТИЧЕСКИХ РЕЧАХ КАРНЕАДА**

Д. А. ФЕДОРОВ

Российский государственный педагогический университет
им. А.И. Герцена (Санкт-Петербург), riarman@gmail.com

DENIS A. FEDOROV

Herzen State Pedagogical University (Russia)

“AGAINST JUSTICE”: CICERO AS A TEXTUAL SOURCE AND INTERPRETER OF TESTIMONIES ABOUT
THE “PHILOSOPHICAL EMBASSY” AND THE CARNEADES’ SKEPTICAL SPEECHES

ABSTRACT. The article is devoted to the problem of reflection in the texts of Cicero of evidence of the propaganda and educational activities of the "philosophical embassy" in Rome under the leadership Carneades as the head of the new Academy, and the content of his philosophical speeches before the Roman audience. Particular attention is paid to the problem of Cicero's interpretation of the text of the famous speech of Carneades "Against Justice" that has not come down to us, which is reflected in the partially preserved third book of the treatise *De Re Publica*. According to the author of the article, Cicero, trying to popularize the methodological principle of philosophizing characteristic of skeptics, updated and modernized the theses of Carneades in relation to the realities of his era and his own pragmatic goals in the specific socio-political conditions of the crisis of the late Roman Republic.

KEYWORDS: Cicero, Carneades, *De Re Publica*, skepticism, justice.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00349 «Скептическая традиция в античном платонизме». The reported study was funded by RFBR according to the research project № 19-011-00349 «Skeptical tradition in the ancient Platonism».

«Великое посольство» афинских философов в Рим в 155 г. во главе с Карнеадам во многом рассматривалось более поздними античными авторами как весьма значимое радикально-конфликтное столкновение двух культурно-мировоззренческих парадигм той эпохи – традиционного римского консерватизма, с одной стороны, и «новомодной» «греческой учености», на

первом этапе оцениваемой ревнителями стародавних традиций не иначе как покушение на вековые устои славных предков. Настоящая статья призвана пролить свет на проблему текстов Цицерона как одного из ключевых свидетельств сведений об этой «пропагандистско-просветительской» миссии философов под предводительством тогдашнего лидера Новой Академии Карнеада, а также о текстах его не дошедших до наших дней речей, в первую очередь – знаменитой и во многом провокационной речи «против справедливости», сохранившейся в памяти потомков в качестве яркого примера демонстративно-нарочитого применения сократического метода в живом философском дискурсе.

Известно, что развитию философии в Риме во II в до н.э. долгое время препятствовала как официальная, так и неформальная политика римского нобилитета. Власть предержащие, в числе которых в первую очередь стоит отметить инициативного консерватора Катона Старшего, стремились искоренить «гнусные новшества» (*nova flagitia*¹), активно препятствуя популяризации и распространению в римском обществе достижений греческой культуры и науки (в первую очередь – философии и риторики). Крайне показателен в данном случае сохранившийся Геллием текст сенатусконсульта 161 г. до н.э., с категорическим требованием изгнания из Рима риторов и философов.²

А потому, непродолжительный период пребывания в Риме трех выдающихся интеллектуалов той эпохи, представителя трех философских школ – упомянутых Цицероном академика Карнеада, стоика Диогена и перипатетика Критолая (Cic. De Orat. 2, 155), был воспринят римлянами-консерваторами вполне однозначно – как сугубо враждебная традиционным ценностям и идеалам миссия греческих философов, порождающая исключительно «брожение в умах» у голодной до интеллектуальных штудий, и потому весьма падкой на «модную греческую ученость» римской молодежи.

Афинские послы прибыли в Рим в 155 г. до н.э., ходатайствуя у римских властей отменить штраф, присужденный афинянам за разграбление Оропа в период третьей Македонской войны (Plut. Cato. 22). Историческую подоплеку событий, предшествующих посольству описывают, в частности, Павсаний (Pausan. VII, 11, 4-5) и Полибий (Polyb. XXXIII, 2) (на которого ссылается Геллий – см. Gell. VI, 21, 8–10). По словам Павсания, штраф в 500 талантов был наложен на афинян по ходатайству жителей Оропа в качестве компен-

¹ См. Утченко 1952, 65

² «Quod verba facta sunt de philosophis et de rhetoribus, de ea re ita censuerunt, ut M. Pomponius praetor animadverteret curaretque, uti ei e republica fideque sua videretur, uti Romae ne essent» (Gell, XV, 11, 1).

саци за нанесенный вред. Вероятно, эта сумма была чрезмерной для Афин, серьезно пострадавших от тягот прошедшей войны, что и заставило город отправить посланников в Рим с просьбой о снисхождении.³

Как справедливо отмечают Й. Вотингтон⁴ и Е.З. Лайонс⁵, трое посланников по происхождению даже не были афинянами – Карнеад происходил из Кирены, Критолай из Ликии, а Диоген – из Селевкии на Тигре. Е.Г. Зетцель предполагает, что выбор столь нетипичных персон в качестве посланников именно философов был отнюдь не случаен – занятие философией предполагало изрядную искушенность и в ораторском искусстве, а потому, вероятно афиняне вероятно рассчитывали, что именно красноречие позволит амбасадорам вернее добиться возложенной на них цели.⁶

Слава о мудрости и красноречии греческих ученых мужей быстро разнеслась по городу, и вскоре их речи уже собирали большую толпу охотников до чужеземных знаний, в основном состоящую из образованной молодежи (Plut. Cato. 22). По словам Цицерона, «постоянными слушателями» иноземных философов были и представители знаменитого «кружка Сципиона» – сам Сципион Африканский, Гай Лелий и Луций Фурий Фил, впоследствии выведенные в качестве участников трактата *De Re Publica* (Cic. De Orat, II, 154–155). Не вызывает сомнений, что выступления представителей философского посольства на протяжении нескольких дней, предшествующие участию в заседании сената, где и должен был обсуждаться искомый вопрос, вероятно преследовали имиджевые цели (Gell. VI, 21, 9), и были призваны продемонстрировать римлянам ораторский талант и глубокие познания посланников в различных науках, в частности – философии.

Геллий отмечает существенные стилистические отличия в речах трех философов, особо упомянув об эмоциональности выступления Карнеада: “Violenta,” inquit, “et rapida Carneades dicebat, scita et teretia Critolaus, modesta Diogenes et sobria.” (Gell. VI, 21, 10). Плутарх также свидетельствует, что наибольшим авторитетом и популярностью у слушателей пользовался Карнеад (Plut. Cato. 22).

³ Отметим, что несмотря на то, что формально миссия данного посольства завершилась успехом – сумма наложенного штрафа была уменьшена до 100 талантов,³ даже эти деньги, по указанию Павсания, выплачены не были, а затяжной конфликт и разнообразные тяжбы между Афинами и Оропом протекали еще достаточно долго (Pausan. VII, 11, 7–8).

⁴ Worthington 2021, 172

⁵ Lyons 2011, 21.

⁶ Zetzel 96, 298

Безусловно, наиболее острую реакцию у слушателей вызвали впоследствии вошедшие в историю речи главы Новой Академии о справедливости. По мнению Д. Сидли, именно две речи Карнеада, в первой из которых он защищал справедливость, а во второй – опровергал аргументы первой, оказали ошеломляющее и шокирующее⁷ воздействие на римскую интеллектуальную элиту.

Реакция власть предержащих была вполне предсказуема – по непосредственному наущению Катона, наиболее возмущенного⁸ «страстью к умозрениям, проникающей в Рим» (Ibid), миссия посольства была прекращена, а сами его представители, греческие философы были удалены из Рима.⁹

Несмотря на то, что задуманное Катонем «очищение города от философов» произошло достаточно быстро, данный, на первый взгляд непритязательный исторический эпизод с выступлением против справедливости и скандальным изгнанием Карнеада и его коллег-философов из Рима не только запомнился современникам¹⁰, но и оставил глубокий след в памяти потомков.¹¹

Позже Цицерон охарактеризует данное событие как одно из обстоятельств, пробудивших живой интерес римлян к занятиям ораторским искусством (Cic. De Orat. I, 4). И в этом смысле это предприятие Цицероном более чем столетие спустя обращение к интеллектуальному наследию данного представителя Новой Академии, сделанное в третьей книге трактата De Re Publica представляет безусловный интерес, не только в качестве текстуального источника содержания данных философских произведений, но и в качестве памятника своеобразной интеллектуальной интерпретации, предпринятое Цицероном для популяризации учения скептиков, и опосредованного введения тезисов Карнеада в латиноязычный околофилософский дискурс той эпохи.

⁷ Sedley 2020, 220–221.

⁸ Schofield 2021, 127.

⁹ Zetzel 2017, 299.

¹⁰ Drecoll 2004, 82.

¹¹ Опиравшийся главным образом на тексты Цицерона Лактанций следующим образом описывает выступления Карнеада: «...is cum legatus ab Atheniensibus Romam missus esset, disputavit de iustitia copiose audiente Galba et Catone Censorio maximis tunc oratoribus. sed idem disputationem suam postridie contraria disputatione subvertit et iustitiam quam pridie laudauerat sustulit, non quidem philosophi grauitate, cuius firma et stabilis debet esse sententia, sed quasi oratorio exercitii genere in utramque partem disserendi. quod ille facere solebat, ut alios quidlibet adserentes posset refutare» (Lact. Div. Inst. 5, 14, 3–4).

Вопрос об источнике текстов речей Карнеада, использованному Цицероном, продолжает оставаться дискуссионным, ввиду недостатка первичной информации. Известно, что сам Карнеад, подобно Сократу, никогда не записывал свои выступления (Diog. Laer. 4, 9), вероятно предпочитая устное слово написанному. Возможно,¹² пересказ выступления был сохранен, благодаря ученику Карнеада (а впоследствии – его преемнику в руководстве Новой Академией) – Клитوماху (Diog. Laer. 4, 9–10). Есть указания на то, что выступления Карнеада переводились на латынь сенатором Гаем Ацилием (Gell 6,14,8). На наш взгляд, вполне очевидно, что Цицерон пользовался неким не дошедшим до нас источником речи Карнеада, однако крайне маловероятным представляется, что в его распоряжении было дословное воспроизведение сказанного философом. Думается, что это был источник «из третьих рук» – вероятнее всего, конспект Клитوماха в одной из его работ. Сам Цицерон упоминает, что читал об обстоятельствах посольства Карнеада именно у Клитوماха¹³ (Cic. Acad. II, 137). Также возможно, что конспект речей Карнеада, сделанный Клитوماхом, был получен Цицероном от Филона из Лариссы, у которого будущий великий римский оратор некоторое время учился (известно, что Филон был учеником Клитوماха (см. Cic. Acad. II, 17)).

К сожалению, отдельную серьезную проблему для современного исследователя составляет степень сохранности и аутентичности находящегося в нашем распоряжении текста. Известно, что трактат “De Re Publica” долгое время считался утерянным. Лишь в начале XIX в.¹⁴ благодаря усилиям ватиканского кардинала Анджело Майи (не без посредничества немецкого историка Б.Г. Нибура¹⁵) текст обнаруженного в анналах библиотеки монастыря Боббио палимпсеста данного произведения увидел свет. К сожалению, (как и многие другие средневековые палимпсесты) т.н. “Codex Vaticanus 5757” дошел до нас в крайне плачевном состоянии. Оригинальный текст “De re publica”, написанный унциалом ок. IV в., примерно в VIII в. был соскоблен, дабы освободить страницы ценного пергамента для произведения другого античного автора – «Псалмов» Августина. Как результат, значительная часть значимого памятника ранней латиноязычной политической философии была навеки утрачена.¹⁶ Третья книга, содержащая предпринятое Ци-

¹² Zetzel 96, 300

¹³ В одном из писем в марте 45 г. до н.э. Цицерон просил Аттика отдельно прислать ему информацию относительно миссии «философского посольства», утверждая, что не знает деталей – см. Cic. Att., XII, 23, 2.

¹⁴ Если быть точным, в 1819 г.

¹⁵ По вопросу истории обретения данного палимпсеста см. Zetzel 2011.

¹⁶ По данному вопросу см., напр.: Mercati 1934. 186–222.

цероном популяризированное переложение речей Карнеада, пострадала весьма существенно - ок. 80% ее текста утеряно.¹⁷ Частично текст реконструируется в современных изданиях¹⁸ благодаря позднейшим пересказам (в первую очередь – Лактанция и Августина). И если о ключевых смыслах и тезисах первой речи («против справедливости») излагаемой от лица Фурия Фила, еще можно судить более-менее полноценно на основании сохранившихся фрагментов, то текст второго выступления, речи Лелия, содержащей основные аргументы «в пользу» справедливости, в первую очередь – апологию теории естественного права (Cic. De Rep. 3, 33 = Lact. Div. Inst. VI, 8, 6–9), к сожалению, очень сильно пострадал и чрезвычайно фрагментарен.¹⁹

Вторым важнейшим источником реконструкции является Лактанций (Lact. Div. Inst. V, 14, 3–5; V, 16–18; Erit. 50, 5–8 и др.). На наш взгляд, свидетельство Лактанция является сугубо вторичным источником по отношению к исходному тексту речи Карнеада. Вероятнее всего, Лактанций всего лишь пересказывал текст De Re Publica, а имя Карнеада использовал постольку, поскольку на него ссылается сам Цицерон – тем более, что сам христианский мыслитель говорит об этом вполне однозначно и без особого стеснения (Lact. Div. Inst. V, 14, 3; V, 17, 14 и др.). Иными словами, Лактанций прекрасно понимал, что в De Re Publica имеет место интерпретация тезисов Карнеада, изложенная Цицероном и вложенная последним в уста участников диалога.

Сохранившиеся фрагменты данной части трактата у других позднеантичных авторов – Августина, Нония, Тертуллиана, Амвросия (Aug. Civ. Dei 2, 21, 35–42; Non. 19, 33; Ambros. Off. 1, 28, 136; Tert. Apol. XXV, 14–15 и др.) хотя и менее значимы, также частично проясняют смысл текста, содержащегося на утраченных страницах De Re Publica.

Отдельный интерес представляет вопрос о степени личного вклада Цицерона в интерпретацию речи Карнеада. Д. Глакер²⁰ вслед за К. Бюхнером,²¹

¹⁷ Nahm 1999, 167

¹⁸ Одно из последних изданий: Cicero 2006.

¹⁹ Весьма показательна на наш взгляд характеристика качества сохранившихся фрагментов, данная проанализировавшим состояние данной части палимпсеста Е.Г. Зетцелем: «When complete, the debate on justice – the speeches of Philus and Laelius plus any intervening conversation – occupied 90 folia of V... Of those 90 folia, however, only eleven survive; and of those eleven, ten come from Philus' speech and only one from Laelius', as it happens containing the very last paragraph of the debate» (Zetzel 96, 301–302).

²⁰ Glucker 2001, 57–82.

²¹ Büchner 1984, 282.

обращает внимание на тот факт, что ряд исторических событий, упомянутых в дошедших до нас фрагментах текста речи против справедливости, не могли быть известны данному греческому мыслителю: интердикт с запретом на выращивание олив для заальпийских народов, изданный не раньше 154 г. до н.э. (Cic. De Rep. III, 16); ссылка на Lex Voconia, хотя и принятый в 169 г. до н.э., очевидно, представляющий интерес большей частью для самих римлян (Ibid. III, 17); упоминание нумантийского договора (140 г. до н.э.) (Ibid. III, 28) и др. Таким образом, в данном случае «вмешательство» Цицерона в исходный текст речи вполне очевидно.

Как было сказано выше, в качестве формального рассказчика, излагающего аргументы «против справедливости»²² Цицерон выводит в диалоге Луция Фурия Фила, известного римского политического деятеля, участника уже упомянутого «кружка Сципиона». Важно отметить особую оговорку, специально сделанную Цицероном в начале данного выступления – сам Фил, якобы, лишь номинально выступает в качестве скептика, «сознательно пачкаясь», и всячески отнекиваясь от навязанной ему роли «защитника бесчестности» (Cic. De Rep. III, 8). Вероятно, Цицерон делал это не желая бросить тень на память реально существующего и уважаемого в римском обществе известного исторического деятеля прошлого.

В целом, излагаемые Филом тезисы, навевающие²³ вполне обоснованные ассоциации с широко известной речью Главкона²⁴ о справедливости из второй книги «Государства» Платона (Plato, Rep. 2, 357b и далее), призваны опровергнуть теорию естественного происхождения правовых норм (характерную для философии стоиков). Устами Фила Цицерон фокусирует внимание читателя на конвенциональном характере и релятивности как социальных отношений в целом, так и ценностно-правовых установок в частности: “ius enim de quo quaerimus civile est aliquod, naturale nullum” – Cic. De Re Publ., III, 13). В качестве ключевого аргумента, цитируемый Карнеад выдвигает утверждение о том, что в реальности мы не наблюдаем существование «общечеловеческих» социальных норм, характерных для любых культур, народов и цивилизаций: «nam si esset, ut calida et frigida et amara et dulcia, sic essent iusta et iniusta eadem omnibus» (Ibid). Таким образом все социальные нормы и формальные правовые установления относительны и релятивны и легко изменчивы, ведь в истории человечества они менялись множество раз (Ibid, 17). Если бы сама природа установила для всех людей общечеловече-

²² Среди значимых работ, посвященных данному вопросу, можно отдельно упомянуть: Ferrary 1977; Fott 2014; Mas, 2020.

²³ См. Halm 1999, 177–183.

²⁴ О данном сюжете у Платона см., напр.: Светлов 2017, 411–412.

ские «законы», то они действовали бы раз и навсегда, не изменялись бы со временем, а были бы вечны и неизменны (...sanxisset iura nobis, et omnes isdem et idem non alias aliis uterentur - Ibid, 18). В целом, никакого естественного права не существует ("nihil habet igitur naturale ius" – Ibid.), также как и справедливости «от природы».

Цицерон приводит многочисленные примеры правовых норм и традиций других народов (спартанцев, галлов, критян), существенно расходящихся с кажущимися «очевидными» представлениями о справедливом и должном (морской разбой, ограбления других народов и т.п. Ibid, 15). Небезынтересно, что среди народов, «прославившихся» на почве сотворения несправедливости, Цицерон упоминает и самих римлян. Сложно сказать, насколько свободно Карнеад, к тому же связанный долгом перед соотечественниками, мог обсуждать т.н. «римский империализм». В то же время, Цицерон, будучи консуляром, по нашему мнению мог обращаться к данной теме более свободно. Отметим, что в целом воспевание и оправдание завоевательных войн Рима и римского экспансионизма, в целом характерно для эпохи – весьма показательны в этом отношении, в частности, сочинения Цезаря.²⁵

Частично реконструируя последующие тезисы, с помощью отрывков из Лактанция и Тертулиана, можно сказать, что и дальнейшая аргументация автора была выстроена автором в духе своеобразной «теории насилия». В частности, причиной возникновения государства выступает вовсе не добрая воля и природная склонность людей к справедливости, а их «слабость»: «...etenim iustitiae non natura nec voluntas sed inbecillitas mater est» (Ibid, 18). Когда «каждый боится каждого», государство – результат своеобразного вынужденного общественного договора между народом и «могущественными людьми» (Ibid). Не существует никакого «естественного права», есть лишь право сильного, стремящегося к личной пользе для себя и своей отчизны, добываемой главным образом войной, завоеванием и покорением других государств и племен. И дальнейшие рассуждения Карнеада–Цицерона, воспевающие завоевательные войны, сделаны в духе некоторых высказываний Гераклита. Мир опасен, а действия правителей делают его еще более опасным – весьма показателен здесь приведённый Цицероном в качестве иллюстрации диалог между пленным пиратом и Александром Македонским: «Nam cum quaereretur ex eo, quo scelere impulsus mare haberet infestum uno myoparone, 'eodem' inquit 'quo tu orbem terrae'» (фрагмент сохранился благодаря извлечению Нония – Non. 125,12 = Cic. De Rep. III, 24).

²⁵ Светлов, Федоров 2019, С. 325.

Подлинная слава для правителя, таким образом – подчинять себе других, покорять чужие народы и властвовать над ними.²⁶

Духом своеобразного «социального дарвинизма» и подчеркнуто-демонстративной «аморальности» проникнуты и последующие тезисы, сформулированные в виде своеобразных морально-этических дилемм: обмануть и получить выгоду, или быть честным и пострадать (Ibid, 29); находясь в кризисной ситуации при кораблекрушении – героически погибнуть, спасая другого, или спастись ценой его жизни спастись ценой чужой жизни? (Ibid, 30 и далее)). Во всех этих случаях, по мнению Карнеада–Цицерона, более «рациональное» (оно же, вынужденно – более аморальное) поведение выглядит предпочтительней.

Выводы

Подводя итог сказанному, можно сделать вывод, что очевидно провокационные, как по тематике, так и по содержанию, речи Карнеада на тему справедливости, были, вероятно, призваны не только произвести впечатление на римскую интеллектуальную публику могуществом воздействия и выразительными средствами «греческого» красноречия, но и зримо продемонстрировать присутствующим сократический метод ведения философского диспута, активно применяемый академическими скептиками. Рассмотренные речи Карнеада («за» и «против» справедливости) представляют собой один из ярких и типичных примеров практического зримого применения характерного для скептиков методологического принципа, известного в латиноязычной литературе как «disputare in utramque partem»²⁷ – рассматривать проблемную ситуацию с разных сторон, не только не стесняясь возможных противоречий, но и, напротив, акцентируя на них внимание, сознательно провоцируя конфликтную ситуацию между дискутирующими.

Также как Карнеад в середине II в до н.э. стремился познакомить римлян с основными положениями и методологическими принципами скептической философии, сознательно спровоцировав скандал двумя последовательными выступлениями, прямо противоположными по смыслу и аргументации, так и Цицерон, столкнув в диалоге позиции Фила и Лелия, сделал это для популяризации скептического метода ведения философского диа-

²⁶ «Sapientia iubet augere opes, amplificare divitias, proferre fines—unde enim esset illa laus in sum morum imperatorum incisa monumentis, “fines imperi propagavit”, nisi aliquid de alieno accessis set?—imperare quam plurimis, frui voluptatibus, pollere, regnare, dominari» (Ibid, 24); ... и далее: «Quod in singulis, idem est in populis: nulla est tam stulta civitas, quae non iniuste imperare malit quam servire iuste» (Ibid, 28).

²⁷ По данному вопросу см., напр. Ах 1995, 146–177.

лога среди римской интеллектуальной элиты – но уже более поздней исторической эпохи I в до н.э. Отметим, что данный методологический принцип активно популяризировался (Cic. Acad. I, 44-45; Fin. II, 2-3; Fat. 1, Div. II, 150 и др.) и активно применялся Цицероном и в других его произведениях – в качестве наиболее яркого примера можно вспомнить, в частности, скептика Котту из третьей книги *De Natura Deorum*.

Сложно не согласиться с утверждением Лактанция (Lact. Div. Inst. V, 14, 5), что Карнеад абсолютно сознательно собрал в своей речи основные аргументы в защиту справедливости, дабы затем их последовательно опровергнуть. Также и Цицерон, противопоставив в своем трактате мнения «скептика» Фила и «опровержителя» Лелия, вполне сознательно проигнорировал в «ответе» основные (и, во многом, во многом логичные) тезисы первого.

В то же время, «агрессивно-империалистические» тезисы из воспроизводимой Цицероном речи против справедливости, невольно вызывающие в памяти не только фрагменты Гераклита, но и произведения автора куда более поздней исторической эпохи – апологета теории насилия Людвиг Гумпловича, очевидно, вряд ли могли принадлежать авторству афинского посланника Карнеада, выступающего перед римлянами. Зато они вполне могли быть характерны для римского консуляра, тяжело переживающего глубокий социокультурный кризис, охвативший римское государство в период глубокого социокультурного кризиса римской *civitas*, и писавшему трактат в назидание неразумным современникам, начавшим забывать свое славное прошлое.

Заострив, актуализировав и осовременив тезисы Карнеада, насытив его аргументацию сугубо римским колоритом и красками, Цицерон создал вполне самостоятельное, и во многом, прерогативное философское произведение, преследующее вполне конкретные цели популяризации достижений греческой философии – и, в данном случае – академического скептицизма, среди своих современников – т. н. «античной интеллигенции»²⁸ к уму и сердцу которой он так активно и горячо апеллировал, стремясь остановить стремительно надвигающуюся на умирающую римскую республику социально-политическую катастрофу.

Предпринятая Цицероном реконструкция речей Карнеада представляет собой не только яркий образец одной из первых в своем роде попыток популяризации сократического метода²⁹ в латиноязычном философском дискурсе той эпохи, но и в качестве крайне значимого первоисточника скептической философской традиции периода Новой Академии.

²⁸ Фролов 2004, 298.

²⁹ См. Nicgorski 2016, 61–63.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Светлов, Р.В. (2017) «Длинная рука воспитания», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.2, 407–414.
- Светлов, Р.В., Федоров, Д.А. (2019) «Грамматический трактат "De Analogia" и лингвистический консерватизм Юлия Цезаря в контексте античной "языковой политики"», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.2, 315–329.
- Утченко, С. Л. (1952) *Идейно-политическая борьба в Риме накануне падения республики*. Москва.
- Фролов, Э.Д. (2004) *Парадоксы истории – парадоксы античности*. Санкт-Петербург.

REFERENCES

- Ax, W. (1995) "DISPUTARE IN UTRAMQUE PARTEM: Zum Literarischen Plan Und Zur Dialektischen Methode Varros in De Lingua Latina 8-10," *Rheinisches Museum für Philologie* 138.2, 146–177.
- Büchner K., (1984) *M. Tullius Cicero, De Re Publica, Kommentar*. Heidelberg.
- Cicero (2006) *De republica, de legibus, Cato Maior de senectute, Laelius de amicitia*. Oxford.
- Drecoll C., (2004) "Die Carneadesgesandtschaft Und Ihre Auswirkungen in Rom: Bemerkungen Zur Darstellung Der Carneadesgesandtschaft in Den Quellen," *Hermes* 132.1, 82–91.
- Ferrary, J.-L. (1977) "Le discours de Philus (Cicéron, De re publica, III, 8–31) et la philosophie de Carnéade," *Revue des Études Latines* 55, 128–156.
- Fott, D. (2014) "Skepticism about Natural Right in Cicero's De Republica," *Ethics & Politics* 16.2, 233–252.
- Glucker, J. (2001) "Carneades in Rome Some Unsolved Problems," *Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement 76: Cicero's Republic*, 57–82.
- Hahn, D.E. (1999) "Plato, Carneades, and Cicero's Philus (Cicero, Rep. 3.8-31)," *The Classical Quarterly* 49.1, 167–183.
- Lyons, E.Z. (2011) *Hellenic Philosophers as Ambassadors to the Roman Empire: performance, parrhesia, and power*. Diss. The University of Michigan.
- Mas, S. (2020) "La embajada del 155 a. C.: Carnéades, Cicerón y Lactancio sobre la justicia y la injusticia," *Anales Del Seminario De Historia De La Filosofía* 37(3), 357–368.
- Mercati, G. (1934) "Il codice antico del De re publica," *Prolegomena. De fatis bibliothecae monasterii S. Columbani Bobienis et de codice ipso Vat. lat. 5757*. T. II. Civitate Vaticane, 186–222.
- Nicgorski, W. (2016) *Cicero's Skepticism and His Recovery of Political Philosophy*. New York.
- Schofield, M. (2021) *Cicero: Political Philosophy*. Oxford.
- Sedley, D. (2020) "Carneades' theological arguments," in C. Balla, E. Baziotopoulou, P. Kalligas and V. Karasmanis (eds.), *Plato's Academy: a History*. Cambridge, 220–245.
- Wilkerson, K. E. (1988) "Carneades at Rome: A Problem of Sceptical Rhetoric," *Philosophy & Rhetoric* 21.2, 131–144.

- Worthington, I. (2021) *Athens After Empire: A History from Alexander the Great to the Emperor Hadrian*. Oxford.
- Zetzel, J.E.G. (1996) "Natural Law and Poetic Justice: A Carneadean Debate in Cicero and Virgil," *Classical Philology* 91.4, 297–319.
- Zetzel, J.E.G. (2017) "The attack on justice: Cicero, Lactantius, and Carneades," *Rheinisches Museum für Philologie* 160, no. 3/4, 299–319.
- Zetzel, J.E.G. (2011) "'Arouse the dead': Mai, Leopardi, and Cicero's commonwealth in Restoration Italy," *Reception and the Classics: An Interdisciplinary Approach to the Classical Tradition*. Cambridge, 19–44.
- In Russian:
- Svetlov, R.V. (2017) "Dlinnaja ruka vospitanija," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12.2, 407–414.
- Svetlov, R.V., Fedorov, D.A. (2019) "Grammaticeskij traktat "De Analogia" i lingvisticheskij konservatizm Julija Cezarja v kontekste antichnoj "jazykovoju politiki", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 13.2, 315–329.
- Utchenko, S. L. (1952) *Idejno-politicheskaja bor'ba v Rime nakanune padenija respubliki*. Moscow.
- Frolov, E.D. (2004) *Paradoksy istorii – paradoksy antichnosti*. St Petersburg.

ТЕОЛОГИЯ В ГОРИЗОНТЕ ДРАМАТУРГИИ ПЛАТОНОВСКИХ ТЕКСТОВ

Р. В. СВЕТЛОВ

Российский государственный педагогический университет
им. А.И. Герцена (Санкт-Петербург), spatha@mail.ru

ROMAN SVETLOV

Herzen State Pedagogical University (Saint Petersburg)

THEOLOGY IN THE CONTEXT OF THE DRAMATIC NATURE OF PLATO'S DIALOGUES

ABSTRACT. The so-called «dramatic approach» to the interpretation of Plato's texts provides us with some additional tools to explore his theological concepts. The article examines possible ways to connect with each other two "theologies" that are found in Plato's dialogues: static theology from the intelligible universe, and dynamic theology from the visible universe, which is in constant genesis. From the point of view of the «dramatic» approach, we must constantly keep in mind the various assessments of the problems posed by Plato's Socrates and other characters in the dialogues in order to have a complete picture of the analyzed matter. To reconcile these two "theologies", the description of the ambivalent nature of the human soul in «Lysis» plays a basic role, which is also confirmed in other Platonic texts.

KEYWORDS: Plato's theology, ancient philosophical anthropology, dramatic approach to the study of Plato's texts.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44178 «Формирование рациональной теологии в античности и раннем средневековье». The reported study was funded by RFBR according to the research project № 21-011-44178 «Formation of rational theology in antiquity and the early Middle Ages».

Слово «драматургия» в данном случае не означает, что наша статья будет посвящена исключительно какой-то особенной «драматургической» методологии прочтения платоновского наследия. Нужно иметь в виду, что данная исследовательская стратегия достаточно вариативна при использовании ее различными авторами, а, порой, и одним и тем же исследователем.

Несомненно, в ней можно увидеть и некоторые крайности. В частности, мы видим, что неоплатонистский подход к платоновским текстам, близкий «драматическому», а, порой, и совпадающий с ним, позволяет настолько радикально переосмыслить их, что это порой приводит к своеобразным выводам. Вероятно, именно их подразумевает Дж. Пресс, когда говорит: «Набор литературных приемов, которые использует Платон, обширен и где-то удивительно узнаваем – мы даже можем представить Платона актуальным постмодернистским писателем» (Пресс 2015). Классическим примером радикальной переинтерпретации и «деметафизации» Платона являются аналитические переложения его диалогов, принадлежащие перу Ст. Розена. Так, или иначе, но «драматисты» видят в Платоне значительно больше скептических интонаций, чем другие группы исследователей.

В другом случае «драматургический подход» становится элементом исторической контекстуализации, позволяя обнаружить смысловые детали, ускользающие при чтении платоновских текстов в более привычном интеллектуальном «режиме». В обоих случаях диалог рассматривается не только как философское, но и как литературное произведение. Его участники выступают не представителями определенных философских позиций (более или менее ущербных по сравнению с Сократовской), но независимыми персонажами, обладающие собственной драматургической ролью. Сопоставления со структурой классических античных комедий, трагедий, а также сатировых драм, обнаруживают определенные театральные «клише», которые использует Платон. Существенно важным становится исследование контекста античной словесности, в которой развивается творчество Платона и на которые оно реагировало (типичный пример – имплицитная реакция Платона в мифе о пещере из «Государства» на известную надгробную речь Перикла из «Истории» Фукидида, особенно на слова об Афинах как «воспитателе Эллады»). Вместе с тем, рассуждения о хронологии написания диалогов утрачивают актуальность, тексты обычно рассматриваются с точки зрения единства письменного наследия Платона.

Но не менее плодотворным, на наш взгляд, является еще один модус «драматургического» подхода. Философское творчество Платона имело своей задачей не только донесение информации, подведение к дальнейшему философствованию в устной (как в наше время сказали бы «контактной») форме. Диалоги имели целью вовлечение читателя в философский дискурс, что достигалось перформативностью их текста, воздействующего на восприятие читателей, структурирующего его вокруг темы мышления как центральной «точки сборки» субъективности. Как недавно было замечено, Со-

крат, точнее его образ в платоновских диалогах, может выступить персонификацией метода этой перформативности (Протопопова 2019).

В данном контексте показательно то, как Платон рассматривает элементы «общего мнения» Афин своего времени – идеи, концепты, убеждения, принимавшиеся неререфлексивно, получавшие основание как в записанном законодательстве, так и в неписаном праве. Но их проблематизация являлась лишь одной из задач. Другой была перестройка разума читателя, прививание навыков задавать вопросы, которые не приходят в голову в тот момент, пока мы находимся в рамках «догадки» и «убеждения» – низших уровней познания согласно «Государству». В чем-то Платон действовал в духе других античных интеллектуалов. Давно замечено, что в отличие от иных, более привычных для нас, религий, рационализацию в греческую религию привносили не жрецы или пророки, а философы (Bryant 1986; Benitez 2016). Но, вместе с тем, Платон не просто предлагает концепции, которые решают, например, многочисленные сомнения в отношении религии, высказанные его старшими современниками – «вольнодумцами» V в. до н.э. (софисты, Анаксагор, Демокрит и т.д.). Он заставляет своих читателей самостоятельно проживать процедуру испытания разнообразного содержания «общего мнения» на предмет его верифицируемости и фальсифицируемости.

Важными элементами античного в целом и афинского в частности «общего мнения» являются представления о божественной области и о коммуникации с ней человеческого сообщества. Довольно часто ученые XIX–XX вв. рассматривали «теологические» идеи Платона либо как дань условностям его времени, либо как попытку укрыться от потенциального религиозного преследования в связи с законами об асебии. На наш взгляд такой подход как раз является условностью эпохи Позднего Модерна, просто многим нашим современникам странно видеть у человека, диалектике и политической философии мы учимся до настоящего момента, «опровергнутые» наукой и идеологией последних веков теологические представления.

Платоновские тексты наполняет целая россыпь упоминаний о богах. Это и многочисленные поговорки, и цитаты из эпических и поэтических «классиков», и указания на богов как персонажей «правильных» мифологических повествований, участников космогенезиса, как попечителей и судей живых существ. Подражание богам объявляется им уделом мудрецов, причем не только в известном фрагменте из «Теэтета», но и в ряде других текстов (эту тему мы ниже обсудим отдельно). Наконец, Платон не единожды формулирует элементы того, что в будущем будет называться «космологическим аргументом» в пользу наличия разумной причины мира. Интерес Платона к теме богов не будет очевидным лишь при самом избирательном

прочтении его текстов, но тогда едва ли не треть рассуждений приходится оставлять «за скобками», просто ради приписывания Платону некоторого криптосекулярного взгляда на действительность, приятного разуму современного историка.

В каком-то смысле можно сказать, что тема божественной реальности берется Платоном не только ради нее самой, но и как пример (вспомним его бесконечные рассказы про кормчих, ремесленников, врачей-врачевателей). Однако она важна ему и ради нее самой. Поясним: мы не станем сомневаться в реальном наличии для Платона таких предметов рассмотрения, как античные ремесленники, наездники, поэты. В перечень этих вполне реальных объектов (как минимум с точки зрения того, что на нашу деятельность оказывает и прямое и косвенное воздействие представление о них) входят и боги. Естественно, что первичной задачей для философа становится не исследование природы деятельности кормчего или врача, но развитие в нас способности диалектика, то есть человека, который оказывается в силах разумно обсудить любую из актуальных для него тем. Однако мы при этом проясняем для себя и то, каков ремесленник, оратор, софист, лекарь. Тема богов и божественного управления миром принадлежит к тому же кругу вопросов: в «Государстве» эпическое богословие критикуется и заменяется рационально-теологическими концептами в связи с исследованием темы справедливости, в «Законах» боги появляются в контексте обоснования конституции Магнесии, в «Федре» разговор о них связан с вопросом о природе души, в «Евтифроне» – с темой справедливого воздаяния. «Теологический» контекст «Тимея» и «Политика» также имеет отношение к натурфилософской и политической тематике.

Вместе с тем, исследования справедливости, истинной политики и т.п., позволяет персонажам его диалогов рассуждать о природе богов: эти рассуждения и легли в основание того, что в дальнейшем будет именоваться «Платоновской теологией».

Обратим внимание на то, что, в отличие от Протагора, Цицерона и многих других античных авторов, Платон не писал сочинений, которые можно было бы хотя бы иносказательно поименовать «О богах». Неоплатоники считали собственно теологическим диалог «Парменид», но мы прекрасно понимаем, что причины этого коренились в их своеобразной интерпретации наследия Платона. Если же освободиться от властного очарования неоплатонической экзегезы, то становится понятно, что Платон при обращении к «теологической» тематике трактует ее как минимум в двух режимах письма, порой радикально противоречащих друг другу. Приведем несколько наиболее существенных примеров.

Знаменитая теология третьей книги «Государства» дает такую трактовку природы божеств, которая окажется очень влиятельной для рационально-теологических построений эллинистического периода (см. Pl. Rp. 379a и далее). В отличие от представлений народных масс и их кумиров, эпических поэтов, по Платону боги не аффицируемы, не лгут, не покидают своего места на небесах. Последнее важно: структура мироздания, изображаемая в «Государстве» имеет четко выраженный статический характер. Мир равномерно вращается, уподобленный в X книге веретену, души прибывают в него либо с небес, либо из Аида, и отправляются туда после смерти в соответствии с совершенными при жизни деяниями. Боги постоянно даруют людям исключительно благо, правда, при этом не вмешиваясь в их дела.

Деградация видов государственного строя, изображенная в VIII и IX книгах, скорее всего, лишь форма их классификации, а не рассказ о постоянном ухудшении общественных реалий. Если Платон лишь печально вещал бы о скором наступлении кали-юги, то от него едва ли следовало бы ожидать создания проектов политий (а создал он как минимум три таких проекта, в «Государстве», «Политике» и «Законах») и уж тем более попыток воплотить свои идеи в жизнь. Да и от тирании, как известно, возможен резкий разворот в сторону наилучшей политики (Pl. Leg., IV, 709b–712b).

Итак, космический строй «Государства» достаточно стабилен, а влияние богов на людей оказывается совсем не всеобъемлющим. Во второй книге Сократ говорит: «Значит, и бог, раз он благ, не может быть причиной всего вопреки утверждению большинства. Он причина лишь немногого для людей, а во многом он неповинен: ведь у нас гораздо меньше хорошего, чем плохого. Причиной блага нельзя считать никого другого, но для зла надо искать какие-то иные причины, только не бога» (Pl. Rp. 379c, пер. А. Н. Егунова). Отметим, насколько эта фраза не соответствует более привычным нам ближневосточным, а также авраамическим представлениям о всемогущем божестве.

Схожая ситуация и в «Федоне»: там «другие боги» и «лучшие люди» ожидают душу Сократа где-то в возвышенных местах (Pl. Phaed. 63b–c). И в «Федре», где двенадцатерица великих демонов, возглавляемых Зевсом, наслаждается занебесным видом, обращаясь на некоем небесном хребте (Млечном пути?) (Pl. Phaedr. 247 a–c). Похоже, в той же мере удалены от людей планетные («вторые») боги «Тимея», создавшие души смертных существ и отправившие их в земные тела.

Но в этих текстах Платона история Космоса, как и судьба отдельной души, теряются среди деталей зрелища вечного разумного сущего. В других случаях внимание Платона меняется, и мы видим суждения, отличающиеся от

«теологии *Государства*». В первую очередь это касается взаимодействия богов и людей.

Два самых очевидных примера – «Политик» и «Законы». В первом повествуется о «веке Кроноса», когда великие демоны выступали попечителями и пастухами всех родов живых существ, в том числе, рода людского (Pl. Pol. 268d–274e). И лишь предоставление кормчим-Кроносом (которым, вероятно, является демиург «Тимея») Космосу двигаться самостоятельно привело к тому, что демоны покинули свое место в подлунном мире, отправившись на небеса (Срв. описание «века Кроноса» в «Законах» (Pl. Leg. 713 c–e)). В итоге (лишь в итоге этого действия!) сложилась именно та картина мироздания, которую мы видим в «Государстве». Впрочем, как представляется, в X книге последнего есть намек на совершившийся прежде «переворот»: обращаясь к душам, которые готовы воплотиться в тела, Лахесис говорит им: «Эфемерные души! Вот начало оборота, губительного для тленного рода...» И далее она повторяет слова о различии между «царствами» Кроноса и Зевса: «Ибо теперь не вы достанетесь демону в удел, но сами его выберете» (Pl. Rp. 617e–618a). Если в эпоху Кроноса демоны непосредственно управляли людьми, и это было счастливое пастырство, то ныне человек сам пытается заслужить их благоволение, обращаясь к своему покровителю с молитвами. Между тем, если поставить знак равенства между демоном и судьбой, то получается, что выбор, совершаемый душами на луку близ веретена Ананке «вслепую», оказывается для них фатален.

Проблема заключается в том, что «естественное место» богов, согласно II книге «Государства», не может быть изменено. И если они оказались на небесах, это означает лишь либо то, что когда-то (в «век Кроноса») небеса и земля не отличались друг от друга, либо же то, что Платона теперь интересует не «статическая» картина мироздания, а динамическая. И если теология, связанная с первой, была результатом аподиктического выведения следствий из постулата о совершенстве/благости богов, то во втором случае речь о божественном воздействии на мир идет с точки зрения человека. Или, вольно используя терминологию «Парменида», описание статического мироздания получено, исходя с точки зрения мира как области умопостигаемого. Но есть и иная точка зрения, с позиции области видимого. Ее невозможно элиминировать, так как человек идентифицирует себя именно с видимым, становящимся. И душа находится во времени, а тело, ее орудие, во времени обретает как рождение, так и гибель. Да и зло пребывает именно здесь.

«Политик» фиксирует удаленность демонов, заботившихся о нас в «век Кроноса». В отличие от «Государства» там утверждается, что предоставленный самому себе Космос постепенно теряет энергию и разумность своего

движения, и это проявляется на самых разных уровнях. Вполне вероятно, с данным обстоятельством связаны частые «оговорки» Сократа о том, что истинных имен богов мы не знаем и сами по себе узнать не можем (см., например, Pl. Crat. 400e). Они связаны с общей формальной богобоязненностью проявляющейся во многих античных текстах (у того же Еврипида), но в контексте диалогов Платона, для персонажей которых нет закрытых тем, они приобретают особенное звучание (срв. Versnel 2011, 37–87) В перспективе нам остается лишь надеяться на возвращение к космическому кормилу.

Тем не менее, даже в случае «дальнодействия» боги все равно некоторым образом управляют мирозданием. Платоновский Сократ постоянно пользуется образом своего спутника-демона, ссылается в «Федре» на муз, которые понуждают его пропеть покаянную песнь Эроту, в «Пире» прямо говорит об Эроте как силе, пребывающей и на земле, и на небесах. В «Федоне» каждая из душ имеет своего демона, который встречает ее после смерти. Но наиболее важным свидетельством являются «Законы», где убеждение в том, что боги заняты постоянным попечением над жизнью людей, становится одной из целей воспитания, а сомнение в нем запрещается законодательно (Pl. Leg., 907d–908e, см. об этом Афонасина 2020). При этом, в «Законах» начинается формирование того варианта теодицеи, согласно которой зло является лишь частью общего устройства мира, где все в конечном итоге приходит к благу (903b–905d). Это представление о финальном успехе справедливости также может быть оценено как аргумент от «дальнодействия» богов и демонов, только теперь это дальнодействие имеет еще и временное измерение.

В завещающей части X книги «Законов» Платон упоминает различные категории демонов (стражи – сторожевые псы, пастухи или высшие господа, Pl. Leg. 906b), вполне вероятно взятые из практик магического воздействия на божеств, которые будут столь популярны в эпоху эллинизма, но формироваться начали явно раньше. Однако обращения к ним злых людей с его точки зрения обречены на провал, ибо ни боги, ни демоны не аффицируемы. Здесь же Платон повторяет основные элементы представлений о богах, которые мы видели в теологии II книги «Государства» (теперь в контексте неаффицируемости и правосудия богов как стражей справедливого).

Казалось бы вера в столь далеких и неизменных богов должна была быть скомпенсирована представлением о ком-то, кто куда более интимно близок человеку. И такой «отдушиной» позже стало представление о демонах как посредниках между богами и людьми, особенно развитое в «Послезаконии» Филиппом Опунтским (Greenbaum 2016, 157–276). Но как бы не провоцировал такие представления сам Платон, учение о демонах-посредниках фор-

мируется все-таки не у него, но у его учеников. Такая концепция на наш взгляд показывает, что они стараются найти самый простой путь для интерпретации учения Платона, обращаясь к кажущимся наиболее очевидным ходам-связкам между его богословиями «от небес» и «от земли».

«Закольцовывание» в «Законах» между взглядом на богов от небес и от земли не должно нас вводить в заблуждение. Как всегда, Платон богаче столь простых схем, и его тексты показывают еще один важный аспект теологической тематики, требующий особого осмысления.

Речь идет о доктрине «уподобления богам». Если знаменитое «отступление» Сократа в «Теэтете» (Pl. Theet. 172–177), посвященное различию образа жизни мудреца и обывателя мы, вместе с С. Петерсон можем рассматривать как иронию над Феодором и его представлением о «витающем в облаках» философе (Peterson 2011, 59–89) (о чем свидетельствуют также нарочитые ошибки в риторических энтимемах, которыми пользуется в этом месте диалога Сократ), то это нельзя сказать о других проявлениях в его сочинениях идеи уподобления богам через подражание им. Вот только один из многочисленных примеров актуальности этой темы, взятый нами из диалога «Государство»: «Общаясь с божественным и упорядоченным, философ также становится упорядоченным и божественным, насколько это в человеческих силах» (Pl. Rp. 500c).

Рассматривая тему теозиса у Платона, нельзя не согласиться с Кристофом Джеданом, предложившим 8 пунктов, в которых мы должны определиться, прежде чем ответить на вопрос, каким богам должен подражать языческий философ, и как. (Jedan 2013, 57–59; срв. Lavecchia 2005). Разнообразие аспектов, в которых Платоном понимается тема приобщения боже-ству видно хотя бы из «Федра», где утверждается, что в своем стремлении к занебесной области одни души следуют за Зевсом, другие – за иными богами (Pl. Phaedr. 250 b–c).

По этой причине платоновскую идею уподобления богам не стоит рассматривать в контексте формирования предпосылок христианского принципа подражания Христу. Выделим центральный пункт, который не позволяет это делать: радикально разные в своих основаниях антропологии Платона и апостола Павла: Платону не известна концепция грехопадения, и если искать у него сотериологию, то в ней мы не найдем той метафизики жертвенной любви, которая есть у Павла.

Но это только одна сторона вопроса. Другая состоит в том, что и по Платону человеческая душа не может быть осмыслена как некий субстанциальный атом. Человек совсем не обеспеченное в своем бытии существо, и лучше всего эта тема представлена в диалоге «Лисид», который, несмотря на то,

что его причисляют к «раннему» периоду платоновского творчества, содержит целый спектр фундаментально важных философских тем. Пытаясь разобраться в том, отчего человек способен стремиться к лучшему, и худшему, Сократ постулирует три вида сущего: хорошее, дурное и ни хорошее, ни дурное (Pl. Lys. 216d). Подобное согласно Платону стремится к подобному, поэтому хорошее не будет стремиться к самому себе. То же самое верно и относительно дурного. Лишь третье, среднее, которое неподобно ни лучшему, ни худшему, претерпевает стремление к тому, от чего отличается. «Третий вид» необходим Платону для демонстрации того, что человеческая душа «от природы» ни благая, ни дурная, то есть не может быть отнесена ни к бытию, ни к небытию.

«Промежуточность» природы души не является простой арифметической равноудаленностью от благого и дурного. Суть ее такова, что она способна вмещать в себя и бытие, и небытие, при этом самоопределяется она именно через то, на что направлены ее интенции.

Три примера в центральных платоновских текстах свидетельствуют в пользу этой точки зрения. Первый – «Тимей», где демиург создает душу, замешивая ее из противоположных природ (неделимой и претерпевающей деление). Далее этот средний род сущности оказывается также смешан с тождественным и иным, что позволяет душе при «соприкосновении» с тождественным вещать о тождественном, с иным – об ином (Pl. Tim. 35a, 37a). Второй – «Кратил». При рассмотрении происхождения имени Пана Сократ утверждает, что оно обозначает вообще все. Его можно «повернуть и так, и этак», оно может быть истинным и ложным. Более того, Сократ говорит, что Пан – это Логос, или брат Логоса, являясь сыном Гермеса, который олицетворяет логос богов (Pl. Crat. 408 b–d). Но ведь логос – это необходимое свойство человеческой души, признак ее разумности. Третий – «Пир». Здесь Сократ утверждает, что Эрос также обладает двойственной природой (нищетою и изобилием) (Pl. Symp. 203 b–e). Но ведь Эрос, вместе с логосом, – это необходимые признаки сущности человеческой души.

Душа, таким образом, постоянно направлена на что-то, а три ее «части» (вождеющая, гневная, разумная) – это инструменты достижения цели, причем сами по себе они не содержат внутри себя ценностных императивов: Платон прекрасно понимает, что гений и злодейство вещи вполне совместимые.

Тем не менее, Платон очевидно согласился бы с аристотелевским тезисом, что все от природы стремятся к благу, даже если ошибаются и за благо принимают нечто, им не являющееся. Что же является истоком этого стремления?

Вероятно, следует принять гипотезу, выдвинутую Фрицем Херманом (Herzmann 2007, 391) о том, что именно «Лисид» является тем текстом, который демонстрирует убеждение Платона в естественности человеческой веры в богов. Именно их удаленность в «век Зевса» вызывает стремление к прекрасному, ведь в «век Кроноса» люди автоматически обладали им. Собственно, в «век Зевса» только и возможны эрос, политика, риторика, философия: все это – средства опосредования отношений между людьми и их создателями (Светлов 2019, 33, 39). А состояния божественного озарения, которые Платон наблюдал (или был уверен, что наблюдал) у Сократа – это свидетельства верности его гипотезы.

Обратим внимание, что платоновский Сократ не отрицает предсказание («Федр»), вещи сны («Федон», «Критон»). Но, похоже, если искать указания на мистическую составляющую в платоновских текстах, то она будет выражаться не в той форме, которую приобрела, например, у неоплатоников. Ее основаниями и, одновременно, проявлениями для Платона выступают эрос и логос. Поэтому диалектик Сократ сведущ в любви или, по крайней мере, стремится быть сведущим в ней (Pl. Symp. 207c.). Напомним, что Эрос «Пира» похож на Логос «Кратила», так как и тот и другой простираются между земным и небесным. Сила логоса, которая движет Сократом и его собеседниками – выражение и рациональности и сверхрациональности философского дела. Сверхрациональности, значит сверхиндивидуальности: вспомним, что Сократ постоянно ссылается на необходимость следовать законом логоса, которому его собственная душа как бы открывает путь. Его вторая речь в «Федре» стилизована под откровение, инспирированное музами. Речь Сократа об Эросе в «Пире» также формально не принадлежит ему: он лишь предоставляет некогда услышанным словам пророчицы Диотимы возможность проявиться из его памяти. В свете этого понятно двойственное отношение Платона к творческому иступлению поэтов: они также одухотворены в своем поэтическом эросе, однако, в отличие от Сократа как квинтэссенции философа, не в состоянии понять, что творят.

Дополнительным аргументом в пользу именно такого понимания платоновской антропологии в ее теологическом контексте, является вопрос о свободе человека. Напомним в связи с этим известное место из первой книги «Законов», которое является поводом для стандартного обвинения Платона а антилиберализме и в отказе человеку в праве на свободу. Мы имеем в виду неожиданное сравнение людей с «чудесными куклами» в руках богов (Pl. Leg. 644d–645d). Обвинение, конечно же, надуманное и не подтверждающееся самим платоновским текстом: слова Афинянина, предложившего эту метафору, следует прочитать до конца. Он утверждает, что, хотя наши

состояния (точнее, претерпевания, πάθη) и подобны нитям, тянущим нас в разные стороны, все-таки мы в наших силах «одолеть себя» и держаться за лучшую, золотую нить (Ibid. 644e–645b).

Конституция Магнесии представляет собой невиданный в античном мире проект «правового государства», жесткого с точки зрения контроля за соблюдением законов, однако даже здесь Платон предпочитает принуждению убеждение: Афинянин требует предварение законов преамбулами, в которых бы разъяснялся их смысл (срв.: Vobonich 1991). Убеждение обращено к нам, а законы представляют собой экспликации той же золотой нити, которая, единственная, связывает нас с небесами.

Итак, теология Платона связана с антропологией. Как минимум одним из важнейших стимулов для ее развития является представление о незаконченности, неопределенности человеческого существа, сохраняющейся до того мгновения, пока оно не обнаруживает нити, им управляющие.

Драматургия Платоновских текстов такова, что она постоянно заставляет нас рассматривать любой из высказанных его персонажами концептов как минимум в трех контекстах: сюжета конкретного текста, лица, высказавшего этот концепт и, наконец, других диалогов Платона, где обсуждается та же или релевантная тематика. Как показывает опыт, ни одно из положений, высказанных платоновскими персонажами, не может быть оценено без учета других его текстов, которые показывают, что Платон приучал своих читателей к постепенному выработыванию «стереометрического» взгляда на исследуемый объект. Такой взгляд подразумевает как минимум два источника человеческой познавательной бинокулярности – рассмотрение проблемы с точки зрения умопостигаемого, и с точки зрения нашей экзистенциальной заинтересованности в знании, образом чего выступают платоновские Логос и Эрос.

Пытаясь показать некоторые элементы платоновской драматургической бинокулярности на примере совмещения его теологий от умопостигаемого и от зримого, мы, конечно же, не коснулись целого ряда важных тем: трансцендентного блага («Государство», «Филеб»), не названного по имени творца и создателя мира («Тимей»), разума, правящего мирозданием («Софист», «Филеб»), наконец, демиурга («Тимей»), важнейшей функцией которого является превращение мира в видимый, осознаваемый, мыслимый, то есть в мир-для-души космической и человеческой, которые сами рождаются в связи с возникновением познаваемости сущего. Мы не в полной мере коснулись и теологии платоновских «правильных» мифов. Однако на наш взгляд все эти темы представляют собой лишь дополнительные способы совместить «человеческую» теологию и метафизическую теологию небес. Все они

вписываются в базовую стратегию Платона: не оставлять без рассмотрения вопрос о богах как экзистенциально важный для человека, вопреки запрету, наложенному на это афинским законодательством. Вот ключевые слова Афинянина в «Законах»: «Мы говорим, будто не следует заниматься суетными изысканиями и исследованиями относительно верховного божества и всего космоса в целом, а также не надо доискиваться причин, ибо это будто бы нечестиво. Но по-видимому, в действительности дело обстоит как раз наоборот» (Pl. Leg. 821a, пер. А. Н. Егунова).

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Пресс, Дж. (2015) «Альтернативный Платон», *Платоновские исследования* 3.2, 48–64.
- Афонасина, А. С. (2020) «Идеальная религия для идеального города», *Идеи и идеалы* 12.4-2, 330–350.
- Протопопова, И. А. (2019) «Сократ как «сущность» и «метод»: эленхос и апория», *Платоновские исследования* 11.2, 83–98.
- Светлов, Р.В. (2019) *Платон. Политик. Исследование, перевод и комментарии*. Санкт-Петербург.
- Benitez, R. (2016) "Plato and the secularisation of greek theology," *Theologies of Ancient Greek religion*, ed by E. Eidinow, J. Kindt, R. Osborne. Cambridge, 301–316.
- Bobonich, C. (2019) "Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's Laws," *The Classical Quarterly* 41.2, 365–388.
- Bryant, M. (1986) "Intellectuals and religion in Ancient Greece: notes on a Weberian theme," *The British Journal of Sociology* 37.2, 269–296.
- Greenbaum, D.G. (2016) *The Daimon in Hellenistic Astrology: Origins and Influence*. Leiden: Brill, 157–276.
- Hermann F.-G. (2007) "Greek Religion and Philosophy," in *A Companion to Greek Religion*, ed. by D. Ogden. Oxford: Blackwell, 385–398.
- Jedan, Chr. (2013) "Metaphors of Closeness: Reflections on "Homoiôsis Theôi" in Ancient Philosophy and Beyond," *Numen* 60.1, 54–70.
- Lavecchia, S. (2005) "Die homoiosis theo in Platons Philosophie," *Perspektiven der Philosophie* 31, 321–391.
- Peterson, S. (2011) *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*. Cambridge University Press.
- Versnel, H. (2011) *Coping With the Gods*. Boston.
- In Russian:*
- Press, Dzh. (2015) «Альтернативный Платон», *Платоновские исследования* 3.2, 48–64.
- Afonasina, A. S. (2020) «Идеальная религия для идеального города», *Идеи и идеалы* 12.4-2, 330–350.
- Protopopova, I. A. (2019) «Сократ как «сущность» и «метод»: эленхос и апория», *Платоновские исследования* 11.2, 83–98.
- Svetlov, R.V. (2019) *Platon. Politik. Issledovanie, perevod i kommentarii*. Sankt-Peterburg.

АНТИЧНЫЕ ФИЛОСОФЫ В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ: ВИЗУАЛЬНО-ПЛАСТИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ ГОРОДА И ЧЕЛОВЕКА

Д. Ю. ДОРОФЕЕВ
Санкт-Петербургский горный университет
dorofeev61@mail.ru

DANIIL DOROFEEV

Saint-Petersburg Mining University

ANCIENT PHILOSOPHERS IN SAINT PETERSBURG: VISUAL-PLASTIC FORMING OF CITY AND PERSON
ABSTRACT. The article is devoted to the study of philosophical significance of visual and plastic iconography of ancient philosophers as a special way of education and formation of human image, landscape of the city and culture as a whole. The author seeks to identify and analyze as much as possible the presence of such images in St. Petersburg, primarily in the form of sculptural statues and busts in palaces and parks. For this purpose the article examines what role antique plastic art played in the systems of education and aesthetics of everyday life of in the 18th and 19th centuries men, how and by whom it was perceived, disseminated and propagandized. Particular attention is paid to the history and philosophy of garden art in culture of Enlightenment, since this is where the educational function of the iconography of ancient philosophers (for example, in the Summer Garden of St Petersburg and Pavlovsky Park) is expressively revealed. The article uses extensive material to illustrate the peculiarities of ancient art collections and the originality of images of ancient philosophers in European and Russian culture of the 18th–19th centuries.

KEYWORDS: St. Petersburg, Antiquity, education, forming, iconography, ancient philosophers, visual plastic images, the Age of Enlightenment.

* Исследование выполнено за счет субсидии на выполнение государственного задания в сфере научной деятельности на 2021 год №FSRW-2020-0014.

1.

Как считает большинство лингвистов, слово *образование* в своем основном нынешнем значении «получение знаний и навыков, обучение и просвещение» появилось в русском языке в XVIII веке как калька с немецкого *Bildung*, происходящего от глагола *bilden* («образовывать, создавать») и существительного *Bild* («образ, картина, портрет»). Здесь просветительский контекст формирования и утверждения данного понятия очевиден. Впрочем, еще раньше, в XVII и даже XVI вв., в русском церковнославянском языке встречается слово *образование* с значением «создание образа». В старославянском языке было слово *образовать* с значением «создать, сформировать», происходящее от древнего слова *образъ*, которое в славянских языках ведет свое происхождение от *образити, образovati* в значении «изобразить, нарисовать». При этом его праславянский корень – *raz* – связан (например, в слове *разити*) с значением «резать\разить», «вырезать\выбить» (например, из камня или дерева). Образование здесь предстает процессом активного создания образа из заданного и имеющегося материала. Получается, что история и этимология слова «образование» в русском языке имеет как *визуально-живописные*, так и *пластические* коннотации, фундированные идущими из Древней Греции и Византии философскими и религиозными истоками *ἰδέα, μορφή, εἶδος, εἶκόν, εἰκόνα*, деятельностью творческого созидания и сдобренные просветительским контекстом систематического обучения и получения знаний.¹

Эту *полисемантичесность* полезно иметь в виду, обращаясь к образованию как к процессу формирования и создания *визуально-пластического образа*, имеющему не только культурно-воспитательное, собственно «образовательное», но и эстетико-антропологическое значение. Ведь, с одной стороны, восприятие и созерцание образа воспитывает и преображает (например, произведениями классического искусства, умозрением сущности или мистикой Фаворского Света Преображения), а с другой стороны, само это образование является процессом (само)формирования своего нового образа. Собственно образование и понимается в смысловых границах между визуально-пластическим образом, процессом его создания и формирования и приобщением знанию, культуре в целом. Однако оно может рассматриваться как в перспективе *отношения к себе* (т.е. как само-образование), так и как результат *внешнего воздействия*, упорядочивания изна-

¹ Подробней с этимологией интересующих нас понятий можно ознакомиться по словарям М. Фасмера, Л.В. Успенского, А.В. Семенова и других: <https://lexicography.online/etymology/>.

чально хаотичного неорганизованного материала.² Так, философы Древней Греции, например Платон в «Алкивиаде I» (Платон 1986, 209–220), рассматривали пайдею, античную предтечу европейского образования, как систему повседневных практик «заботы о себе» (*epimeleia heautou*), в которых этический и эстетический компоненты были неразрывно связаны, формируя тем самым в процессе самообразования единый целостный феноменальный образ человека (Дорофеев 2018, 200–210; Дорофеев 2019, 251–268). Образование предстает как выявление исходной *алетеи* (*aletheia*), несокрытой истины, исходной природной красоты и полноты бытия, которая могла явить себя в особым образом организованной жизни (*bios*) философа, наподобие того, как она раскрывала себя в искусстве скульптуры, представляющей собой подлежащую материю (*ὑποκειμενον*), оформленную с опорой на идеальный образец.

Со временем, примерно с позднего Средневековья и особенно в эпоху Нового Времени, образование, однако, все больше стало пониматься и осуществляться именно как *передача*, даже внедрение, *вбивание* знаний в сознание обучающегося, своего рода дрессура, процесс внешнего искусственного, зачастую насильственно-принудительного облагораживания, рационального упорядочивания, следуемого принятым канонам внешнего и внутреннего «форматирования» (Арьес 1999, 161–337). Для этого было много причин, прежде всего утверждение в Новое Время субъектно-объектной парадигмы, институализация, формализация, рационализация поведения человека, обучения и всей культуры в целом, которая стала пониматься как *социальное принуждение и цивилизация* всего естественного и природного (чувств, переживаний, непосредственных реакций и т.п.) в соответствии с строгим кодексом нормативных правил, самоограничений и саморегулирования (Элиас 2001, 109–302; Элиас 2001а, 235–342). Апофеозом такой установки становятся придворные европейские общества эпохи Просвещения, а наиболее радикальное, характеризующее спецификой свойственной русскому этосу неумной мощи, его проявление можно увидеть в деятельности *Петра Великого* и прежде всего в *образовании Санкт-Петербурга*, созданного неудержимой волей и энергией царя практически на голом, «нецивилизованном», малоприспособленном для жизни месте, если не считать нескольких небольших финно-угорских поселений.

² Интересно, что просветительское значение образования имплицитно подчеркивает именно пассивный, рецептивный характер *получения, усвоения* знаний, навыков и т.д., тогда как более раннее значение этого слова в славянских языках, тесно связанных с древнегреческими первоисточниками, делает акцент на активном творческом процессе созидания и формирования образа.

Создание Петербурга было наглядным символом образования, как оно понималось в XVIII веке, т.е. как окультуривание, просвещение, облагораживание, только касалось оно теперь не отдельного человека, а всей огромной страны, России, и понималось как прорыв (знаменитое «окно») в Европу с безжалостным отсеканием традиций Древней, Святой Руси. Петра часто изображают с топором – и действительно, он активно, энергично, грубовато, безжалостно, отсекая и выкорчевывая все старое и, по его мнению, отжившее, *вырубает новый образ* (вспомним о соответствующей пластической этимологии) города, должного стать образцом подражания для всей страны, и человека, жителя этого города, на которого должны равняться все остальные.

При этом, поскольку культура в Европе, по крайней мере с эпохи Возрождения, условием и основой для себя признавала обращение к наследию Древней Греции и Древнего Рима и даже прямое подражание ему, античные образы в европейском обличье и контексте становятся знаками и символами подлинной образованности. На самом деле, у каждой эпохи, как, наверное, и у каждого образованного человека, есть своя Античность. В этом смысле Античность предстает неким вечным зеркалом, только всматриваясь в которое, каждая эпоха и каждый человек может найти себя, пусть и в уже несколько преобразованном виде, в зависимости от того, что они могут и хотят увидеть в этом зеркале. Многие века служат подтверждением того, что европейская культура на разных этапах ее развития образуется во многом через соотнесение с наследием Античности и ее классическими образцами. В этом смысле подлинное образование человека, созидющее его новый образ, несомненно есть плод приобщения и усвоения античных образцов, аналогично тому, как преображался целостный образ платоника, организовавшего себя и свою жизнь через стремление к *ιδέα* и максимально полному ее созерцанию.

Поэтому естественно, что особое место в образовании принадлежит образам *античных философов*, которые, уже одним своим видом в классических произведениях древнегреческих скульпторов и их римских копиистов открывая знающему взору всю глубину их учения и своеобразия способа существования, способны являть собой визуально-пластическое, эстетическое, этическое обращение, даже воззвание к необходимости просветить и преобразовать себя.³ Если Достоевский скажет, что «красота *спасет* мир», то XVIII век склонен думать, что «*античная* красота *просветит* мир», в со-

³ В одном из наших недавних проектов, посвященных иконографии античных философов, мы постарались не только теоретически исследовать эту проблему, но и представить полное собрание таких образов из самых разных музеев мира; все это сейчас доступно на сайте <https://iconsphilosophy.ucoz.ru>.

ответствии с духом и приоритетом ценностей этой эпохи. Между античной философией и эпохой Просвещения есть особая конгениальность благодаря царящему в ней, причем в самых широких кругах, «культу разума», пусть наивной, но благородной веры в него. Впрочем, справедливости ради следует признать, что в количественном отношении образы античных мифологических персонажей богов, богинь, героев, разного рода аллегории были, конечно, в абсолютном приоритете. Их образовательная функция во многом сводилась лишь к приятной для взора, но мало обязывающей красоте классических форм, формирующих определенную эстетику повседневного существования. Однако, древнегреческие и древнеримские философы такие же символы античной культуры, как боги, богини, аллегории, императоры и поэты, поэтому мы не можем не встретить их образы, пусть и в меньшем количестве, но с большим образовательным эффектом для тех (а таких было немало), кто понимал их значимость.

Неудивительно, что античные философы появляются и в Санкт-Петербурге, молодом городе, столь нуждающемся в их про-светляющей, образующей, культурно направляющей и преображающей силе, проверенной веками. Конечно, неправильно будет говорить, что до XVIII века Россия не знала Античность и античных философов. Достаточно вспомнить, что по крайней мере с XVI века в отечественных церквях и храмах стали появляться фресковые образы древнегреческих мудрецов (того же самого Платона) и сивилл, продолжая и развивая традицию их изображения в православной живописи, а в XVII веке во времена правления Алексея Михайловича происходит активная интеграция античного и, в целом, западного искусства в культуру Святой Руси (Dorofeev, Svetlov, Mikeshin, Vasilieva 2021, 31–53).⁴ Однако XVIII век дает нам новый бурный всплеск интереса к Античности, что связано как с воодушевившими, вдохновившими, даже потрясшими Европу открытиями множества новых памятников (прежде всего, благодаря раскопкам в Тиволи, Помпеях и Геркулануме), так и с зародившейся во многом на их основе истории и теории античного искусства в работах Винкельмана и Лессинга, а также эстетики в сочинениях англичан Хатчесона, Шефтсбери, Попа, и особенно немцев Баумгартена, Канта, Шиллера, Гете. Мода на Античность (а это далеко не самая плохая мода) прошла сквозь весь XVIII век, во многом формируя стили барокко, рококо и романтизма, и сопровождала неоклассицизм в искусстве XIX века, хотя и воплощалась в разное время по-

⁴ Интересный, многообразный и достаточно редкий визуальный материал иконографии античных философов в православных храмах, вместе с теоретическими исследованиями этой темы, можно найти на сайте нашего проекта: <https://philosophchurch.wordpress.com>.

разному. Россия следовала в этой моде за Европой, и флагманом этого движения был, конечно, Петербург. Поэтому в нем мы находим огромное множество образов Античности, которые призваны были сформировать особую, невиданную ранее визуально-пластическую ландшафтную топографию этого города-символа, города-мифа, города-воображения, зримого воплощения произошедшей культурной революции. В дальнейшем мы остановимся именно на *античных философах в пространстве Санкт-Петербурга*, поскольку, как представляется, именно их визуально-пластические образы воплощали особую просветительско-образовательную миссию (связанную, конечно, с дворцами, парками университетом, Кунсткамерой, библиотеками, но обладающую и собственной автономной самоценностью), в которой образование человека, их созерцающего, и образование города, формирующего благодаря им свой уникальный *genius loci*, было неотделимо друг от друга. К тому же, эта тема еще отдельно не исследовалась, да и античных философов в Петербурге не так уж много, поэтому знание их культурно-ландшафтной топографии будет далеко не лишним.

2.

Сразу стоит отметить, что непосредственно *русские художники XVIII века*, включая живописцев и скульпторов, в своих произведениях на образ античного философа обращали мало внимания. В допетровские времена живопись в основном была связана с религиозной тематикой, даже если она обращалась к образам античных философов, а в XVIII в. светский элемент стал определяющим для искусства, как и для всей культуры. В это время века в живописи получил развитие *жанр светского портрета* (Никитин, Матвеев, Антропов, Рокотов, Левицкий, Боровиковский), на протяжении всего века формируется *пейзажный жанр*, начавший свое развитие с видов городов, того же Петербурга (гравюры Зубова). Самой востребованной являлась, конечно, *иконография Петра Великого*. Лишь ближе к концу XVIII века, когда уже сформировались как мастера первые выпускники Императорской Академии художеств в Петербурге,⁵ появляются собственно русские скульп-

⁵ Хотя указ о основании Академии был подписан Петром I уже в 1724 году, но официальное ее основание датируется 1757 годом, а полноценное развитие связано с Екатериной Великой, и не случайно, что именно в годы расцвета ее правления было построено в 1780 г. выходящее на Неву здание Академии (архитектор Ю.М. Фельтен), а чуть позже, в 1785 году, ее купол было украшен скульптурой «Минерва, коронуемая искусства и науки» (скульптур И.П. Прокофьев) – образом богини мудрости, которая должна была символизировать мудрость самой царицы, покровительницы искусства, особенно античного.

туры, обращающиеся к образам античных аллегорических и мифологических персонажей, а также царственных особ и исторических личностей. Назовем в этой связи *М. И. Козловского*, автора петербургского памятника Суворова в виде Марса работы конца XVIII – нач. XIX века (кстати, первый памятник в России некоронованной личности) и *И. П. Мартоса*, любимого скульптура Марии Федоровны, жены Павла I (сделавшего для нее, в частности, кенотаф родителям в Павловске). Но все же безусловным авторитетом пользовались итальянские мастера, спрос на изделия которых, в первую очередь копии, подражания или просто созданные по мотивам античных оригиналов, в Европе был огромен. Иностранцев художников и скульпторов, которых активно приглашали из-за рубежа, также, если они много сделали в России и для России, нужно рассматривать в рамках русского искусства, как, например, архитектора Растрелли или скульптора Фальконе.

В Европе античных философов, как неотъемлемую часть древнегреческой и древнеримской культуры, изображали нередко, хотя, конечно, далеко не так часто, как римских императоров или наиболее известных богов и богинь. Впрочем, на этом фоне резко выделялась широко распространенная в искусстве XVI–XVIII вв. *иконография плачущего Гераклита и смеющегося Демокрита*, чье смысловое «единство противоположностей» было заложено не позднее II в. до н.э. (вероятно, древнегреческим историком философии Сотионом).⁶ К этой иконографии обращается уже итальянец Браманте в XV в., но особую популярность получает она у голландских и фламандских художников XVII века, среди которых Рембрандт, Рубенс, Морелсе, Брюгген, Бабурен, Гарлем, Йорданс и др. (Дорофеев 2016, 126–137). Как мы увидим ниже, находит она свое проявление и в скульптуре итальянских мастеров XVIII века, в том числе и в России. В целом же для России XVIII век – это век расцвета *архитектуры*, как благодаря основанию и активной застройке Петербурга и пригородных дворцов с прилегающими к ним парками, так и открытости архитектурным веяниям Европы. Архитектура этого периода тесно связана как с орнаментальной скульптурой и живописью, так и с декоративной садово-парковой скульптурой, и античные философы здесь тоже встречаются.

При этом нужно помнить, что сохранение портретного сходства на основе надежно подтвержденной аутентичной иконографии античных оригина-

⁶ Одна из причин такой распространенности, возможно, связано с появлением новой физики, которая актуализировала интерес к древнегреческой философии, к тому же механицизм Демокрита коррелирует с механицизмом Ньютона. Также экспрессивность образа смеющегося и плачущего человека соответствовала эстетическим принципам эпохи барокко.

лов не было для XVIII века чем-то важным и обязательным. Европейские мастера, конечно, обращались к таким памятникам, но могли проявлять в этой сфере и полную произвольность, желая угодить состоятельному заказчику и воплощая в своем воображении стереотипные представления своего времени об образе той или иной античной личности. Портретная эстетика эпохи Просвещения была не реалистической, а скорее идеалистической, даже аллегорической, а историчность понималась довольно вольно. Таким образом, зачастую авторскую идентифицирующую надпись следует принимать достаточно условно, а если ее на настоящий момент в силу разных причин нет, то узнать в изображенном его исторический прототип бывает часто довольно проблематично. В полной мере это относится и к иконографии античных философов XVIII века, среди которых много безымянных.

В это время *тиражирование античного искусства* – важнейшая характеристика, можно сказать, тренд европейской культуры, опьяненной вновь открытым величием античного визуально-пластического искусства, стремящийся соотнести себя с ним, приобщиться ему, в том числе в быту, на уровне повседневного существования, а также эстетически впитать и осмыслить классическую красоту греков и римлян. Как известно, первые копии с оригинальных древнегреческих скульптур массово делали уже римляне, и пик этого производства приходится на I–II вв. н.э. В XVIII веке уже итальянские и французские мастера делали свои, подчас очень вольные и мало связанные с оригиналом, копии с римских скульптур и герм, которые и распространялись в качестве *антиков* по всей просвещенной Европе, в том числе и в России. Кроме того, русские любители античного искусства часто заказывали восковые или гипсовые копии древнеримских скульптур в европейских собраниях и коллекциях, по которым русские мастера создавали свои мраморные варианты или отливали их в бронзе или меди для своих заказчиков (в России во второй половине XVIII века этим занималась литейная мастерская Петербургской Императорской Академии художеств, на главном фасаде которой, кстати, стоят скульптуры Геркулеса и Флоры, созданные по оригинальным образцам, хранящимся в Неаполитанском Национальном музее).

Если барочному оформлению внешнего и внутреннего интерьера церквей античные философы не соответствуют, то в оформлении дворцов они встречаются. В последних, впрочем, со второй половине XVIII века также активно используют статуи античных аллегорий и мифологических персонажей, как это всем хорошо известно по Эрмитажу. По всему периметру дворца располагается 176 статуй, представляющих основной олимпийский пантеон, дополненный чрезвычайно популярными в это время аллегориче-

скими изображениями. В нишах фасада Эрмитажного театра работы Кваренги, участвовавшего в раскопках Помпей, стоят статуи древнегреческих драматургов и поэтов. Малый Эрмитаж Валлен-Деламота также имеет античные скульптуры. Новый Эрмитаж в 1840-х годах сделал Лео Кленц (грекофил, сам неоднократно бывавший в Греции), автор мюнхенской Пинакотеки и Глиптотеки, украсив его в нишах скульптурами знаменитых художников эпохи Возрождения и Нового Времени. Античных философов, как мы видим, нет.

Правда, именно здание Нового Эрмитажа послужило местом хранения большой античной коллекции Эрмитажа, в которой, среди прочего, имеется несколько скульптур философов. Собирать античные памятники начала еще Екатерина. Так, в 1787 г. она купила у английского банкира Джона Лайда Брауна коллекцию античной скульптуры, включая найденную в 1767 г. в окрестностях Рима знаменитую голову Афины нач. I в. н. э., о которой Винкельман писал, что это «самая совершенная из красот, найденных в земле». Но все же основу этой коллекции составило огромное собрание произведений античного искусства маркиза *Джованни Пьетро Кампана*, который, будучи директором Римского ломбарда, растратил на приобретения произведений античного искусства казенные средства, был арестован в 1857 году и был вынужден продать в 1861 году всю свою коллекцию Императорскому Эрмитажу за полмиллиона рублей серебром. Интересно, что в коллекции маркиза Кампана было довольно много бюстов античных философов, часть которых (например, бюст *Карнеада* и *Эпикура*) попали в музей Лувра, часть в Эрмитаж.⁷ В XVIII и XIX веках было в порядке вещей по просьбе коллекционеров объединять фрагменты разных статуй в единое целое, часто доделывая недостающие части, для большей презентабельности и представительности, а то и откровенно для увеличения товарной стоимости. Наверное, самым известным таким скульптором-реставратором, занимавшимся «улучшением» антиков, был итальянец *Бартоломео Кавачеппи* (Cavacchoppi, 1716–1799), написавший трехтомный труд «Коллекция старинных статуй, бюстов, идентифицированных голов и других древних скульптур, восстановленных Кавачеппи, римским скульптором», бывший консультантом и даже довольно близким другом Винкельмана. Скорей всего, именно этот мастер «создал» скульптуру *Сократа* из собрания Кампана: к античному торсу мужчины в плаще было присоединено лицо Сократа, очень хорошо

⁷ В 2019 г. в Санкт-Петербурге проходила выставка античных произведений, преимущественно скульптур, из собрания маркиза Кампана, оказавшихся в Лувре и Эрмитаже, которая позволяла зримо понять масштабность и уникальность этого собрания.

сохранившаяся римская копия с известного греческого оригинала Лисиппа 340-х гг. до н.э., принадлежавшее совсем другой статуи, даже из другого сорта мрамора (см. Фото 1, ниже). Более того, Кавачеппи сам сделал недостающие фигуре руки, вложив в одну из них чашу (видимо, намекая на смерть философа от выпитой цикуты), то есть произвольно изменил античную иконографию образа в нужном ему ракурсе.

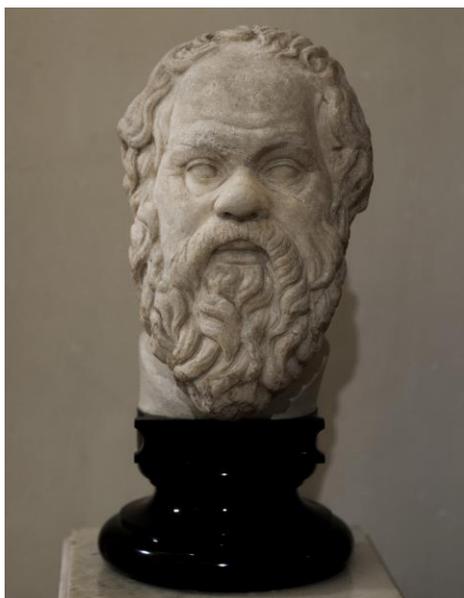


Фото 1



Фото 2



Фото 3

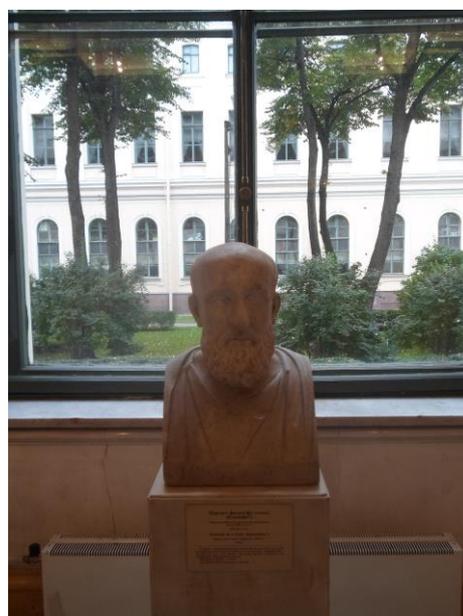


Фото 4

Такой подход был в порядке вещей в XVIII веке, аутентичность античных произведений, даже если они плохо сохранились, начнут ценить лишь в XIX веке. Именно тогда в Эрмитаже восстановили справедливость, и мы можем теперь видеть отдельно портрет Сократа и безголовый торс философа, который теперь выставлен опять без рук (Фото 2, выше). Кстати, точно такая же история произошла и с скульптурой *сидящего Демосфена* из собрания Кампана, которая теперь разделена на очень выразительный портрет (римская копия I–II вв. по греческому оригиналу III в. до н.э. работы Полиевкта) и безголовую статую сидящего философа. Надо сказать, что скульптура сидящего человека не была характерна для греческой классики, но позже, в эллинистическую и особенно римскую эпоху, к ней часто обращались – так, например, императоров часто изображали сидящими по образцу сидящего верховного бога Юпитера (в собрании Эрмитажа есть огромная скульптура Октавиана Августа в образе Юпитера). В коллекции Эрмитажа есть еще одна скульптура *анонимного сидящего философа*, в котором особенно притягивает созерцательно-меланхоличное выражение лица; она композиционно напоминает скульптуры сидящего философа (правда, безголового) из Карсбергской Глиптотеки Копенгагена, из музея Остии и из зала философов Капитолийского музея в Риме (Фото 3, выше). Имеется также и бюст Цицерона примерно I в. н.э., который своими чертами напоминает потерянный бюст Цицерона из гатчинского дворца, известный нам лишь по довоенным фотографиям. Также хотелось бы выделить бюст *стоика*, возможно *Клеанфа*, римскую копию очень хорошей сохранности (Фото 4, выше). Как известно, в Риме стоицизм был самой распространенной философской школой и в эпоху Просвещения он также пользовался особым признанием, о чем говорит, например, широкая распространенность скульптурного образа Сенеки, который, правда, теперь не соотносится с римским философом (иногда его идентифицируют как Гесиода), зато он показывает, как в XVIII веке представляли себе знаменитого стоика, реальное изображение которого (сохраненное в бюсте из Берлинского музея) не имеет ничего общего с его идеализированным видением (Хафнер 1981, 238–239).

Таким образом, в Эрмитаже в основной постоянной экспозиции находятся пять скульптур античных философов, не считая Демосфена, Марка Аврелия, Эсхина и Менандра, а также несколько бюстов XVIII века на консолях Иорданской лестниц, включая образы Сократа и Псевдо-Сенеки.⁸ Первым из отечественных ученых, кто осуществил целостный глубокий

⁸ Из произведений прикладного искусства можно выделить очаровательную небольшую камею 1830 года, изображающую сидящего философа со свитком в правой руке, очень напоминающего Сократа.

анализ коллекции античных эрмитажных портретов, включая, что особенно для нас важно, отдельные исследования образов античных философов, был многолетний хранитель античной коллекции Эрмитажа *О. Ф. Вальдгауэр* (1883–1935). Этот известный ученый уже в первой части своих «Этюдov по истории античного портрета» (книга вышла в 1921 г.), рассматривая скульптуры V в. до н.э., много внимания обращал на портреты философов, но особенно тщательно он исследовал эту тему во второй части (вышедшей уже после его смерти в 1938 г.), посвященной скульптуре IV–I вв. до н.э., где образам античных философов уделено сразу несколько глав (в частности, в отдельной главе подробно рассматривается упомянутая выше скульптура эрмитажного сидящего философа) (Вальдгауэр 1938, 50–83, 119–150). Следует признать, что эти этюды до сих пор не утратили своей актуальности.



Фото 5

Следует сказать несколько слов и о пригородных дворцах Петербурга. Так, во дворце Гатчины находится бюст *Сократа*, стилизованный под копию Лисиппа, работы уже известного Б. Каванаппи (хотя есть мнения, что его авторство принадлежит Джованни, младшему брату Бартоломео Каванаппи), купленный вместе с бюстом Гомера уже упомянутым И. Шуваловым, первым президентом Академии художеств в Петербурге, у английского антиквара Т. Дженкинса за 180 экю и отправленный в Петербург в 1769 г. Также в Гатчине есть копия бюста *Псевдо-Сенеки*, сделанная с найденного в 1754 г. в Геркулануме бюста философа (Фото 5, выше). До второй мировой войны здесь был еще бюст *Цицерона*, копия XVIII века с античной скульптуры I в. н.э., а

также статуя *Философа, предположительно Зенона-стоика*, работы итальянского реставратора и скульптура Иоахима Фальчioni, приобретенная – опять-таки И. Шуваловым – у итальянского художника д'Анджели за 410 эку и отправленная в Россию в 1769 г. вместе с другими античными скульптурами (тем же Сократом). Эта скульптура Философа при Павле I находилась в Михайловском замке, после его смерти – в Таврическом дворце и в гатчинский дворец попала уже при императрице Марии Федоровне, в начале XIX века. К сожалению, эти произведения не сохранились после войны и сейчас на их месте находятся соответственно скульптурный портрет римлянина XVIII века из собрания маркиза Кампана (он поступил в Гатчину из Эрмитажа в обмен на бюст Менандра) и статуя XIX века Урания, муза астрономии.

Отдельно нужно выделить *Павловский дворец*, который на конец XVIII – нач. XIX в. обладал самой большой, после эрмитажной, коллекцией античных скульптур. История появления, расположения, перемещения, исчезновения и т.п. этих скульптур – отдельная большая тема. Мы лишь выделим здесь самое необходимое для нашего исследования. Павловский дворец встречает посетителей двумя, по левую и правую сторону от входа, полуциркульными колоннадами, в каждой из ниш которых располагались сначала по 10 бронзовых, а, после их переноса в Галерею Гонзаго, мраморных бюстов. 10 бронзовых бюстов были отлиты и установлены в южной колоннаде в конце XVIII – нач. XIX в. (из них осталось 4), другие были куплены в XVIII веке в Италии, и их состав за это время несколько раз менялся. Так, из тематической серии «12 цезарей» многие после их закупки И. Шуваловым поступили в Гатчинский дворец или находились в внутреннем помещении Греческой галереи дворца и стали находиться в нишах колоннады с 1963 года. По описи 1920 г. в южной и северной полуциркульных колоннадах находились (примерно с 1820 до 1941) два бюста анонимных философа и бюст Гераклита; с 1964 до 2008 года вместо указанных философов появились соответственно бюсты Юлия Цезаря, Антиноя-Диониса и Домициана, зато вместо других можно было увидеть два бюста Цицерона (Королев 2011, 150–151). В настоящий момент, весной 2021 г., там находятся два бюста Цицерона и бюст Демокрита.

Войдя в сам дворец и прогуливаясь по залам первого и второго этажа мы постоянно встречаем античные статуи и бюсты. Это и неудивительно, поскольку царствующие особы, еще путешествуя по Европе под именами графа и графини Северных в 1781–1782 гг., в полном соответствии с царившей в это время модой на антики, активно скупали такие произведения, а также пополняли свою коллекцию благодаря соответствующим подаркам. Кроме того, уже после воцарения, в 1797 г., Павел I своим указом приказал перене-

сти многие антики из резиденции своей матери, из Царского Села. Неслучайно в Павловском дворце в XIX веке был открыт даже музей античных произведений. Однако в нынешней экспозиции античные философы дворца представлены более чем скромно. В Императорском зале, являющемся картинной галереей, мы увидим картину «Философ» *Хосе де Рибера* (ум. 1652 г.), которая, возможно, была взята Павлом из Эрмитажа; в Новом кабинете, среди 8 гравюр, копий Рафаэля работы *Джованни Вольпата*, подаренных Павлу автором в Риме в 1782 г., мы увидим знаменитую «Афинскую школу»; в *Библиотеке Росси*, спланированной и построенной в 1822–1824 гг., на потолках и плафонах, в стиле иллюзорной архитектурной живописи, встречаются несколько образов античных философов; наконец, в Танцевальном зале есть неидентифицированный бюст, который по некоторым признакам можно считать античным философом. Вот, пожалуй, и все.

Также хочется сказать несколько слов о *Императорской Академии художеств*. Мы уже отмечали выше роль первого президента Академии художеств, И. Шувалова, в приобретении для России антиков из Европы. И если оригиналы, точнее, в основном римские копии греческих оригиналов или собственно антики, произведения итальянских скульпторов по античным образцам, приобретались для царствующих и приближенным к ним особ, то, учитывая центральную значимость античных произведений для классического художественного образования будущих российских художников и скульпторов, Императорская Академия художеств имела высококлассные слепки из всех главных европейских музеев, знаменитых своими античными собраниями – Неаполитанского музея, Капитолийских музеев Рима, Галереи Уффици, Берлинских музеев, Лувра и т. д.⁹ Более того, Академия имела свою литейную мастерскую, в которой по восковым копиям (в XVIII в. их лучше всего создавал *Ф.Г. Гордеев*), сделанных с античных оригиналов, изготавливались на заказ многочисленные скульптуры. Коллекция эта была очень внушительная – достаточно сказать, что в современном музее Академии отдел слепков занимает 33 зала, и из них более 25 сейчас отданы античным скульптурным статуям, бюстам, медальонам, барельефам. Наряду с Го-

⁹ Как известно, идея такого музея копий классических, в том числе античных шедевров, вдохновила уже в конце XIX века Ивана Цветаева на создание музея в Москве, известного ныне как Государственный музей изобразительных искусств им. А.С. Пушкина. Конечно, в этом музее после в достаточном количестве стали появляться и античные оригиналы, поступавшие в результате приобретений, даров, раскопок, но изображений философов там очень мало (например, рельеф углового клейма саркофага III или голова предположительно философа на другом саркофаге).

мером, Демосфеном, Эхином, великими греческими трагиками Эсхилом, Софоклом, Еврипидом в коллекции слепков Академии художеств не могли не оказаться и античные философы, хотя их и не так много. Уже при входе, не заходя в музейные залы, посетителей встречают три большие статуи – они не имеют пояснительных надписей, но можно с большой долей уверенности одну из них идентифицировать как изображение *Эххина*, а две других отнести к образам философов. В самом же музее слепков нам встречается бюст *Сократа* из Лувра, достаточно редкий образ *Архита Тарентского* из Неаполитанского национального археологического музея (Фото 6), бюст *Псевдо-Сенеки* (довольно странно обозначенного в музее еще и как «поэт») и несколько портретных бюстов анонимных греческих философов.¹⁰ Отдельно стоит выделить статую неизвестного философа, которого возможно идентифицировать как *Зенона* – скорее всего, это слепок с потерянной ныне статуи Зенона из Гатчины, о которой мы упоминали выше (Фото 7).

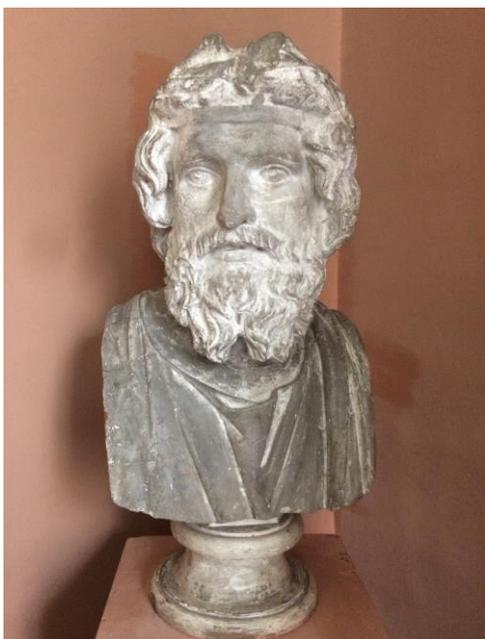


Фото 6



Фото 7

Образовательные учреждения, причем не только художественные, органично связаны с образами великих античных мыслителей, которые собственно закладывали фундамент европейской науки и культуры в целом.

¹⁰ Бюсты Архита Тарентского и Псевдо-Сенеки были отмечены и в коллекции Павловского парка и дворца, поэтому имеющиеся слепки являются, видимо, копиями отправленных заказов.

И важнейшим учреждением, позволяющим приобщаться к этому наследию, является *библиотека*. Мы уже отмечали Библиотеку Росси в павловском дворце. В свете нашей темы также выделим основанную еще Екатериной Великой *Императорскую публичную библиотеку*, в которой *Корпус Росси* на своем фасаде, в нишах между колоннами, имеет статуи великих античных мыслителей, в том числе философов: Гомера, *Платона*, Евклида, Еврипида, Гиппократ, Демосфена, Вергилия, Тацита, *Цицерона* (Фото 8) и Геродота – всего 10 статуй (в порядке от Невского пр.; их авторы Демут-Малиновский, Пименов, Токарев и др.). Все они символизируют античный «храм наук», возглавляет который Минерва, богиня мудрости (автор Демут-Малиновский). Все эти произведения скульптурного искусства были созданы и установлены уже к середине XIX века.



Фото 8

Как видим, философы довольно скромно представлены в дворцах, музеях¹¹ и барельефах архитектурных зданий Петербурга, хотя в целом античных образов очень много.¹² Но вот чем архитектура действительно помогла развитию иконографии античных философов, так это тем, что дворцы и усадьбы предполагали *парковые сады*, оформление которых включало в себя статуи античных мифологических и исторических персонажей, в том числе философов. Да и само садово-парковое искусство можно при желании рассматривать как составляющую часть архитектуры. Недаром *классические регулярные сады*, которые были популярны и распространены в начале XVIII века, имеют *архитектурный характер*, т.е. соотносятся с зданием как своим структурным центром (примером такой соотнесенности дворца и парка может служить Версаль). Таким образом, самым значимым для иконографии античных философов в русской культуре XVIII века будет *парковая скульптура*, одна из важнейших составляющих «искусства садов», одного из самых значимых и выразительных в этот период. Остановимся подробнее на феномене античных философов в садах и парках Санкт-Петербурга.

3.

Петр предпочитал *голландский стиль садоводства* (Кремлевские и Измайловские сады в Москве, где он воспитывался в детстве, испытали влияние голландского барокко), который относится к стилю *регулярных садов барокко* и предполагает большую долю иронии, развлекательности, легкости; правда, в отличие от громоздких французских садов (Версаль), в голландских большое внимание уделялось различным местам для интимного уединения: беседкам, гротам, огибающим аллеям, эрмитажам и др., чему способствовало обилие растительности. Петр активно добавлял скульптуры, прежде всего античных персонажей, в том числе и философов.

¹¹ Отметим в этой связи, что в Русском музее имеется лишь одна скульптура античного философа – статуя 1875 г. М.М. Антокольского «*Умиравший Сократ*»; кстати, этот же автор создал мраморную скульптуру Спинозы, которая также находится в Русском музее, и несколько авторских копий, одна из которых, в бронзе, представлена в экспозиции музея Академии Художеств.

¹² Например, даже создаваемое А. Ворониным специально для Горного кадетского корпуса в 1806–1809 гг. здание предполагало двенадцатиколонный дорический портик, стоящие у входа скульптуры «Похищение Прозерпины Плутоном» (скульп. В. Демут-Малиновский) и «Геркулес, удушающий Антея» (скульп. С. Пименов), барельефы из жизни бога огня и ремесел Вулкана. Сейчас в этом красивом здании располагается Санкт-Петербургский горный университет.

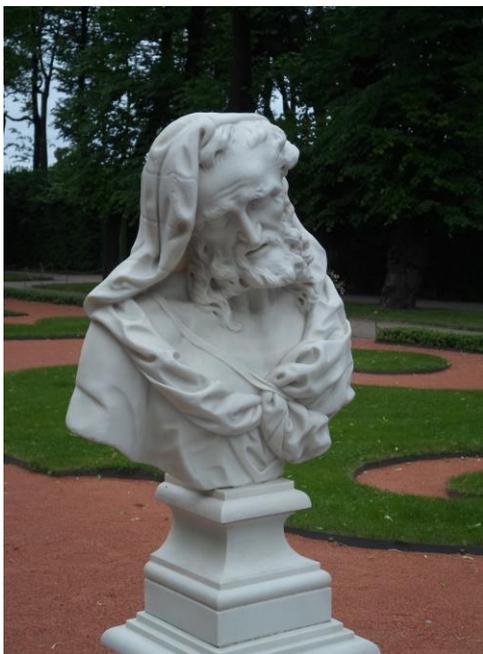


Фото 9



Фото 10

Остановимся прежде всего на *Летнем саде*. В нем уже к 1710 г. было около 30 скульптур, к 1728 г. – более ста; сейчас в них располагается 98 скульптурных образов (точнее, их копий). Античность была в абсолютном приоритете. Так, в 1720 году приобретена и установлена в галерее найденная в Риме лишь за год до этого (в 1719 г.) римская копия с греч. оригинала III в. до н.э. *Афродиты Книдской, или Венеры Таврической*.¹³ Нас, конечно, прежде всего интересуют собранные в одной части сада (в правом ближнем углу, если входить в сад со стороны Невы) скульптуры античных философов – *Гераклита* (Фото 9), *Аристотеля* (Фото 10), *Демокрита, Псевдо-Сенеки и Эскулапа*¹⁴ – работы одного из самых известных скульпторов начала XVIII в. венецианца *Орацио Маринали* (1643–1720). Бюсты располагаются по окружности, в центре которой фонтан, на открытом пространстве, и их можно было созерцать из окон несохранившихся дворцов Екатерины I и Елизаветы, которые располагались на набережной. Расположение бюстов также не случайно – так, занимающиеся физикой Аристотель и Демокрит смотрят друг на друга, как и «моралисты» Псевдо-Сенека и Диоген. В целом, их иконография сильно отличается от античных оригиналов (даже римских копий), и

¹³ Сейчас она в Эрмитаже, и Михаил Пиотровский уже считает ее не римской копией, а произведением греческого эллинизма.

¹⁴ Марк Аврелий представлен не среди философов, а среди императоров.

без опознавательной надписи их непросто идентифицировать даже знающему человеку – настолько они вольны в передаче портретного образа. Нам важно здесь отметить, что античные бюсты эпохи барокко, т.е. первой трети-половины XVIII века, отличаются повышенной, несвойственной классической эстетике, эмоциональной выразительностью и даже экспрессивностью, что характерно для всех философов Маринали в Летнем саду, но особенно для смеющегося Демокрита, плачущего Гераклита, Псевдо-Сенеки и Диогена. То, что античные философы локализованы в одном ареале, также понятно: для парковой декоративной скульптуры на протяжении XVIII и даже начала XIX века было свойственно создание именно *тематических серий* скульптурных произведений, установленных рядом друг с другом и объединенным единым смысловым акцентом.

Такой акцент понятен, ведь сад, по мнению Петра, должен был носить учебно-просветительский характер, и потому с самого начала строительства Летнего сада (любимым садоводом Петра был голландец *Ян Розен*) роль скульптур в нем была определяющей. Как известно, чтение было типичным времяпровождением в саду начиная с эпохи Ренессанса. Не отказываясь от чтения книг (в Летний Сад часто приходили и до сих пор приходят почитать), Петр сделал приоритетом созерцание скульптурных групп басен Эзопа, которые очень ценил. Эту же функцию выполняли и бюсты античных философов. Также принципиальной была близость к воде. Летний сад относился к так называемым «регулярным» садам», ориентированным на строгий геометрический порядок, четкую структуризацию, обилие реальных исторических фигур (все это, видимо, было близко воспитательно-образовательному духу Петра и соответствовало его психологическому этосу: часто буйные, спонтанные люди особенно любят и ценят строгую упорядоченность). При этом в нем не было масштабности Версаля и уделялось отдельное внимание местам для уединенного сосредоточенного размышления (что характерно для протестантизма), а также многочисленным цветникам.¹⁵

Регулярные сады были, как говорят специалисты, «архитектурными», т.е. они создавались во многом по архитектурному принципу, который, как известно, предполагает скульптуры. Но голландские сады XVII века повлияли

¹⁵ Кстати, многим петербуржцам после реконструкции Летнего сада в 2012 не нравится как раз эта изначальная геометрическая планировка, которая вытеснила элементы «пейзажного», менее строгого, но более естественного стиля, который доминировал до перестройки: при Петре деревья подстригались, потом за два столетия свободно подросли, изменив ауру, некоторые состарились, заболели, их убрали, и теперь сад опять вернулся к своим «геометрическим» истокам.

на английскую теорию и практику садоводства, где, примерно между 1710-1730 гг., начал оформляться «пейзажный» стиль садов, которые должны были быть ориентированы уже не на архитектуру, а на живописный природный ландшафт, на органическое соотнесение с ним, а не подчинение его определенному замыслу. Свое влияние в повышении культурной значимости непосредственного ощущения оказал и *сенсуализм* *Джона Локка*, изложенный в трактате «Опыт о человеческом понимании» (1690). Естественно, получает развитие жанр пейзажа – в живописи (Рейнолдс, Гейнсборо, также была близка Клода Лоррена и Н. Пуссена) и в поэзии (Кольридж, Кидс, Вордсворт). Также на развитие пейзажного парка повлиял *английский либерализм* и развитие *индивидуального личного самосознания*. Так, один исследователь истории и культуры английского садоводства XVIII в., Н. Певзнер (N. Pevsner), пишет: «Свободный рост дерева был очевидным символом свободного роста индивида, змеевидные дорожки и ручейки – свободы английской мысли, убеждения и действия, а верность природе местности – верность природе в морали и политике» (Цит. по: Лихачев, 1991, 156). В отличие от строгих в своей замкнутости регулярных садов классицизма, имеющих четко выраженную ограду, пейзажные сады уже не имели изгородей.

Античные философы в живописи еще раньше соединились с пейзажной темой – например, Сальваторе Роза изображал Демокрита на фоне дикого пейзажа в 1662 г., еще раньше Кристиан Леблон создал гравюру, на которой Демокрит сидит под деревьями, отвернувшись от «регулярного сада», обнесенного высокой стеной (Лихачев 1991, 159). Так менялось понимание соотношения «культурного» и «природного» в садах: если в садах барокко и классицизма первое полностью определяло второе, то теперь речь идет об их гармоничном и даже равноправном взаимном соотнесении. Перед нами предстает своего рода идеализированный образ природы, причем не только в Англии, но и в Германии (Gerndt 1981). Если в регулярных садах классицизма статуи античных философов выполняли дидактическую, просветительскую или аллегорическую функции, то в пейзажных садах рококо и романтизма, они должны были пробуждать память, активизировать *воспоминания* (здесь очень важна временность, как основа человеческого и, в целом, природного бытия).

Примером и образцом такого пейзажного парка является *парк Павловского дворца*, один из самых больших в Европе (около 600 га), который очень выразительно, полно и гармонично представил синтез руссоистского культа природы и вкраплений античных памятников, до сих пор создавая у гуляющего по его аллеям, лесным дорожкам и долинам реки Славянки удивительно созерцательное, медитативное состояние и настроение. Становят-

ся распространенными и аллегории общих понятий, например, храм Дружбы в Павловском парке, Аллегии времен года и человеческих темпераментов, особенно *Меланхолии* – меланхолия вообще является самым философским темпераментом (вспомним гравюры А. Дюрера), и это психологическое мироощущение становится ведущим в романтизме конца XVIII века. Кстати, группы античных философов часто представляли как аллегии 4 человеческих темпераментов. Так, существует версия, что группа из 4 античных философов в коллекции Павловского парка, приписываемые уже известному нам О. Маринали, включая *Демокрита и Гераклита и двух безымянных*, являются такими аллегориями, хотя разные исследователи видят в одном и том же образе разные темпераменты. Точное происхождение этих бюстов неизвестно. Скорей всего, они были закуплены в Венеции, потом попали в Царское Село, а в 1824–1825 гг. выставлялись в полуциркульной колоннаде дворца, после войны, в 1952 году, были установлены на участке парка под названием Большие круги, около 1980 года убраны оттуда и отданы на реставрацию, позже вставлялись на различных временных выставках, а сейчас располагаются, вместе с безбородым и бородатым кентавром, в закрытом летнем Вольере (Королев 2011, 20–22, 28–30).

Иконография античных философов должна была отражать определенные нравственные и эстетические принципы, что предполагало хорошее знание философии этих мыслителей. Можно сказать, что *акцент с экстерииоризации перемещается на интериоризацию*, и это важный сдвиг в антропологии эпохи. Так, один из основных теоретиков и практиков пейзажных садов, англичанин А. Поп, лично обустроивая свой сад в *Твикенхеме*, предполагал установить в нем статуи Гомера, Вергилия, Марка Аврелия, Цицерона, поскольку все они отвечали его поэтическим и философским интересам. Эстетика этого сада, которую Лихачев относит к стилю *рококо* (совмещавшему элементы барокко и романтизма), повлияла и на эстетику Старого Сада в Царском Селе – его ученый также относит к этому стилю, равно как и Камеронову Галерею с длинным рядом античных философов (Лихачев 1991, 189).

Эстетика английского пейзажного парка получает развитие в России во второй половине XVIII века благодаря Екатерине II, чутко подхватившей новые европейские тенденции в культуре; по этой же причине она самым активным образом занялась собиранием вновь открытых памятников античного искусства: посещая Эрмитаж, мы должны за это благодарить ее вновь и вновь. Это увлечение повлияло и на скульптуры античных философов. В письме Вольтеру императрица писала, что любит до безумия английские парки, чувствуя отвращение ко всем деталям регулярных парков (прямым

дорожкам, льющимся навстречу струям воды и т.д.), которые не соответствуют природной естественности, а «статуям же, по моему мнению, пристойно быть заключенным в галереях и прочих сим подобных местах» (Цит. по: Лихачев 1991, 180).

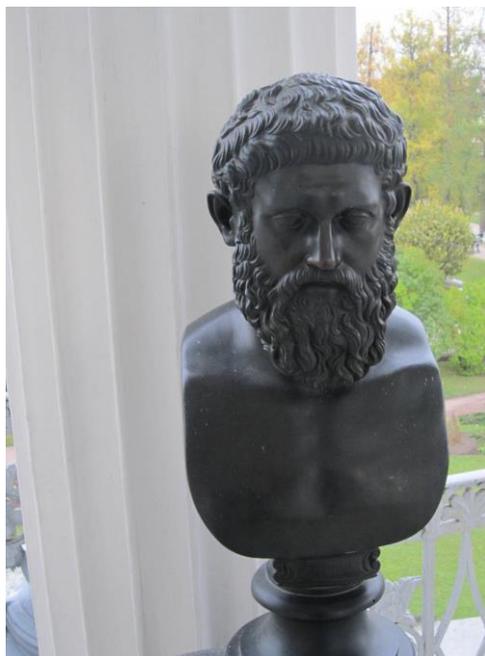


Фото 11



Фото 12

Поэтому античные статуи и бюсты Екатерина II активно приобретала не столько для садов, сколько для пригородных дворцов и Эрмитажа. Нас интересует прежде всего *Камеронова Галерея Екатерининского дворца Царского села* архитектора англичанина *Чарльза Камерона* (1745–1812)¹⁶, построенная в 1784–1787 гг., в которой представлена самое полное собрание античных философов российского Просвещения. Среди 44 ионических колонн, расположенных в форме квадрата, находятся 69 бюстов видных философов, поэтов, историков, политиков, включая, кстати, М.В. Ломоносова; из античных философов есть Гераклит, Биас, Эпименид, Питтак, Зенон Элейский (Фото 11), Сократ, Платон (Фото 12), Эпикур, Метродор, Феофраст, Цицерон, Псевдо-Сенека и др. Даже помня о визуально-пластических сокращениях

¹⁶ Екатерина неслучайно выбрала Камерона, ведь он был страстно вдохновлен античной культурой в целом и архитектурой в частности и даже написал специальный трактат о римских термах (Камерон 1939). Эту свою страсть он смог выразительно представить не только в Царском Селе, но и в Павловске, где он активно работал.

вищах Гатчины и Павловска, нельзя не признать, что Камеронова Галерея безусловно выделяется. Располагаясь на возвышении, Галерея стоит на границе регулярной и пейзажной части парка, что тоже очень характерно (Фото 13, ниже). С самого начала, императрица, по ее собственным словам, собиралась создать «греческую или римскую рапсодию в моем Царкосельском саду», называя весь этот проект «моей античной причудой». Прогуливающимся по этой галерее, открывается чудный вид, с широким обзором на Большой пруд Екатерининского парка, соответствующий эстетике пейзажных садов. Общение с философами на стоящей на холме галерее словно уводило бы царицу в *мир разума* и *возвышало над повседневной суетой*. Любопытно, что капители сверкающих белизной колонн галереи делались как точные копии капителей *Эрехтейона*, храма на афинском Акрополе.



Фото 13

На протяжении более чем 10 лет в Камеронову Галерею, после непосредственного выбора и утверждения самой императрицей, доставлялись из Италии гипсовые формы скульптур и бюстов, которые покупал И. Шувалов. Затем они отливались в Санкт-Петербургской Императорской Академии

художеств (примерно в 1780–1790 гг.) в меди и бронзе и устанавливались в галерее. В это время, даже когда Россия вела войны, Екатерина старалась быть в окружении Античности – в прямом и переносном смысле. Вкус императрицы был вкусом просвещенного правителя, недаром она любила фразу, что «только мудрец умеет быть царем». Поэтому так много представлено скульптур *Марка Аврелия*, главного античного образца философа-правителя. Уважала она и *Сенеку*, бюст которого был поставлен одним из первых: римский стоик отстаивал *власть разума*, и для царицы важна была как первая, так и вторая составляющая этого понятия. Такое большое количество философов здесь не случайно, ведь галерея изначально задумывалась Екатериной как место для философских бесед и уединенных прогулок, позволяющих, в окружении мудрых, предаваться философским размышлениям о судьбах мира. Здесь сразу приходит на ум афинская *стoa*, длинная крытая галерея-портик, украшенная росписями *Полигнота*, где часто велись философские беседы, в частности, теми, кого станут называть стоиками; вспоминаются платоновские академики, перипатетики Аристотеля, любители «Садов Эпикура», внимательно вслушивающиеся в речи прогуливающегося по аллеям рощи учителя (Флоров 2013, 138–188). Выбор фигур тоже не случаен, бюсты представляют тех мыслителей, кто действительно был значим для Екатерины, воплощая эстетические, философские, политические пристрастия российской правительницы и шире – просвещенного европейского сознания.

Благодаря Екатерине II и Павлу I не только в Царском Селе, Эрмитаже, Гатчине, Павловском парке и дворце, но и в провинциальных дворянских усадьбах¹⁷ сформировалась особая эстетика, в которой Античности отводилось особое место. Вкус, по Канту, – это способность судить о прекрасном благодаря союзу, или «правильной игре» *воображения и рассудка*, но без обращения к понятиям. Русское Просвещение XVIII века, несомненно, имело *высокий вкус*, позволяющий судить об античной культуре, даже не во всем ее понимая, ведь время для собственной оригинальной философии еще не пришло; ее черед наступит позже. Мы наблюдаем здесь *просвещенное образованное мироощущение*, сформированное в том числе визуально-пластическим наследием Античности, и видим, что на протяжении всего XVIII века происходит формирование особой *эстетики повседневной жизни дворян*, органически включающей в себе связь с античным, в том числе фи-

¹⁷ В этой связи особо хочется выделить античные скульптуры в подмосковной усадьбе «Архангельское» общим числом около 150, среди которых, прежде всего на подпорной стене и лестнице нижней террасы, присутствуют бюсты Гераклита, Демокрита, Плутарха и анонимного философа.

лософским, наследием. Эта связь осуществлялась не только (и, наверное, не столько) на уровне чтения и понимания соответствующих сочинений, но и на уровне дорефлективно воспринимаемой и произвольно входящей в ткань существования иконографии античных философов. И образовательное, в самом широком смысле слова, значение этой эстетики для Санкт-Петербурга, всей русской культуры и, конечно, созерцающего эти образы человека трудно переоценить.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аръес, Ф. (1999) *Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке*. Пер. Я.Ю. Старцев. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета.
- Вальдгауер, О.Ф. (1938) *Этюды по истории античного портрета*. Москва / Ленинград: Огиз-Изогиз.
- Дорофеев, Д.Ю. (2015) *Личность и коммуникации. Антропология устного и письменного слова в античной культуре*. Санкт-Петербург: РХГА.
- Дорофеев, Д.Ю. (2016) «Слезы и смех античной философии: к эволюции образа Гераклита и Демокрита», *Вестник РХГА* 17.4, 126–137.
- Дорофеев, Д.Ю. (2018) «Эстетика образа и этика жизни античного философа», *Вопросы философии* 6, 200–210.
- Дорофеев, Д.Ю. (2019) «Человеческая идентичность в диалоге Платона *Алкивиад I* (к вопросу об антропологической проблематике в древнегреческой философии)», *СХОЛН (Schole)* 13.1, 251–268.
- Камерон, Ч. (1939) *Термы римлян*. Пер. А. А. Войтова, В. К. Макарова, Е. Н. Якоби; Под ред. Г. И. Котова, В.Н. Талепоровского. Москва: Издательство Всесоюзной Академии архитектуры.
- Королев, Е.В. (2011) *Павловск. Полный каталог коллекций. Т.3. Скульптура. Вып.2. Скульптура павловского парка*. Санкт-Петербург: ГМЗ «Павловск».
- Лихачев, Д.С. (1991) *Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст*. Санкт-Петербург: Наука.
- Платон (1986) *Диалоги*. Москва, 175–223 (Алкивиад I, пер. С.Я. Шейнман-Топштейн).
- Хафнер, Г. (1981) *Выдающиеся портреты античности. 337 портретов в слове и образе*. Пер. В.А. Сеферьянц. Москва: Прогресс.
- Фролов, Э.Д. (2013) «Философские содружества в классической Греции», *Феномен досуга в античном мире*. Под ред. Э.Д. Фролова. Санкт-Петербург, 138–188.
- Элиас, Н. (2001) *О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования*. Пер. А.М. Руткевич. В 2-х томах. Т.1. Москва / Санкт-Петербург.
- Элиас, Н. (2001а) *О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования*. Пер. А.М. Руткевич. В 2-х томах. Т.2. Москва / Санкт-Петербург.

REFERENCES

- Dorofeev, D., Svetlov, R., Mikeschin, M., Vasilieva, M. (2021) "Iconography of Plato in Antiquity and in Medieval Orthodox Painting," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.1, 31–53.
- Gerndt, S. (1981) *Idealisierte Natur. Die literarische Kontroverse um den Landschaftsgarten des 18. und fruher 19. Jahrhunderts in Deutschland*. Stuttgart.
- In Russian:
- Ar'es, F. (1999) *Rebenok i semejnaya zhizn' pri Starom poryadke*. Per. YA.YU. Starcev. Ekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo universiteta.
- Val'dgauer, O.F. (1938) *Etyudy po istorii antichnogo portreta*. Moskva / Leningrad: Ogiz-Izogiz.
- Dorofeev, D.YU. (2015) *Lichnost' i kommunikacii. Antropologiya ustnogo i pis'-mennogo slova v antichnoj kul'ture*. Sankt Peterburg: RHGA.
- Dorofeev, D.YU. (2016) «Slezy i smekh antichnoj filosofii: k evolyucii obraza Geraklita i Demokrita», *Vestnik RHGA* 17.4, 126–137.
- Dorofeev, D.YU. (2018) «Estetika obraza i etika zhizni antichnogo filosofa», *Voprosy filosofii* 6, 200–210.
- Dorofeev, D.YU. (2019) «CHelovecheskaya identichnost' v dialoge Platona Alkiviad I (k voprosu ob antropologicheskoj problematike v drevnegrecheskoj filosofii)», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 13.1, 251–268.
- Kameron, CH. (1939) *Termy rimlyan*. Per. A. A. Vojtova, V. K. Makarova, E. N. YAkobi; Pod red. G. I. Kotova, V.N. Taleporovskogo. Moskva: Izdatel'stvo Vsesoyuznoj Akademii arhitektury.
- Korolev, E.V. (2011) *Pavlovsk. Polnyj katalog kollekcij*. T.3. Skul'ptura. Vyp.2. Skul'ptura pavlovskogo parka. Sankt-Peterburg: GMZ «Pavlovsk».
- Lihachev, D.S. (1991) *Poeziya sadov*. K semantike sadovo-parkovyh stilej. Sad kak tekst. Sankt-Peterburg: Nauka.
- Hafner, G. (1981) *Vydayushchiesya portrety antichnosti*. 337 portretov slove i obraze. Per. V.A. Sefer'yanc. Moskva: Progress.
- Frolov, E.D. (2013) «Filosofskie sodruzhestva v klassicheskoj Grecii», *Fenomen dosuga v antichnom mire*. Pod red. E.D. Frolova. Sankt-Peterburg, 138–188.
- Elias, N. (2001) *O processe civilizacii. Sociogeneticheskie i psihogeneticheskie issledovaniya*. Per. A.M. Rutkevich. V 2-h tomah. T.1. Moskva / Sankt-Peterburg.

АНТИЧНЫЕ МИФОЛОГИЧЕСКИЕ СЮЖЕТЫ НА АРТЕФАКТАХ, НАЙДЕННЫХ НА ТЕРРИТОРИИ КНР

Д. П. ШУЛЬГА

Сибирский институт управления Российской академии народного
хозяйства и госслужбы при Президенте Российской Федерации
(Новосибирск), alkaddafa@gmail.com

DANIIL SHULGA

Siberian Institute of Management – the branch of Russian Academy of National
Economy and Public Administration (Novosibirsk, Russia)
ANCIENT MYTHOLOGICAL SCENES ON THE ARTIFACTS FROM CHINA

ABSTRACT. The topic of Chinese material culture is quite rare in modern classical studies. However, even the analysis of a few artifacts found in the territory of China allows us to enrich significantly our understanding of the occurrence of Hellenic mythological motifs outside their "traditional area" (both geographical and chronological). On the territory of the Greco-Roman Mediterranean, already in the first centuries of our era there is a gradual strengthening of new religious-philosophical doctrines, but on the Great Silk Road we can state a kind of "conservation" of mythological images dating back to the archaic period of Greece (or even to the Mycenaean era). We are not talking about unfounded interpretations, but about artifacts with many details characteristic of the Greco-Romanic world. Such images are little known in Russian-speaking scholarship, therefore it is relevant for the study of Greco-Asian syncretism to make them available for classicists.

KEYWORDS: China, Tang dynasty, archeology, Bactria, Parthia, Silk Road, Eastern Hellenism, Northern and Southern dynasties, Sui dynasty, Dionysus.

На территории греко-римского Средиземноморья¹ и прилегающих районов Передней Азии со II века нашей эры возникает целый ряд новых учений (неопифагореизм, неоплатонизм, различные гностические группы, включая манихеев, а также митраизм, христианство и др.). Олимпийская и римская религии постепенно отступали (даже известнейший «язычник» Юлиан Отступник (правил в 361–363 гг.) тяготел скорее к эллинской философско-религиозной традиции, лишь отчасти связанной с античным пантеоном). Начиная с императора Аврелиана «внешние» монотеистические учения начинают утверждаться как государственный культ. Логическим завершением данного процесса стала сначала деятельность Феодосия Старшего (правил в 379–395 гг.) и, наконец, закрытие Юстинианом I Академии в 529 г. В то же время на территории Китая мы видим целый ряд артефактов, показывающий бытование в Азии на Великом Шёлковом пути достаточно устойчивой традиции воспроизведения античных мифологических сцен и сюжетов. И обнаружены они в погребениях втор. пол. VI–VII вв., т.е. спустя продолжительное время после христианизации Средиземноморья. Естественно, охватить весь комплекс подобных открытий в рамках одной статьи должным образом невозможно, потому мы остановимся на нескольких сюжетах, в том числе на том, который китайские исследователи, вслед за нарративными источниками, именуют «醉拂菻» (цзуй фулинь, примерный перевод – «хмельной средиземноморец»). Само слово «Фулинь», вероятнее всего, является попыткой транскрибировать название Roma. Это не удивительно, ведь появление Великого Шёлкового пути относится именно к римской эпохе (хотя походы Александра стали важным шагом, предвосхитившим встречу Дальнего Востока с античным миром). Но надо учитывать, что за основу бралось не оригинальное латинское или греческое наименование, а вариации, приходившие из языков Передней и Средней Азии. На это указывает явное сходство топонима (а также его вариаций²: 普嵐 – «Пулань» из «Истории Вэй», созданной в 550-х гг и 伏卢尼 – «Фулуни» из «Истории Северных династий», составленной к 659 г.) с ирано-язычными названиями: Frōm в согдийском, From в парфянском, Hrōm или Hrūm в среднеперсидском, которые, в свою очередь, являются искаженной передачей топонима

¹ Автор именует данный регион так потому, что политическая власть здесь с I в. до н.э. сперва де-факто, а затем и де-юре принадлежала римским правителям, в то время как культура, еще со времён Великой греческой колонизации была в той или иной степени эллинизированной.

² Несмотря на запись весьма различными иероглифами, мы считаем все эти топонимы вариациями, так как перед нами попытка транскрипции, которая выражалась различными знаками сообразно с их звучанием, а не смыслом.

Roma.³ Здесь, к слову, вспоминается ситуация, когда вытеснившие ромеев турки-сельджуки продолжали использовать топоним «Рум».

Немецко-американский синолог Ф. Хирт (1845–1927 гг.), проанализировав большое количество письменных источников⁴ («Исторические записки», «Хоу Ханьшу», «Записи о Трёх Царствах», «Новая история Тан», «Старая история Тан», «Всеобъемлющие разыскания по литературным источникам», «Записи о дальних народах»), в результате сформулировал свою, более широкую, точку зрения так: «Я прихожу к выводу, что древнее нее царство Дацинь, в средние века называвшееся Фулинь, было не Римской империей со столицей в Риме, а только ее восточной частью, а именно Сирией, Египтом и Малой Азией».⁵

При этом исследователь признавал, что различные китайские источники могут понимать под Фулинь разное. Во-первых, это может быть центр антиохийского богословия – Сирия. Во-вторых – места пребывания эмигрировавших несторианских предстоятелей на территории Персии. В-третьих, Восточная Римская империя вообще. Примечательно также, что Ф. Хирт приводит альтернативную этимологию топонима «Фулинь». В своей работе 1909 г. «The Mystery of Fu-lin» он высказывает точку зрения, что исходным «транскрибируемым» словом мог стать Вифлеем (родина Христа, с именем которого пришли несториане).⁶ Впрочем, мы должны понимать, что к нач. XX в. наиболее ранними средиземноморскими материалами в Китае казались артефакты, относящиеся к ранневизантийскому периоду с его доминирующей христианской культурой. Находки, сделанные за последние сорок лет показывают, что всё было значительно сложнее.

В последние десятилетия в районе г. Сиань было сделано две достаточно однотипные находки – керамические статуэтки верблюдов, на спинах которых на обе стороны свешиваются мешки с поклажей. Первое происходит из погребения M21 могильника Маопо (рисунки 1, 2). Второе – из захоронения Чжан Линя (рисунок 3, рисунки 5–2) На внешней стороне мешков с каждой стороны присутствует рельеф, на котором выделяется центральная фигура «хмельного божества». Все артефакты происходят из погребений эпохи Суй, между 581 г. и 617 г. (на подобную датировку в т.ч. указывают сопроводительные фарфоровые изделия и, в некоторых случаях, эпиграфические источники). Стоит оговориться, что часть погребального инвентаря, очевидно, была изготовлена в предыдущий период Южных и Северных династий в

³ Мин Вэнь, Линь Чжан 2006, 14–69.

⁴ Hirth 1885, 4–60.

⁵ Чэн Лун 2011, 170.

⁶ Hirth 1913, 199.

царствах Северная Ци (555–577 гг.) и Северная Чжоу (557–581 гг.). Некоторые «верблюжьи мешки» повреждены (особенно экземпляр из захоронения Чжан Линя), однако в целом их содержание реконструируется. Еще одна очень похожая статуэтка представлена в собрании Метрополитан-музея (США) (рисунок 4, рисунки 5–1), его точное место обнаружения точно установить на данный момент невозможно.⁷ Очевидно, впрочем, что хронологически он также должен быть отнесён к эпохе Суй.

Надо сказать, что, как часто бывает с находками вне археологического контекста, терракотовый верблюд, выставленный в Америке, стал жертвой сомнительных интерпретаций. Очевидно, исходя из того, что в VI–VII в. н.э. по Великому Шёлковому пути начинают циркулировать предметы с христианской⁸ символикой⁹ и эпиграфикой¹⁰ (в первую очередь, монеты Восточной Римской империи и их имитации¹¹), была сделана попытка соотнести композицию («неловкая» фигура в центре и две поддерживающие по краям) с сюжетом снятия Иисуса с креста.¹²

Появление новых материалов из Сианя показывает, что, скорее всего, данная точка зрения ошибочна. С одной стороны, мы видим на всех трёх «мешках» массу отсылок к эллинской мифологии и культуре (винные амфоры (рисунки 2–2), колонны с характерными капителями (рисунки 3–2), растительный орнамент (рисунки 3–1), возможно, символизирующий виноградную лозу), с другой – полное отсутствие христианской символики, которая к описываемому периоду уже сложилась.¹³

Разумеется, было бы неверным умолчать о стилистическом своеобразии фигур «хмельного божества» и его спутников. Несмотря на вышеперечисленные «греческие» элементы, следует признать сильное азиатское влияние. Если центральная фигура условного Диониса полуобнажена, что не является редкостью и в Средиземноморье, то его сопровождающие одеты в юбки и имеют высокие головные уборы с плоским верхом. Судя по всему, перед нами продукт восточно-эллинистического культурного синкретизма, испытавшего влияние одновременно с Балканского полуострова, из Бактрии, Передней Азии и северной Индии.

⁷ Гэ Чэньюн 2018, 63.

⁸ Wu Changxing, 2015.

⁹ Li Qiang 2005.

¹⁰ Нью Жунци 2000.

¹¹ Ло Фэн 1993.

¹² Гэ Чэньюн, 2018, 64.

¹³ Ян Гунлэ 2009, 120.

Нельзя сказать, что на территории Китая подобные пост-эллинистические¹⁴ находки ограничиваются только керамическими верблюдами.

Одной из наиболее ранних находок является изображение кентавра на ковре из могильника Сампул (Синьцзян, уезд Хотан) (рисунки 7–1). Его датировка дискуссионна, анализ C14 дал результат ок. 100 г. до н.э.¹⁵, однако сопутствующий инвентарь может указывать и на II–III вв. н.э.¹⁶ С одной стороны, перед нами совершенно точно кентавр, основными чертами напоминающий греческого. С другой – фантастическое существо музицирует на духовом инструменте, что в эллинской традиции куда более соотносится с образами силенов и сатиров, чем с буйными и неукротимыми конелюдьми. Очевидно, что где-то на территории Бактрии или в прилегающих районах сложился культурный феномен, сочетавший греческие и местные элементы.

В этой связи важно отметить два факта. *Во-первых*, территория Хотана, где была сделана находка, в лучшем для Китая случае была под властью правителей, признававший свой формальный вассалитет по отношению к императорам Поднебесной (как это было, например, в эпоху расцвета Западной Хань, т.е. с сер. II в. до н.э. примерно до рубежа эр), но не китайского «регулярного» чиновничества. Потому вплоть до окончательного включения Синьцзяна в состав государства Цин¹⁷ в XVII–XVIII вв. данный регион был и культурно, и политически самобытен. Для сравнения Сиань, в окрестностях которого были найдены керамические верблюды, был с перерывами столицей Китая с III в. до н.э. *Во-вторых*, весьма вероятно связь сампулского кентавра с Кушанским царством. По устоявшейся точке зрения основатели этого государства, юэчжи,¹⁸ с одной стороны, долгое время были западными соседями китайцев и сюнну, но, впоследствии, под ударами последних, продвинулись в Бактрию, где сокрушили местную эллинистиче-

¹⁴ Данный термин автор использует как предварительный. С одной стороны, описываемые артефакты создавались явно позже событий 30 г. до н.э., которые считаются концом эллинистической эпохи. С другой – они выполнены в той логике, что была задана культурными процессами, запущенными после походов Александра Македонского. Другое возможное определение – «поздний азиатский культурный эллинизм», хотя и более точно отражает суть, представляется слишком громоздким.

¹⁵ Jones 2009, 25.

¹⁶ Гэ Чэньюн 2015, 112–113.

¹⁷ Ли Сяоцун 2004, 23–40.

¹⁸ Чэнь Биньин 2003, 48–57.

скую монархию, приняв, частично, её культурное наследие. Вспомним, путешествие Чжан Цяня в Западный край (ставшее провозвестником Великого Шёлкового пути) было, в том числе, мотивировано желанием отыскать юэчжей для совместных военных действий против сюнну.¹⁹

Одновременно с вышеописанными «ориентализированными» образцами в Китае встречаются и артефакты, стилистика которых довольно близка к средиземноморской.

Первая, и наиболее известная такая находка – сосуд из погребения Ли Сяня (504–569 г.), сделанная в 1983 г. в окрестностях г. Гуюань (Нинся-Хуэйский АР). Очевидно, что круговое изображение распадается на две композиции (рисунки 6–1). На первой – мужчина с плодами в руках, которого расположены три женских фигуры, индивидуальность которых подчёркнута в т.ч. предметами в руках (например, у одной из них копьё и щит) и неодинаковыми нарядами. Судя по всему, перед нами Парис, который готовится надеть Афродите золотым яблоком, предпочтя её Афине и Гере. На второй композиции предполагаемый троянский царевич уже почти обнажён (на нём лишь шляпа и короткий плащ), он дотрагивается до подбородка девушки, видимо, Елены Прекрасной. Таким образом, с высокой долей вероятности, перед нами именно гомеровский сюжет, причём выполненный довольно близко к классической стилистике (атлетичная фигура мужчины с открытым фаллосом, шляпа, напоминающая греческую, диадемы на головах богинь). Автор находит довольно убедительным предположение, что данный позолоченный сосуд из серебра (рисунки 6–2) был изготовлен мастерами где-то между Передней Азией и Бактрией.²⁰ Несколько более вероятной выглядит именно бактрийская версия, так как хотя этот регион отчасти попал под власть Сасанидов, их про-зороастрийская культурная политика (сильно отличавшаяся от парфянского периода) ощущалась здесь явно слабее, чем в центре. Таким образом, здесь с эллинистических и кушанских времён мог сохраниться производственный центр, сохранивший и в пер. пол. I тыс. н.э. греческие традиции в искусстве.

Другой артефакт – серебряное блюдо, найденное в 1988 г. в волости Бэйтань пров. Ганьсу, в центре – фигура бога (вероятно, Диониса), восседающего на кошачьем хищнике (рисунки 7–2). Приводимые в китайской литературе датировки различны, но укладываются в III–VI вв. н.э. Вокруг «наездника на льве» по кругу расположены двенадцать мужских и женских лиц, что соответствует числу олимпийских богов. Ближе к краю

¹⁹ Christopoulos 2020, 33.

²⁰ Гэ Чэньюн 2015, 116–117.

блюда можно видеть орнамент в виде виноградных лоз. К счастью для нас на блюде имеется прочерченная надпись в виде иероглифов «大夏», т.е. Бактрия.²¹ Опираясь на это косвенное доказательство, можно предполагать, что и блюдо с Дионисом (наличие виноградных лоз и характерного «ездового животного» доказывает, что перед нами именно этот олимпийский бог²²) также происходит из Бактрии.

Отметим, что, в отличие от территории Синьцзяна (о культурно-исторической самобытности которого говорилось выше), земли нынешних провинций Шэньси (где были найдены керамические верблюды с «мешками») и Ганьсу (блюдо с Дионисом на льве), а также Нинся-Хуэйского АР (ваза с сюжетом из Илиады) хотя и не могут быть названы колыбелью китайской цивилизации, оказались под её контролем довольно рано, будучи включены еще в эпоху первых империй: Цинь (221–207 гг. до н.э.) и Хань (206 г. до н.э. – 220 г. н.э.).

Подведём итоги. *Во-первых*, всё более обоснованным выглядит предположение, что в Бактрии или сопредельных регионах, по крайней мере, в пер. пол. I тыс. н.э. существовал очаг эллинистической культуры, сохранявший известную «чистоту» и сравнительно слабо подвергшийся ориентализации. Иными словами, в то время как в Средиземноморье христианство активно вытесняло прежние культы, в глубине Азии античная мифология продолжала воспроизводиться. *Во-вторых*, предметы с христианской (от ромейских монет с крестами и ангелами²³ до несторианских артефактов²⁴) и «эллинистической» символикой сосуществовали на Шёлковом пути по крайней мере до периода Суй (581–618 гг.). *В-третьих*, наряду с весьма «греческими» экземплярами, параллельно в Китай поступал и куда более «ориентальные» (вроде «Диониса» и его спутников, изображённых на боках керамических верблюдов). *В-четвёртых*, несмотря на очевидную актуальность изучения контактов греко-романского мира с Дальним востоком, на данный момент работ в этом направлении на русском языке немного, при наличии таковых на английском²⁵ и китайском²⁶ (как статей²⁷, так и монографий²⁸).

²¹ Чэнь Бинъин 2003, 8.

²² Гэ Чэньюн 2015, 117.

²³ Го Юньян 2006.

²⁴ Чжан Сюйшань 2006.

²⁵ Norrál 2011.

²⁶ Ло Фэн 2004.

²⁷ Norrál 2019.

²⁸ McLaughlin 2016.

В завершении стоит сказать, что похожие вещи есть и на территории Монголии (Двадцатый Ноин-улинский курган, где была найдена бляха с сатиром и богиней). За основную версию авторами раскопок взята та, согласно которой судьба артефакта напрямую связана с Красса на восток в период поздней Республики.²⁹ Приводимые нами выше находки показывают, что традиция связывать античные предметы именно с парфянским походом и последствиями битвы при Каррах, хотя и не лишена определённых косвенных доказательств, вроде кратких неоднозначных сообщений китайских нарративных источников о «построении в виде рыбьей чешуи», но не может объяснить всего объёма культурного взаимодействия Дальнего Востока с греко-романским Средиземноморьем.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Christopoulos, L. (2012) «Hellenes and Romans in Ancient China», *Sino-Platonic Papers*.
- Hirth F. (1913) «The Mystery of Fu-lin», *Journal of the American Oriental Society* 33, 193–208.
- Hirth F. (1885) *China and the Roman Orient: Researches into their Ancient and Medieval Relations as represented in old Chinese Records*. Munich.
- Hoppál K. (2011) «The Roman empire according to the ancient Chinese sources», *Acta ant. hung.* 51, 279–299.
- Hoppál K. (2019) «Chinese Historical Records and Sino-Roman Relations a Critical Approach to Understand Problems on the Chinese Reception of the Roman Empire», *Res Antiquitatis* 1, 63–81.
- Jones R.A. (2009) «Centaurs on the Silk Road: Recent Discoveries of Hellenistic Textiles in Western China», *The Silk Road* 6/2, 23–32.
- Li Qiang (2005) «Roman coins discovered in China and their research», *Eirene. Studia Graeca et Latina* 51, 279–299.
- Mclaughlin R. (2016) *The Roman Empire and the Silk Routes: The Ancient World Economy and the Empires of Parthia, Central Asia and Han China*. Pen & sword history.
- Wu Changxing (2015) «Review on the Studies of Daqin Jingjiao: A Comprehensive Discussion on Its History, Linguistics and Text», *Journal for the Study of Christian Culture* 34, 187–215.
- Го Юньянь (2006) *Чжунго фасяньдэ байчаньтин цзиньби цзи ци фанчжи пинь яньцзю* [郭云艳。中国发现的拜占廷金币及其仿制品研究。天津:南开大学研究生院] *Исследование обнаруженных в Китае византийских монет и их имитаций*. Тяньцзинь.

²⁹ Полосьмак и др. 2011, 111–115.

- Гэ Чэньюн (2018) «Цзуй Фулинь: Сила цзю шэнь цзай чжунго» [«葛承雍。 “醉拂蒜” : 希腊酒神在中国» 文物 2018 年第 1 期] «“Хмельной средиземноморец”: греческий бог Бахус в Китае», *Вэньу* 1, 58–69.
- Гэ Чэньюн (2015) «Цун чу ту хань чжи тан вэнь у кань оу я вэньхуа цзяюлю и хэнь» [«葛承雍。 从出土汉至唐文物看欧亚文化交流遗迹», 故宫博物院院刊 2015 年第 3 期] «Культурные связи Европы и Азии по данным памятников наследия от Хань до Тан», *Гугун боюанькань* 3, 11–125.
- Ли Сяоцун (2004) *Чжунго цюйюй лиши дили* [李孝聪。 中国区域历史地理—地缘政治、区域经济开发和文化景观。北京: 北京大学出版社] *Региональная историческая география – геополитика Китая, региональное экономическое развитие и культурный ландшафт*. Пекин.
- Ло Фэн (1993) «Гуаньюй си ань со чу дун лома цзиньби фан чжи пинь дэ таолунь» [«罗丰。 关于西安所出东罗马金币仿制品的讨论» 中国钱币 1993 年 4 期] «Обсуждение имитаций восточно-римских золотых монет, произведенных в Сиане», *Чжунго цяньюй* 4, 17–19.
- Ло Фэн (2004) *Хухань чжицзянь: «Сьмоу чжилу» юй сибэй лиши каогу* [罗丰。 胡漢之間: “絲綢之路” 與西北歷史考古。北京: 文物出版社, 2004] *Между иноземцами и ханьцами: «Шёлковый путь» и историко-археологические исследования Северо-запада*. Пекин: Вэньу чубаньшэ.
- Мин Вэнь, Линь Чжан (2006) *Гомэнь говай* [明闻, 林张。 国门国外。北京: 中国环境科学出版社] *За рубежами Китая*. Пекин.
- Ню Жунци (2000) «Чжунго туцзюэ юй цзинцзяо бэймин вэньсянь гай шо» [牛汝极。 中国突厥语景教碑铭文献概说 // 民族语文 2000 年第 4 期] «Обзор тюркских несторианских надписей в Китае», *Миньцзу юйвэнь* 4, 62–67.
- Полосьмак Н.В., Е.С. Богданов, Д. Цэвээндорж (2011) *Двадцатый ноин-улинский курган*. Новосибирск.
- Чжан Сюйшань (2006) «Цзинцзяо дунцзянь цзи чуань жу чжунго дэ сила-байчжаньтин вэньхуа» [张绪山。 景教东渐及传入中国的希腊—拜占庭文化 // 世界历史 2005 年 6 期] «Распространение несторианства на восток и греко-византийское культурное влияние в Китае», *Шицзе лиши* 6, 76–88.
- Чэн Лун (2011) «Дэго ханьсюэцзя Сядэ цзи цичжун госюэ яньцзю» [程龙。 德国汉学家夏德及其中国学研究, *Social Science Journal*, 2011 年第 5 期] «Немецкий синолог Ф. Хирт и его исследования Китая», *Social Science Journal* 5, 169–174.
- Чэнь Биньин (2003) *Гудай миньцзу* [陈炳应。 古代民族。兰州: 敦煌文艺出版社, 2003。 212 页] *Древние этносы. Ланьчжоу. Дуньхуан вэньи чубаньшэ*.
- Ян Гулэ (2009) «Дацинь цзинцзяо люсин чжунго бэй» жогань шиши као си» [杨共乐。 《大秦景教流行中国碑》若干史实考析 // 史学史研究 2009 年第 2 期] «Анализ некоторых исторических фактов о несторианской стеле в Китае», *Шисюэши яньцзю* 2, 120–121.

In Russian and Chinese:

- Guo Yunyan (2006) *Zhongguo faxiande baizhanting jinbi ji qi fangzhi pin yanjiu* / *Study of Byzantine coins and their imitations discovered in China*. Tianjin.
- Ge Chengyun (2018) «Zui fulin: Xila jiu shen zai Zhongguo / “Drunken Fulin”: The Greek Wine God in China — on the Modeling Art of the Exotic Myth Motif on the Camel Bag Figure Unearthed from Tombs of the Sui Dynasty in Xi’an». *Wenwu* 1, 58–69.
- Ge Chengyun (2015) «Cong chutu han zhi tang wenwu kan ou ya wenhua jiaoliu yi hen» / «Cultural ties between Europe and Asia according to heritage sites from Han to Tang», *Gugong bowuyuankan* 3, 111–125.
- Li Xiacong (2004) *Zhongguo qu yu lishi dili* / *Regional Historical Geography: Geopolitics, Regional Economy and Culture*. Beijing.
- Luo Feng (1993) «Guanyu xi an suo chu dong luoma jinbi fang zhi pin de taolun» / «Discussion of imitations of East Roman gold coins produced in Xi'an», *Zhongguo qi-anbi*, 4, 17–19.
- Luo Feng (2004) *Huhan zhijian: «Sichou zhilu» yu xibei lishi kaogu* / *Between Foreigners and Hans: The Silk Road and Historical and Archaeological Research of the Northwest*. Beijing: Wenwu Chubanshe.
- Ming Wen, Lin Zhang (2006) *Guomen guowai* / *Outside China*. Beijing.
- Niu Ruji (2000) «Zhongguo tujue yu jingjiao beaming wenxian gaishuo» / «Review of Türkic Nestorian inscriptions in China», *Minzu yuwen* 4, 62–67.
- Polosmak N.V., Bogdanov E.S., Tseveendorzh D. (2011) *The Twentieth Noin-Ula-Tumulu*. Novosibirsk.
- Zhang Xushan (2006) «Jingjiao dongjian ji chuan ru zhongguo de xila-baizhanting wenhua» / «The spread of Nestorianism to the east and the Greco-Byzantine cultural influence in China», *Shijie lishi* 6, 76–88.
- Cheng Long (2011) «Deguo hanxuejia Xiade ji qizhong guoxue yanjiu» / «German Sinologist F. Hirth and His Studies of China», *Social Science Journal* 5, 169–174.
- Chen Bingying (2003) *Gudai minzu* / *Ancient ethnic groups*. Lanzhou. Dunhuang wenyi chubanshe.
- Yang Gongle (2009) «“Daqin jingjiao liuxing zhongguo bei” ruogan shishi kaoxi» / «Analysis of some historical facts about the Nestorian stele in China», *Shixyueshi yangju* 2, 120–121.

ИЛЛЮСТРАЦИИ ³⁰



1.



2.

Рисунок 1: керамический верблюд из погребения M21
могильника Маопо; 1 – вид слева, 2 – вид справа.

³⁰ Рисунки 1, 2, 3, 4 и 5 даются по: Гэ Чэньюн. Цзуй Фулинь: Сила цзю шэнь цзай чжунго [葛承雍。“醉拂菻”: 希腊酒神在中国 // 文物 2018 年第 1 期] «Хмельной средиземноморец»: греческий бог Бахус в Китае. Вэньбу. – 2018. – №1. – С. 58–69.

Рисунки 6 и 7 даются по: Гэ Чэньюн. Цун чу ту хань чжи тан вэнь у кань оу я вэньхуа цзяюлю и хэнь [葛承雍。从出土汉至唐文物看欧亚文化交流遗痕 // 故宫博物院院刊 2015 年第 3 期] Культурные связи Европы и Азии по данным памятников наследия от Хань до Тан // Гугун боююанькань. 2015. №3. С. 111–125.



1.



2.

Рисунок 2: изображения на «мешках» по бокам керамической скульптуры верблюда из погребения М21 могильника Маопо;
1 – изображение хмельного божества и сопровождающих,
2 – изображение амфоры античного типа крупным планом.



1.



2.

Рисунок 3: изображения античных колонн коринфского ордера (1) и растительного орнамента (2) из погребения суйского Чжан Линя.



Рисунок 4: керамический верблюд из собрания Метрополитен-музея, Нью-Йорк; 1 – вид слева, 2 – вид справа.



1.



2.

Рисунок 5: изображение хмельного божества и сопровождающих в окружении коринфских колонн; 1 – с «мешка» на боку керамического верблюда из собрания Метрополитен-музея, 2 – из погребения суйского Чжан Линя.



1



2

Рисунок 6: сосуд, обнаруженный в погребении Ли Сяня (504–569 г.) и его супруги со сценами в античном стиле (очевидно, изображение Париса и греческих богинь); 1 – прорисовка, 2 – фотография.



1



2

Рисунок 7: артефакты из других западных и центральных районов КНР, выполненные в восточно-эллинистической стилистике;
1 – трубящий кентавр на ткани из могильника Сампул, Синьцзян-Уйгурский АР (радиоуглеродная датировка – I в. до н.э.),
2 – серебряное блюдо, найденное в волости Бэйтань пров. Ганьсу, в центре – фигура бога (вероятно, Диониса), восседающего на кошачьем хищнике, вероятная датировка – III в. н.э.

ГЕНЕЗИС ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ В ОБРАЗОВАНИИ

О. А. БАЗАЛУК

Гуандунский университет нефтехимических технологий (Китай)

Bazaluk@ukr.net

OLEG BAZALUK

Guangdong University of Petrochemical Technology (China)

THE GENESIS OF THE PHILOSOPHICAL TRADITION IN EDUCATION

ABSTRACT. The article reveals the genesis of the philosophical tradition in education. The emphasis was placed on the study of the Plato's work. In "The Republic" Plato wrote, "...when you meet encomiasts of Homer who tell us that this poet has been the educator (πεπαιδευκεν) of Hellas, and that for the conduct and refinement of human life he is worthy of our study and devotion, and that we should order our entire lives by the guidance of this poet we must love and salute them" (Plato, *Republic* 10.606e). The author took Plato's instructions literally, emphasizing the importance of Plato in the creation of the philosophical tradition.

KEYWORDS: Plato, philosophical tradition, education, scholar, sophia.

Философская традиция в образовании берет начало от «гомеровского образования» (ομηρικὴ παιδεία).¹ Платон в «Государстве» об этом написал следующее: «...когда ты встретишь людей, прославляющих Гомера и утверждающих, что этот поэт был просветителем (πεπαιδευκεν) Эллады и ради руководства человеческими делами и просвещения его стоит внимательно изучать, чтобы, согласно ему, построить всю свою жизнь, тебе надо отнестись к ним дружелюбно и приветливо, потому что, насколько возможно, это превосходные люди» (Plato, *Rp.* 10. 606e).² Образовательное значение

¹ (Jaeger, 1946; Марру, 1998: 29).

² Автор использовал английские переводы Платона с греческого. Перевод на русский язык автор делал самостоятельно, ориентируясь на имеющиеся переводы, но не следуя им.

гомеровского эпоса заключалось в том, что в нем сформулирован нравственный идеал, которому греки следовали в подавляющем большинстве на протяжении всей истории Античности. Этот идеал Марру сформулировал как «героическая мораль чести» (Марру 1998, 30).

Греки обозначали нравственный идеал термином «калокагатия» (*καλὸς καὶ ἀγαθός*). Приблизительно смысл этого термина можно передать фразой: «раскрытость внутренних моральных качеств (агатос) во внешней нравственной красоте (калос)». По тексту мы будем неоднократно подчеркивать несоответствие современных терминов оригинальным греческим значениям. Греческие термины имели многовековую историю развития смыслов, которая закончилась только в раннем средневековье. Вся эта история, в большинстве случаев, оказалась утраченной при переводах на латынь, а также на другие языки мира. В данном случае, термин «калос» (*καλός*) переводят как «красивый», а «агатос» (*ἀγαθός*) как «хорошо, Благо, добродетель». На самом деле, например, у Платона, «космос» являлся «калос» («красивым»), тогда как его создатель или «демиург» (*δημιουργός*) был «агатос» («хороший»)³. Термин «калокагатия» раскрывал внешние проявления качеств Богов, заложенных в человеке при рождении. «Все агатос – калос, а калос – не чрезмерно».⁴ «Агатос» проявлялся в «калос», т.е. во внешней красоте. Это позволяло окружающим установить качество и богатство агатос, заложенное Богами в человеке, и, соответственно, определить его близость к Богам. Чем богаче агатос проявлялся в калос человека, тем ближе человек располагался к Богам. Соответственно, тем больше он приносил обществу пользы и процветания в реальной жизни. Взамен человек удаивался чести получить славу богов, прославление в эпосе, увековечивание в памяти потомков.

Путь достижения калокатагии греки обозначали термином «пайдейя» (*παιδεία*). Этот термин по сути является синонимом современного термина «образование». Оба термина раскрывают процесс формирования в человеке общей культуры в соответствии с провозглашенным идеалом.

Выделение философской традиции в «гомеровском образовании» или в «пайдейе» началось с Сократа. Он противопоставил свой образ мыслей и способ жизни софистам. Сократ при жизни был известен как *ατοπος*, от греческого *ατορία* – неклассифицируемый, высокой оригинальности.⁵ Сократ призывал заботиться о своей психее (*ψυχῆς*, *psūkhé*, душе), а не концен-

³ «εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὁ δὲ ὁ κόσμος ὁ τε δημιουργὸς ἀγαθός» (Plato, *Timaeus*, 29a).

⁴ «πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον» (Plato, *Timaeus*, 87c).

⁵ Например, «ἄτοπο!» (Plato, *Protagoras*, 361a-b), «ἄτοπώτατός» (Plato, *Theaetetus*, 149a).

трироваться на достижении земных благ. «Забота о психее» в понимании Сократа заключалась в необходимости «задуматься о фроне́зисе (φρονήσεως, мудрости), алетейе (ἀληθείας, истине) и совершенстве самой психеи (ψυχῆς, душе)» (Plato, *Apol.*, 29e).⁶

Современные исследователи воссоздают традиции Древней Греции по редким первоисточникам, дошедших до наших дней, или по более поздним текстам экзегетов, не всегда точно и полно передающих особенности греческих традиций. Каждое новое открытие в археологии, а также использование новых подходов в исследованиях, уточняют современные представления об образовании и особенностях развития культуры Древней Греции. Так, в конце XX столетия, исследования Пьера Адо изменили и расширили роль философских школ в Древней Греции.⁷

Адо утверждал, что до Сократа развитие пайдеи обеспечивало два типа людей. С одной стороны, это были Парменид, Эмпедокл, Гераклит и другие учителя алетейи (истины), которые противопоставляли свои умозрения невежеству толпы. С другой стороны, были софисты, уверенные в том, что знания можно было продавать всем и каждому (Адо 1999, 42). Сократ своим образом жизни сформировал третий тип учителей. Мы будем называть их сшолархами.

Термин «сшоларх» не только вышел из употребления, но и утратил первоначальные смыслы. В современных словарях «сшоларх» (σχολάρχης, *scholarchēs*) переводят как «руководитель школы философии в Древней Греции».⁸ Однако, этот перевод не совсем точно передает первоначальные смыслы термина. На самом деле, термин «сшоларх» образован из двух греческих слов «scholē» (σχολή) = «школа» и «archē» (ἀρχή) = «архэ».⁹ Смыслы термина «школа» («σχολή») отличаются от современных. В Древней Греции термин «школа» объединял три смысла, которые в настоящее время являются разделенными:¹⁰

- а) школа как идейное течение;
- б) школа как место преподавания;
- в) школа как постоянно действующее учреждение, в котором основатель школы устанавливал определённый образ мыслей и способ жизни.

⁶ Мы будем использовать оригинальную терминологию, так как последующие переводы терминов, привели к утрате исходных смыслов, важных для нашего исследования.

⁷ Адо 1999, 2005, 2005а.

⁸ <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/scholarch>

⁹ См. Liddell & Scott, 1940.

¹⁰ См. Адо 1999: 112.

Термин «архэ» («ἀρχή») использовался в трех значениях: «правило» (правителя или магическое), «правитель» и «начало».

Латинский термин *scholasticus* (*savant*), «директор школы», который переводчики использовали в Римский период, не передавал богатство исходных смыслов греческого термина «*scholarchēs*». Римляне не латинизировали этот термин, возможно по причине отсутствия соответствующего архона или же из-за слишком тонкой грани в разнице его смыслов. Потому что, действительно, многие схолярхи к концу эллинистического периода только возглавляли школы после смерти их создателей и прямых учеников. Однако, если мы возьмем Платона за образец схоларха, то он не только сорок лет возглавлял Академию, но и:

- a) сформулировал идею философии как авторский подход для Академии;
- b) создал, оборудовал и был владельцем места преподавания;
- c) установил собственные правила обучения в Академии и формообразовывал учеников в соответствии с собственным образом мыслей и способом жизни;
- d) назначил своего племянника и ученика Спевсиппа преемником в Академии, т.е. передал «школу» по наследству.

Первоначальные смыслы термина «схолярх» больше соответствуют смыслам современного словосочетания «учитель-новатор», который для реализации своих оригинальных идей и подходов в образовании создал независимую частную школу со своими финансами, управлением и учебной программой. Именно в таких смыслах мы будем использовать этот термин.

Для схолархов истинная проблема пайдеи заключалась не в *передаче* определенного знания ученикам, а в том, чтобы научить учеников *существовать определенным образом*. Именно поэтому Антисфен, Аристипп, Евклид и Платон являлись учениками схоларха *Сократа*, что являлось нетипичным для Древней Греции. Главная особенность заключалась в том, что каждый из них имел систему взглядов, отличающуюся не только от других учеников сократовской школы, но и от взглядов Сократа. Впоследствии, после смерти Сократа, это позволило каждому из них основать собственные школы пайдеи, которые оказали значительное влияние на развитие мировой истории. Антисфен основал школу киников, которая существенно повлияла на стоицизм. Аристипп основал киренскую школу, которая оказала значительное влияние на эпикуреизм. Евклид основал мегарскую школу, знаменитую своей диалектикой. Школа Платона стала предтечей современной религии и духовности в Западной Европе. Однако всех вышеназванных учеников Сократа и созданные ими школы объединял общий подход к образованию. *Их объединяла идея философии*. Пьер Адо сформулировал идею

философии следующим образом – это «одинаково как конкретный дискурс, связанный с образом жизни, и как образ жизни, связанный с конкретным дискурсом» (Адо 1999, 39).

На основе источников, дошедших до наших дней, мы можем утверждать, что Платон первый определил идею философии в тех смыслах, которые в конечном результате превратили её в одну из главных образовательных традиций. Именно из диалогов Платона мы узнаем о до-философском и начале философского периода в развитии древнегреческого образования. Этот момент очень важен, так как каждое последующее описание подхода все больше отличалось от данного Платоном. Помимо этого, идеи Платона искажила замена терминов при переводе текстов, сначала с греческого на латинский язык, а затем с латыни на другие языки мира. Мы будем ссылаться на тексты и терминологию Платона, чтобы оставаться максимально близким к истокам философской традиции. Ключевые платоновские термины мы используем как *terminus technicus*.¹¹

Не вызывает сомнений, что в Афинах и других городах Древней Греции было достаточное количество схолархов. Возможно, не все они являлись собственниками места обучения. Возможно, их отличали другие характеристики. Однако, всех схолархов объединял общий подход к образованию – идея философии. Схоларх обучал одновременно максимум два-три ученика, хотя впоследствии это число значительно увеличилось. Ученики были совершеннолетними и самостоятельно выбирали схоларха. Они могли в любое время покинуть школу и выбрать другое место учебы. Образование не имело срока и могло длиться десятилетиями. Схоларх не брал деньги за обучение, потому что рассматривал совместное восхождение к образу высшей идеи как «веление Бога».¹² Большую часть времени ученик проводил со схолархом на принадлежащей тому территории. Например, Аристотель учился в Академии на протяжении 20 лет, вплоть до смерти Платона. Теофраст оставался учеником Аристотеля до смерти последнего. Аристотель назначил его опекуном своих детей и схолархом Лицея. Порфирий учился у Плотина в течении шести лет и покинул наставника только по его просьбе.

Вызывает удивление современная популярность термина «обучение в течение всей жизни», созданным Лесли Уоткинсом в 1993 году. В 4 столетии до нашей эры термин «философия» представлял эти смыслы гораздо богаче и авторитетнее. Раскрытию смыслов обучения в течении всей жизни была посвящена большая часть диалогов Платона. Ключевым из них являлся диалог «Государство» («Πολιτεία»). Эти смыслы сделали философскую школу

¹¹ Технические термины.

¹² См. Plato, *Rp.*, 7).

узнаваемой в мировой истории. «Только те, кому исполнится пятьдесят, «кто уцелел и всячески отличился – как на деле, так и в познаниях – пора будет привести к окончательной цели».¹³

Термины «философия» («φιλοσοφία») и философ («φιλόσοφος») возникли в Древней Греции позже термина «софист» (σοφιστής, *sophistés*). Оба термина являются производными от «софия» («σοφία») и «софос» («σοφός»). Чтобы понять причину выделения философской традиции из «гомеровского образования», а также разницу между «философами» и «софистами», мы должны уточнить смыслы ключевых терминов.

В настоящее время во всех англоязычных переводах литературы Древней Греции, Древнего Рима и большей части Средневековья используют термины «мудрость» («wisdom»), «мудрый» («wise») и «мудрец» (*sage*) вместо греческих аналогов «σοφία» («софия») и «σοφός» («софос»). Замена распространилась в переводах на другие языки. Больше того, например, в русском языке термины «мудрость» («wisdom») и «софия» («σοφία») конкурируют и противопоставляются. Термин «софия» переводят как «премудрость» и определяют как высшую степень «мудрости».

Термины «софия» («σοφία») и «софос» («σοφός») появились приблизительно в пятом веке до нашей эры и продолжали использоваться в европейской и ближневосточной духовной культуре до девятнадцатого столетия нашей эры.¹⁴ Они имеют более чем двухтысячелетнюю историю трансформации смыслов. Термин «мудрость» (*wisdom*) лишь частично воссоздает эту историю.

Термин «мудрость» (*wisdom*) появился только в двенадцатом столетии как староанглийское «wīsdōm». Термин означал «накопленное философское обучение: знания».¹⁵ Прилагательное «мудрый» («wise») появилось в это же время и обозначало тех, кто «характеризуется мудростью: глубоким пониманием, проницательностью и способностью к здравому суждению». Только в четырнадцатом столетии в английский язык вошел другой термин, «мудрец» («*sage*»), от латинского «*sapere*», «быть мудрым».¹⁶

В современном словаре, опубликованном Cambridge University Press, дефиницией «мудрости» (*wisdom*) является «умение использовать свои зна-

¹³ См. Plato, *Rp.*, 7.540a).

¹⁴ См. Топоров, 2012; Liddell & Scott, 1940.

¹⁵ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/wisdom#h2> Мы умышленно упустили термин «научный» (*scientific*), потому что он возник только в девятнадцатом столетии.

¹⁶ <https://www.merriam-webster.com/dictionary/wise>

ния и опыт для принятия правильных решений и суждений».¹⁷ Однако, как в этих смыслах можно понять ключевое противопоставление «мудрый» (wise) и «не-мудрый» (not wise), на основе которого Платон создал философию как оригинальный подход в образовании? Ведь Сократ (по словам Платона) видел свое предназначение в следующем: «Ну и что меня касается, то я и теперь, обходя разные места, выискиваю и допытываюсь по слову бога, не покажется ли мне кто-нибудь из граждан или чужеземцев мудрым, и, как только мне это не кажется, спешу поддержать бога и показываю этому человеку, что он не мудр» (Plato, *Apol.*, 23b). Сократ считал мудрым только Бога. Себя же он называл «не мудрым», который по велению Бога должен доказать любому, что тот «не мудр» (Plato, *Apol.*, 23b).

На самом деле, Платон использовал термин «σοφός»: «οὐκ ἔστι σοφός», «не является σοφός». В таком употреблении раскрываются совершенно новые смыслы этой фразы, соответствующие культурному контексту, в условиях которого она была написана. Прежде всего, это превращение «софии» («σοφία») в недостижимый идеал.¹⁸

Для нашего исследования важно восстановить три главных смысла «софия» («σοφία») и «софос» («σοφός») утраченных при переходе на использование терминов «мудрость» («wisdom») и «мудрый» («wise»).

1. «До-философский» смысл термина «софия» («σοφία»). В Древней Греции термином «софия» обозначали определенные выдающиеся качества людей, данные им, как считалось, Богами. Этот смысл в полной мере раскрывается в противостоянии двух древнегреческих терминов «софия» («σοφία») и «техне» («τέχνη»). Первым термином греки обозначали одаренность, благоразумность, образцовость и другие высшие нравственные качества, образующие неповторимую и непостижимую природу человека, его арете (ἀρετή). Считалось, что эти качества человек получал от Богов при рождении. Во втором случае, термин раскрывал технические навыки, умения, сноровку, удачу, и другие качества, которые приобретались обучением, практикой и опытом жизни. В греческом мире качествами софии обладали наиболее почитаемые Боги: Метис (Μῆτις) и Афина (Ἀθήνη). Метис сочетала в себе пронизательность, глубину мысли и хитрость. Наиболее полно её качества Гомер раскрыл в образе Одиссея. Афина (Ἀθήνη), дочь Зевса (Ζεύς) (= Теос (θεός), = Бог) и Метис (Μῆτις), воплощала в себе воинственную мощь отца и «божественный разум» (θεοῦ νόησις) матери. Платон писал про Афины,

¹⁷ “the ability to use your knowledge and experience to make good decisions and judgments” <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/wisdom>

¹⁸ См. (Kharkovshchenko, 2019; Bazaluk & Balinchenko, 2020).

что «у нее разум Зевса», и что её имя обозначает «кто знает божественные вещи» (τὰ θεῖα νοῦσα).¹⁹

2. Второй смысл термину «софия» («σοφία») придала авторитетная школа софистов. Сформулируем его фразой «общее высшее образование». Софисты являлись первыми профессиональными педагогами. Они разъезжали по греческому миру и предлагали за деньги обрести знания и навыки, которые выходили за рамки традиционной пайдеи: базовых основ грамотности, арифметики, музыки и физической культуры. В большинстве своем, софисты придерживались атеистических взглядов. Такие как Протагор, Феодор Киренский и Диагор Мелосский прямо отрицали существование Богов. Это позволило им утверждать, что качества софии можно раскрыть *пайдейей* (образованием). По сути софисты зарабатывали на уничтожении смыслов «софия» («σοφία»). Платон иронично писал о них, что они «могут быть мудрыми сверхчеловеческой мудростью» («μείζω τίνα ἢ κατ' ἀνθρώπων σοφίαν σοφοί»).²⁰ Словосочетание «σοφίαν σοφοί» «мудро мудрый» или «σοφία σοφός» «мудрый мудростью», являются примерами «овеществления» божественных смыслов «софия» («σοφία»), которое происходило в школе софистов.

3. Третий смысл термина «софия» («σοφία») был разработан в философской школе. Начиная с Гераклита, термин «софия» («σοφία») начали употреблять для обозначения высшей универсальной силы, создавшей *калос космос* или божественный, красивый, совершенный порядок. Платон обогатил и уточнил эти смыслы. Он охарактеризовал Софию как недостижимый идеал, движение к которому преобразовывало человека. Человек превращался в «даймония» (δαίμωνιος), обладающего божественной силой. Платон определил эту силу как «ἀνθρωπίνη σοφία», «человеческая софия», которая уступала только Богам.²¹ Этот смысл Платон сформулировал в «Федре» (278d), «Апологии» (19c, 20e, 21a, 22c) и других диалогах. «Человеческая софия» была выше софии государственных мужей, природы поэтов «трагических, дифирамбических, и остальных», а также искусства ремесленников. В её основе лежало знание своего незнания.²²

Таким образом, в философской школе София рассматривалась как недостижимый идеал, движение к которому, с одной стороны, было связано с приобретением определенных знаний и навыков. С другой стороны, оно формировало направленность и пределы самореализации человека в соответствии с *калос* (внешней красотой) космоса, созданном Теоном (Богом).

¹⁹ См. Plato, *Cratylus*, 407b.

²⁰ См. Plato, *Apol.*, 20e.

²¹ См. Plato, *Apol.*, 20d, 20e.

²² См. Plato, *Apol.*, 22a-22d.

Сократ первым поставил под сомнение Софию в понимании софистов, а также способы и даже сам факт её достижения. Сократ не использовал термин «пайдейя», считая его смыслы дискредитированными софистами. Он всячески пытался отмежеваться от методов образования, которые предлагали софисты, в том числе использованием новой терминологии. Например, Сократ называл объединение учителя и ученика синусией (συνουσία), преподавание – общением (= извлечением выводов, διαλέγεσθαι), школу – досугом (σχολή), а учение – времяпрепровождением (διατριβή).²³

Сократ не оставил после себя никаких записей. О Сократе как исторической личности и родоначальнике новой традиции в образовании мы судим исключительно по сохранившимся записям его учеников и соотечественников. Главная информация о Сократе содержится в диалогах Платона. Пренебрежительное отношение к письму не являлось уникальностью Сократа. В пайдейе Древней Греции ценилось красноречие и ораторское искусство, а не письмо. Письмо использовалось редко и совершенно для других целей, чем в наше время. По мнению Адо, вплоть до конца эллинистического периода, схолярхи использовали письмо как «конспекты» бесед и уроков.²⁴ Дошедшие до наших дней работы Платона, Аристотеля и других схолархов не предназначались для публикации. Это были справочные записи по определенным предметам и темам для определенных учеников. Гораздо позже, спустя столетия, экзегеты стали сводить эти подручные записи в системы и придавать им определенный смысл. В результате «заметки» были преобразованы в трудные для чтения трактаты, которые, во-первых, не соответствовали идеям авторов, а, во-вторых, без знания культурного контекста утратили важные смыслы. Это привело к ложным выводам о философах и философской школе в целом.

Ведущую роль в развитии философской традиции в образовании Древней Греции сыграло нетипичное понимание культурного идеала и способа его достижения.

Философская традиция в образовании не предполагала достижение Софии. В противоположность софистам Сократ неоднократно заявлял, что он не-софист и никогда не станет софистом. Сократ имел ввиду, что он никогда не сможет обладать качествами софии, которыми владели только Боги.²⁵ Таким образом, первой отличительной чертой образования, которое предложил Платон, являлось наличие недостижимого культурного идеала. Философы возвели Софию в недостижимое качество Богов. По сути, они гипербо-

²³ См. Jaeger 1947, 380.

²⁴ См. Адо 1999, 2005а.

²⁵ См. Plato, *Apol.*, 22a-d.

лизировали исходные смыслы софии, которые Гомер и Пиндар, а вслед за ними софисты, использовали по отношению к людям.²⁶ У Платона качества софии превращали философа в сверхчеловека. В «Пире», пророчица Диотима описала человека с качествами софии как даймония (δαίμονιον), или как посредника между «божественным и смертным». Даймоний обладал силой «Истолковывать и передавать человеческие вещи богам и божественные вещи людям; мольбы и жертвы снизу, а наказания и вознаграждения сверху. Пребывая посередине, он заполняет промежуток между теми и другими, таким образом связывая их воедино. Через него передаются все прорицания, жреческое искусство, касающееся жертвоприношений, ритуалов и заклинаний, а также все пророчества и колдовства. Бог с человеком не смешиваются; все общение и все переговоры богов с людьми – и когда они бодрствуют, и когда они спят – происходят через даймониев».²⁷

Платон использовал знания о сотворении космоса, чтобы утвердить Софию как недостижимый идеал и доказать значимость философов как *проводников* в космосе, созданном Теосом (θεός). Платон представил философов как носителей агатос и софос (ἀγαθός καὶ σοφός),²⁸ а соответственно, создателей калос Πολιτεία, Политии как копии калос космоса. У Греков полития имела несколько значений: от «государства» до «формы правления». Поэтому знание калос космоса превращало философов в создателей устойчивого и процветающего общества на Земле.²⁹

Платон утверждал, что тело космоса вечно, устойчиво и неизменно, как идея агатос, которая проявлялась в нем. Чтобы стать проводником в космосе или *Посредником* между Богами и людьми, человеку нужно было освободить психею из тела (σῶμα). В глубинах психеи, в агатос размещалось арете, в котором были заложены качества софии. Овладение качествами софии превращало человека в философа = даймония = полубога. Ему открывалось содержание космоса: логос и фронеzis гигномаи (γίγνομαι, gígnomai) или *сотворённого*. Философ видел γένεσιν οὐσία, *генезис усии*, или первопричину вещей. Он слышал голос Теона, который наделял его силой воплощать внешнюю красоту (калос) космоса в реальную жизнь, т.е. превращать реальность в зеркальное отражение идеи агатос.

Второй отличительной чертой образования, которое предложил Платон, являлся способ достижения идеала. Каждый Грек считал обладание качествами софии самой желанной целью жизни. Софисты использовали

²⁶ См. Топоров 2012.

²⁷ Plato, *Symposium*, 202e-203a.

²⁸ См. Plato, *Meno*, 93e.

²⁹ См. Plato, *Rp.*, 9.592b.

это желание для собственной выгоды. В отличие от них, Платон утверждал, что качества софии раскрываются только тем, кто *любит* софию, т.е. движется к ней особым путем. Боги указали путь первых философов на пронаосе Храма Аполлона в Дельфах: «познай самого себя» («γνώθι σεαυτόν»)³⁰

Платон рассматривал любовь к софии как обращенность к генезису (γένεσις), т.е. к *источнику* психеи. Только рефлексией можно было освободить психею из тела и трансцендировать к агатос и софос. «Софон должен быть софоном для себя особенно».³¹ В этой фразе, непонятной современному читателю, Платон сформулировал одну из ключевых целей философской традиции в образовании. Человек, обладающий качествами Софии («софон»), должен обладать ими для себя особенно, потому что именно он, *φιλοσοφῶν*, несет ответственность за устойчивость и процветание порядка, созданного по образу калос космоса. Чем больше философ будет использовать качества Софии по отношению к себе, тем он больше познает генезис калос космоса, тем, соответственно, он сможет больше раскрыть людям подлинных знаний. Любить софию (φιλοσοφία) означало вести себя подобно Посреднику между Богами и людьми. А именно, искать и находить для людей ответы на вопрос: «Кто есть человек и каков смысл его присутствия в калос космоса?»

Самопознание занимало важное место в образовании, предложенном Платоном.³² Например, в диалоге «Алкивиад Первый» Платон описал, какие усилия, а точнее, *какие «родовые боли»* должен испытать Алкивиад (124b), чтобы достичь качеств Софии. Платон сравнивал процесс овладения знаниями с «майевтикой» (μαιευτική). Он использовал термин «ἐκτετόκαμεν», который буквально означал «принести в мир». «Или мы все еще беременны знанием и мучимся им, милый друг, или уже все родили на свет (ἐκτετόκαμεν)?» – спрашивал Сократ у Теэтета.³³ Платон рассматривал процесс достижения Софии как пристальную и непрерывную обращенность на себя, возвращение к исходным и притягивающим глубинам агатос, к *генезису* (γένεσις). Самообращенность инициировала рождение знаний, которые открывали вид на еще большие глубины. Она подготавливала к более сильным родовым болям (ὠδίνομεν), в которых рождалось новое знание. Так происходило по спирали вплоть до овладения философом качествами Софии. В «Алкивиаде» Платон раскрыл сущность этого процесса. «Тогда что же та-

³⁰ См. Plato, *Phaedrus*, 229e.

³¹ «τὸν σοφὸν αὐτὸν αὐτῷ μάλιστα δεῖ σοφὸν εἶναι» (Plato, *Hipp. Maj.*, 283b).

³² Например, Plato, *Protagoras*, 343b; *Philebus*, 48c.

³³ «ἢ οὖν ἔτι κυοῦμέν τι καὶ ὠδίνομεν, ὦ φίλε, περὶ ἐπιστήμης, ἢ πάντα ἐκτετόκαμεν» (Plato, *Theaetetus*, 210b).

кое человек?» (129e). «Он оказывается не кем иным, как психея (ψυχήν)» (130c). Забота о психее – это путь к Софии, указанный Пифией. Двигаясь по этому пути, философ делает первое важное открытие: «В чем каждый френимос, в том он агатос». ³⁴ Этой фразой Платон передает примерно следующее: «Агатос, т.е. сущность Богов достигается только в том случае, если человек использует качества Софии (френимос, φρόνιμος) ³⁵ в сфере, предначертанной Богами». Идея Платона заключалась в том, что, сосредоточившись на психее (psuché), т.е. познавая свои истоки, человек обращался к агатос и обнаруживал в нем свое арете. *Арете психеи обладало качествами Софии. Арете сосредотачивало в себе агатос даймона,* ³⁶ который Метис и Афина вкладывали в психею каждого новорожденного Грека. Следующим обязательным шагом являлось целевое использование качеств Софии в реальной жизни. Во фронеzis превращалась только та софия, которая использовалась по назначению Богов. Только в этом случае она была агатос.

Иммануил Кант выразил идею Платона следующей широко известной фразой: «Две вещи наполняют разум всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – это звездное небо надо мной и моральный закон во мне». ³⁷ Кант вслед за Платоном осознавал свою принадлежность к калос космоса, созданном Теоном (Богом). Только Платон считал важным не *размышления* о совершенстве внешнего и внутреннего мира, а *движение* к этому совершенству и воплощение его в практике. Платон рассматривал овладение качествами Софии строго рационально, как *образовательную практику*, которую он ежедневно совершенствовал в созданной для этих целей Академии.

Для уточнения своего подхода в образовании Платон написал диалог «Теэтет», в котором сформулировал два способа жизни человека: философа и нефилософа. Способ жизни философа заключался в стремлении «стать Богом, настолько насколько это возможно», что означало «стать праведным, святым и френимос». ³⁸ Платон использовал термин «фронеzis» (φρόνησις), чтобы очередной раз подчеркнуть, что способ жизни философа предусматривал использование качеств софии по назначению, по велению Бога. Образ жизни нефилософа Платон изобразил как стремление ко «всем другим видам кажущейся сообразительности и софийности (σοφία)», которые на

³⁴ «οὐκοῦν ὁ ἕκαστος φρόνιμος, τοῦτ' ἀγαθός» (Plato, *Alcibiades*, 1125a).

³⁵ Прилагательное от фронеzis (φρόνησις, phrónēsis).

³⁶ См. Feliciano 2016.

³⁷ См. Кант 1965, 499.

³⁸ «ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι» (Plato, *Theaetetus*, 176b).

самом деле «являются ничтожными».³⁹ В этом случае Платон использовал термин «софия» (σοφία) в уничижительных смыслах, употребляемых софистами и поэтами. Противопоставляя способы жизни философа и нефилософа, Платон раскрыл два разных подхода к пониманию Софии. В первом случае, философия – это путь к фроне́зису, к овладению качествами Богов и их использованию для построения калос (совершенной, красивой) Политии. Во втором случае, человек следовал за софистами и оставался в невежестве.

Направленность философии на самопознание и самопреобразование позволяла философам соизмерять свои мысли и действия с калос космоса. Она помогала им обнаружить источник зла. Генезис зла располагался не в вещах и существующем порядке, а в оценочных суждениях вещей, т.е. в *невежестве* людей. В диалоге «Горгий» Платон назвал невежество самым страшным из зол (Plato, *Gorgias*, 527e). Невежество являлось причиной страданий, бед, несчастий, а также других факторов неустойчивости, которые уничтожали человечество. Поэтому, Платон считал высшей ценностью образования рациональное познание (диалектику) и обладание подлинным знанием. В диалоге «Тимей» Платон раскрыл масштаб и глубину знаний, которые были необходимы для создания устойчивой и процветающей Политии, как отражения калос космоса в реальной жизни. Платон считал, что ученики Академии должны были обладать знаниями генезиса космоса (*Тимей*, 28a–34b, 52d–53b), Психеи (*Тимей*, 34b–36e), звезд и планет (*Тимей*, 36b–e, 38c–39e), др. В диалогах «Государство», «Законы», «Послезаконие» Платон не только уточнял и обогащал эти знания, но и использовал их для аргументации калос политики, общества и человека.

Знания изменяли оценочные суждения и наделяли философов более глубоким знанием действительно ценных вещей в жизни, чем обладали другие люди. Именно поэтому Платон позиционировал философов как единственных «носителей» калокагатос.⁴⁰ В седьмой книге «Государство», знаменитый миф о пещере утверждает понимание знаний как освободительной силы, которая избавляет психею от невежества. Только те, кому исполнится пятьдесят, «кто уцелел и всячески отличился – как на деле, так и в познаниях – пора будет привести к окончательной цели: заставить их устремить вверх взгляды своих психей (ψυχής) и сосредоточить свой взор на том, что всему дает свет, а увидев агатос сам по себе (ἀγαθὸν αὐτό), взять его за образец (παράδειγματι) и упорядочить и полин (πόλιν, вин. единственного

³⁹ «αἱ δ' ἄλλαι δεινότητές τε δοκοῦσαι καὶ σοφίαι» (Plato, *Theaetetus*, 176c).

⁴⁰ Jaeger 1947, 268.

числа πόλις, государство), и граждан (ιδιώτας), а также самих себя – каждого в свой черед – на весь остаток своей жизни».⁴¹

БИБЛИОГРАФИЯ

- Адо, П. (1999) *Что такое античная философия?* Перевод с французского В.П. Гайдамака. Москва: Издательство гуманитарной литературы.
- Адо, П. (2005) *Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном*. Пер. с франц. В. А. Воробьева. Москва, Санкт-Петербург: Степной Ветер.
- Адо, П. (2005а) *Духовные упражнения и античная философия*. Пер. с франц. при участии В. Л. Воробьева. Москва, Санкт-Петербург: Степной Ветер.
- Кант, И. (1965) *Сочинения в шести томах*. Москва: Мысль.
- Марру, А.-И. (1998) *История воспитания в античности (Греция)*. Москва: «Греко-латинский кабинет» Ю.А.Шичалина.
- Топоров, В. Н. (2012) «Еще раз о др.-греч. ΣΟΦΙΑ: происхождение слова и его внутренних смысл», *EINAI: Проблемы философии и теологии* 2.2, 456–477.
<https://einai.ru/2013-02-Toporov.html>
- Bazaluk, O., Balinchenko, S. (2020) “The Ethics Laws as a Basis for Building a Cosmic Civilization. The Sofia Republic,” *Philosophy and Cosmology* 24, 131–139.
<https://doi.org/10.29202/phil-cosm/24/13>
- Feliciano, João Pedro (2016) The Agathos Daimon in Greco-Egyptian religion. *The Hermetic Tablet: The Journal of Ritual Magic*.
file:///C:/Users/Oleg/Desktop/The_Agathos_Daimon_in_Greco-Egyptian_rel.pdf
- Jaeger, W. (1946) *Paideia: The Ideals of Greek Culture: Volume I: Archaic Greece: The Mind of Athens*. Basil Blackwell, Oxford.
- Jaeger, W. (1947) *Paideia: The Ideals of Greek Culture: Volume II: In Search of the Divine Centre*. Basil Blackwell, Oxford.
- Kharkovshchenko, Y. (2019) “The Conceptualization of Σοφία in Ancient Greek Philosophy: from Earthly to Cosmological,” *Philosophy and Cosmology* 23, 139–146.
<https://doi.org/10.29202/phil-cosm/23/13>
- Liddell, H.G., Scott, R. (1940) *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

REFERENCES

- Bazaluk, O., Balinchenko, S. (2020) The Ethics Laws as a Basis for Building a Cosmic Civilization. The Sofia Republic. *Philosophy and Cosmology*, Volume 24, 131-139.
<https://doi.org/10.29202/phil-cosm/24/13>
- Feliciano, J.P. (2016) The Agathos Daimon in Greco-Egyptian religion. *The Hermetic Tablet: The Journal of Ritual Magic*.
file:///C:/Users/Oleg/Desktop/The_Agathos_Daimon_in_Greco-Egyptian_rel.pdf

⁴¹ Plato, *Rp.*, 7.540 ab.

- Jaeger, W. (1946) *Paideia: The Ideals of Greek Culture: Volume I: Archaic Greece: The Mind of Athens*. Basil Blackwell, Oxford.
- Jaeger, W. (1947) *Paideia: The Ideals of Greek Culture: Volume II: In Search of the Divine Centre*. Basil Blackwell, Oxford.
- Hadot, P. (1999) *What Is Ancient Philosophy?* Moscow: Publishing House of Humanities.
- Hadot, P. (2005) *Philosophy as a Way of Life: Conversations with Jeannie Carlier and Arnold I. Davidson*. Trans. V. A. Vorobyov. Moscow, St.-Petersburg: Steponoy veter; Kolo Publ.
- Hadot, P. (2005a) *Spiritual Exercises and Ancient Philosophy*. Moscow, St.-Petersburg: Steponoy veter; Kolo Publ.
- Kant, I. (1965) *Works in Six Volumes*. Moscow: Mysl'.
- Kharkovshchenko, Y. (2019) The Conceptualization of Σοφία in Ancient Greek Philosophy: from Earthly to Cosmological. *Philosophy and Cosmology*, Volume 23, 139-146. <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/23/13>
- Liddell, H.G., Scott, R. (1940) *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Marrou, H.-I. (1998) *History of Education in Antiquity (Greece)*. Moscow: Greco-Latin Cabinet by Yu.A. Shichalina.
- Toporov, V.N. (2012) Once again about Dr. Greek. ΣΟΦΙΑ: the origin of the word and its inner meaning. *EINAI: Problems of philosophy and theology*, Vol. 2 (2), 456-477. Available online: <https://einai.ru/2013-02-Toporov.html>

ЭРОТ И ЖЕЛАНИЕ: ДЕВИАЦИЯ ТИРАНА И ФИЛОСОФА

И. А. ПРОТОПОПОВА

Российский государственный гуманитарный университет
plotinus70@gmail.com

IRINA PROTOPOVA

Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia)

EROS AND DESIRE: THE DEVIATION OF THE TYRANT AND THE PHILOSOPHER

ABSTRACT. The article deals with a splitting undergone by Plato's Eros and desire, into opposite, deviant poles represented, respectively, by philosopher and tyrant. The author shows how different types of deviation are formed depending on the understanding of the desire and the good, and the fixation on the ways to achieve them. This is due to identification and deidentification in relation to various images of self, but also with the "transcending", which in turn is related to two main principles of the existence of things, "in itself" (τὰ αὐτὰ μὲν καθ' αὐτά) and "in relation to the other" (τὰ δὲ πρὸς ἄλλα). Socrates, realizing the "unsubstantiality" of self (οὐδὲν ὄν, *Smp.* 219a2), liberates himself and helps others to get rid of false ideas about themselves and go out into what is "transcendent", "in itself". The tyrant, on the contrary, always identifies with his want and the way to overcome it, and is increasingly immersed in the infinitely "other", finding himself, as a result, in the "beyond the realm of false pleasures" (*R.* 587c). In the images of two divergent "erotic manias", Plato implements a complex and ambiguous dialectic of "Same" and "Other".

KEYWORDS: Plato, Eros, desire, transcendent, "in itself", "in relation to the other".

В шестой книге «Государства» Сократ говорит, что философы «по природе» пылают страстью (ἐρώσιν) к познанию. Здесь продолжается начатая в пятой книге тема «философского эроса»: настоящие философы у Сократа сродни эротоманам, которым свойственно любить и курносых, и горбоносых, и чернявых, и белокурых, и «медвяно-желтых» (*R.* 474d3–475a2). Так и философ – он вожделеет не к одному какому-то виду мудрости, но к мудрости в целом (475b8–9). В «Пире» Сократ говорит о себе, что ничего не знает, кроме «эротического» (ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά. *Smp.* 177e1). Философия и

эрос у Платона связаны теснейшим образом – это своего рода *locus communitatis* многовекового платоноведения, но нас здесь интересует тема «эротических отклонений», девиаций, возникающих у людей, чьи желания направлены в одну сторону.

«Значит, тот, кто действительно любознателен, должен сразу же, с юных лет изо всех сил стремиться к истине? – Да, это стремление должно быть совершенным. – Но когда у человека его вожделения резко клонятся к чему-нибудь одному, мы знаем, что от этого они слабеют в отношении всего остального, словно поток, отведенный в сторону» (Ἄλλὰ μὴν ὅτω γε εἰς ἓν τι αἱ ἐπιθυμίαι σφόδρα ῥέπουσιν, ἴσμεν ποῦ ὅτι εἰς τὰλλα τοῦτω ἀσθενέστεραι, ὥσπερ ῥεῦμα ἐκεῖσε ἀπωχέτευμένον. R. 485d, зд. и далее пер. А.Н. Егунова).

Итак, страстное стремление философа к истине – это девиация, противоположное направление которой осуществляет тиран.

Эрот и тиран

Тиран, как и философ, отклоняется от пути «обычного» человека тоже благодаря Эроту, но движется не вверх, к «прекрасному самому по себе», описанному в «Пире» как вершина «эротической лестницы», а вниз, в «запретную область ложных удовольствий» (R. 587c).

В известном месте из 9-й книги «Государства», которое многие считают предвосхищением фрейдовской теории сновидений, рассказывается о вожделениях, пробуждающихся во сне:

«когда дремлет главное, разумное и кроткое, начало души, начало дикое, звероподобное под влиянием сытости и хмеля вздымается на дыбы, отгоняет от себя сон и ищет, как бы удовлетворить свой нор. <...> в таком состоянии оно отваживается на все, откинув всякий стыд и разум. Если ему вздумается, оно не остановится даже перед попыткой сойтись со своей собственной матерью, да и с кем попало из людей, богов или зверей; оно осквернит себя каким угодно кровопролитием и не воздержится ни от какой пищи. Одним словом, ему все нипочем в его бесстыдстве и безрассудстве» (R. 571cd).

Сократ подчеркивает, что такие вожделения присущи абсолютно всем: «какой-то страшный, дикий и незаконный вид желаний таится внутри каждого человека, даже в тех из нас, что кажутся вполне умеренными; это-то и обнаруживается в сновидениях» (572b).

Однако если в обычном человеке эти желания дают о себе знать только во сне, то тиран и наяву таков (576b). Сократ подробно описывает, как под воздействием неких совратителей в человеке просыпается тиран: те внушают ему какую-либо страсть, а она – «огромный крылатый трутень», вокруг нее ходят другие вожделения, которые растут, крепнут и вооружают

трутня жалом похоти, и тогда этот руководитель души, охваченный неистовством (ὑπὸ μανίας), жалит.

«И если он захватит в юноше какое-нибудь мнение или желание, притязующее на порядочность и не лишенное еще стыдливости, он убивает их, выталкивает вон, пока тот совсем не очистится от рассудительности и не преисполнится нахлынувшим на него неистовством (ἕως ἄν καθήρη σωφροσύνης, μανίας δὲ πληρώσῃ ἐπαχθοῦ (573b5).

Очищение (*катарсис*) от софросюнэ выглядит как пародия на мистерию. Если мы вспомним, что в диалоге «Хармид» софросюнэ рассматривается как самопознание или даже как осознание самого себя – то для рождения тирана необходимо устранить способность к осознанию себя, он впадает в неистовство, как здесь говорится, «наполняется манией, нахлынувшей извне».

В описании становления тирана подчеркивается, что главнейший тиран – это Эрот, который оказывается правителем души тирана и постоянно подстрекает его к дальнейшим безумствам:

«когда все истощится, тогда рой раздувшихся вожделий, угнездившихся в этих людях, начнет жужжать и эти люди, словно гонимые стрекалом различных желаний, а особенно Эротом (ведь он ведет за собой все желания, словно телохранителей), впадут в безумие и будут высматривать, у кого что есть и что можно отнять с помощью обмана или насилия» (573e). Таким образом, если раньше «эти желания высвобождались у него лишь в сновидениях, то теперь, когда его тиранит Эрот, человек навсегда становится таким, каким изредка бывал во сне: <...> посреди всяческого безначалия и беззакония в нем тиранически живет Эрот» (574e).

Поскольку душа тирана, «всегда подстрекаемая и насилуемая яростным слепнем», полностью подпадает под власть Эрота, она «преисполнена рабством и низостью, те же части души, которые были наиболее порядочными, находятся в подчинении, а господствует лишь малая ее часть, самая порочная и неистовая»; поэтому «тиранически управляемой душе приходится неизбежно быть всегда бедной и неудовлетворенной» (577d–578a). Важнейший вывод о тиране таков: тираническая душа несчастна. И как завершение – тиран, избегая закона и разума, переходит в «запредельную область ложных удовольствий» (587c).

Но почему Эрот производит такие разные действия в тиране и философе? Мы ведь помним, что Сократ сравнивает подлинных философов с эротоманами, а о себе говорит, что он знает только «эротическое». В чем отличие тиранического и философского Эрота? И что такое ложные и подлинные удовольствия?

Природа Эроса

Ненасытность Эроса, который правит как тираном, так и философом, определяется его ключевым свойством, которое описано в «Пире». Сократ показывает, что Эрот – не совершенство и не бог, как говорили о нем предыдущие ораторы (за исключением, пожалуй, Аристофана), то есть это не «объект», а само желание, стремление к полноте, обусловленное *нехваткой*.

В переходе к речи Диотимы Сократ разговаривает с Агафоном и выясняет, что Эрот всегда есть любовь к кому-нибудь или чему-нибудь, то есть он несамодостаточен и всегда устремлен к иному. Это *иное*, чего он вожделеет – то, чего у него нет, и это происходит не случайно, а по необходимости: такова его природа (*Strp.* 199c-200).

«Следовательно, и этот человек, и всякий другой желающий желает того, что не осуществлено, чего нет налицо, чего он не имеет, что не есть он сам и в чем испытывает нужду, – именно таковы предметы, вызывающие желание и любовь» (Καὶ οὗτος ἄρα καὶ ἄλλος πᾶς ὁ ἐπιθυμῶν τοῦ μὴ ἑτοίμου ἐπιθυμεῖ καὶ τοῦ μὴ παρόντος, καὶ ὃ μὴ ἔχει καὶ ὃ μὴ ἔστιν αὐτὸς καὶ οὐ ἐνδεής ἐστι, τοιαῦτ' ἄττα ἐστὶν ὧν ἡ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρως ἐστίν; 200e2–5, пер. мой – ИП).

Диотима объясняет такую природу Эроса его происхождением от Пороса («полнота средств») и Пении («бедность, нужда»). Неизбывная нехватка, управляющая Эротом, идет от матери «нищенки», причем эту нехватку в принципе невозможно заполнить раз и навсегда, поэтому Эрот постоянно меняет свою позицию: он то поднимается, то падает, то расцветает, то погибает, никогда не оставаясь тем же самым; потому Диотима объявляет его не богом, а даймоном, посредником между смертными и бессмертными. Она говорит: «предмет любви в самом деле и прекрасен, и нежен, и полон совершенства, и достоин зависти. А любящее начало имеет другой облик, такой примерно, как я сейчас описала» (204c, пер. С.К. Апта). Таким образом, те, кто восхвалял в своих речах Эроса как бога, невольно представляли его как «предмет» любви, и только Сократ показал, что его природа обусловлена несовершенством, нехваткой, стремлением к наполнению. У тирана эта природа Эроса вызывает вожделения, которые невозможно утолить никакими средствами – желания всё нарастают, и чем больше он стремится к их удовлетворению, чем больше использует разнообразных и незаконных, устрашающих способов, тем менее он удовлетворен и тем больше страдает.

В «Горгии» Сократ, ссылаясь на некоего хироумного слагателя мифов, говорит Калликлу, что ту часть души, где заключены желания, тот назвал пустой бочкой (πίθον), людей, не просвещенных разумом, – непосвященными (τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμυήτους), а ту часть души непосвященных, в которой живут желания, сравнил с дырявой бочкой (ὡς τετρημένος εἴη πίθος) из-за ее

разнузданности, невоздержности и ненасытности. В Аиде эти люди самые несчастные, поскольку они таскают воду в дырявую бочку решетом, а решето – их душа, дырявая из-за своей неверности и забывчивости (*Grg.* 493aс). Как видим, это метафорический портрет ненасытимого в желаниях тирана.

Но если таскать воду решетом в дырявую бочку – удел людей неразумных и непосвященных, что происходит с желаниями у разумных и посвященных? Ведь если природа Эрота – это желание восполнения бесконечной нехватки, чем может «насытиться» философ, который тоже подчиняется Эроту? В эту философско-эротическую мистерию Сократа посвящает Диотима в «Пире».

Сократ-гибрист

Диотима говорит, что Эрот – философ, потому что только тот, кто находится посередине между невежеством и мудростью, не обладая истиной, стремится к ней. Философ так же ненасытен по отношению истине, как тиран в своих желаниях. Сократово «знаю, что ничего не знаю» – это, по сути, девиз такой ненасытимости. Сократ у Платона постоянно подвергает и других и себя *эленхосу*, бесконечно вгоняет и себя и других в *апории* – и т.н. «ранние» диалоги, как правило, не завершаются никакими выводами: истина утекает словно в дырявую бочку. Но в «Пире» Диотима как раз показывает путь, восхождение по которому приводит к посвящению. Чтобы понять специфику *философской эротической мании*, рассмотрим, какие инверсии приобретает Эрот в «Пире».

Во-первых, Сократ и Эрот здесь как бы замещают друг друга: то, что происходит в «Пире» с Эротом, происходит и с Сократом, и *vice versa*.¹ Во-вторых, Сократ выступает здесь в двух главных ролях: *гибрист* и *мистагог*.² Уже в начале диалога Агафон называет его гибристом, намекая на иронию и издевку по отношению к присутствующим (*Smp.* 175e), а наиболее полно Сократ в качестве гибриста и трикстера раскрывается в сцене с Алкивиадом, а затем в его рассказе. Алкивиад говорит, что Сократу нельзя верить, поскольку, что бы он ни сказал, все обстоит наоборот (214d). В своем похвальном слове он сравнивает Сократа с сатиром и силенами, а его речи – с раскрывающимися фигурками силенов, где снаружи одно, а внутри – другое; иначе говоря, Сократ всегда находится в маске, в обличье. Это воплощается в поведении Сократа по отношению к Алкивиаду и другим мальчикам – он «притворяется» влюбленным, *эрастом*, то есть выступает в роли желающе-

¹ См. напр. Вури 1909, lx; Gagarin 1977, 22.

² См. Фрейденберг 1998, 296–299, 301–305.

го и стремящегося, в роли Эрота, которым движет нехватка. Казалось бы, в чем здесь отличие от поведения вождедеющего тирана?

В сцене «соблазнения», когда Алкивиад наконец оказывается с Сократом на ложе и готов отдать ему свое прекрасное юное тело в обмен на мудрость, Сократ говорит о себе: «присмотрись ко мне внимательнее, пусть от тебя не скроется, что я *ничто* (ἄμεινον σκόπει, μή σε λαθάνω οὐδὲν ὧν)» (219a). Можно подумать, что это как раз та самая «пустота», на которую обречен никогда не наполняющийся Эрот – однако это другое «ничто». Сократ показывает, что в нем нет «мудрости» как некоего предмета, который можно на что-то обменять, что он не отождествляется со своими разнообразными масками, он свободен от них, его главное устремление – уход из мира ценностей, почитаемых большинством (богатство, внешняя красота и т.д.), и Алкивиад это подчеркивает: «он считает, что все эти ценности, да и мы сами – ничто, и всю свою жизнь он притворяется и морочит людей» (216e).³

Алкивиад говорит, что после отказа Сократа «пребывал в апории» (ὑπόρου); никогда никем не был он так покорён, как Сократом. Это же, говорит он, Сократ проделал и со многими другими юношами. Что это значит? Мальчики, переживая отказ Сократа и пытаясь понять его как «ничто», перестают воспринимать себя «объектами» и «ценными призами» – у них есть шанс разотождествиться с представлениями о себе и начать философский поиск. Сократ инвертирует ситуацию: теперь мальчики начинают ходить за ним по пятам, при этом они превращаются в *эрастов*, а Сократ – в *эромена*, то есть в объект любви (222b). Таким образом, Сократ из гибриста и трикстера превращается в «эротический объект» и одновременно в мистагога – как «эротический педагог», он заманивает мальчиков на путь философии. Но ведь «объект» любви – это некая полнота и совершенство, которой ищет влюбленный, этот тот образ Эрота, которого восхвалял, например, Агафон, а Сократ называет себя «ничто». Что же это за *объект* стремления – *ничто*?

Сократ – «прекрасное само по себе»

Помимо матери Пении, от которой Эрот унаследовал неутолимое стремление к наполнению, у него есть и отец, Порос, символизирующий выход из бесконечного апористического тупика. Именно благодаря отцу Эрот способен подниматься вверх, к «прекрасному самому по себе».

Эротическая лестница прекрасного, проходимая под руководством наставника в τὰ ἐρωτικά – описанный в «Пире» путь философа, возводящий

³ Ср. интерпретацию этого фрагмента в Lacan 2001, 188–191.

его к созерцанию «прекрасного самого по себе», которое трансцендентно всему существу: оно совершенно и самодостаточно, вечно и неизменно, не подвержено никаким воздействиям, существует по принципу αὐτὰ καθ' αὐτά («само по себе»); оно описано апофатически, как не обладающее никакими чувственными свойствами – тем не менее говорится о «созерцании» его и «прикосновении» к нему. Это выглядит оксюмороном: как возможно какое бы то ни было соприкосновение с трансцендентным? Но Диотима подчеркивает, что его можно созерцать тем, чем и надлежит его созерцать (ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν, 212a4). Это какое-то особенное созерцание – не обычный взор, но и не мышление; это именно прикосновение к «трансцендентному» тем, что «трансцендентно» в самой душе посвящаемого – а это и есть то «ничто», которое открывает Сократ Алкивиаду как самое сокровенное в себе. В диалоге «Алкивиад I» об этом говорится как об αὐτὸ ταῦτό («самое само») (Alc. I 129b) и божественнейшей части души (133bc). Это то, что на языке современной философии можно назвать «трансцендентное-в-имманентном».

Процесс восхождения к трансцендентному обыгрывается в описании «восхождения» Алкивиада на ложе с Сократом: здесь, как и в речи Диотимы, четыре ступени и соответствующая мистериальная лексика. Однако если в рассказе Алкивиада эротика абсолютно прозрачна и стоит на первом месте, то в речи Диотимы эротическая метафора подспудна, хотя легко прочитывается: *слияние* с «ничто» описывается как *кульминация* эротического восхождения, что приводит к *блаженству* и к *рождению* подлинного, то есть один из лейтмотивов диалога – *беременность* души и *роды* в прекрасном – получают разрядку в эротической метафоре «размыкания трансцендентного». И это состояние слияния – переход в иное измерение эроса, связанное уже не с нехваткой, а с божественным совершенством и блаженством.

Таким образом, Сократ играет две роли Эрота: во-первых, влекомого нехваткой и жаждущего восполнения сына Пеннии, во-вторых, сливающегося с *трансцендентным* сына Пороса. Можно сказать, что первая роль – это *даймон*, который всегда «посередине», а вторая – *бог*, бессмертный и совершенный; и мы знаем, что в «Федре» Эрот – это именно бог.

«Само по себе» и «по отношению к иному»

Что же это за две позиции – Эрот как даймон и, соответственно, Сократ как эраст и гибрист, гонящийся за мальчиками, обуреваемый жаждой истины, – и Сократ как эромен, объект желания, трансцендентный всем вождениям и нехваткам?

Эти два образа Сократа и одновременно Эрота – два главных способа существования сущего. В «Софисте» об этом говорится как о чем-то давно понятном собеседникам: «думаю, ты согласишься, что об одном из сущих (τῶν ὄντων) говорится, что оно существует само по себе (τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὐτά), другое же – всегда в отношении к другому (τὰ δὲ πρὸς ἄλλα)» (*Sph.* 254d–255e).⁴ В «Тимее» в описании устройства космической души они представлены как два вида движения этой души – круг *самотождественного* и круг *иноного* (*Ti.* 35ab, 37ac). Индивидуальная душа тоже вмещает в себя оба способа – и благодаря этим принципам можно понять разницу философского и тиранического Эротов.

Философский путь эленхоса, испытания других и себя самого, попадание в апории и выход из них ведет философа ко всё большему разотождествлению с мнениями о себе и образами себя самого – сначала становится понятно, что никакие строгие определения в области «души» невозможны, а потом, в ноэтической области, душа движется эйдосами через эйдосы к беспредпосылочному началу (*R.* 510b), то есть ко все большей свободе. Таким образом, «эротомания» Сократа ведет его к свободе и к трансценденции – к тому, что «само по себе». Это выход в запредельное, в сверхчувственное вечное бытие, которое описано в «Пире», «Федре», «Государстве», «Федоне». При этом важнейшим аспектом движения к нему оказывается то, что оно изначально определяет движение любого существа: каждая душа стремится к *благу*, но лишь предугадывает его и пребывает в «апории», не в силах понять, что это (*R.* 505de). Такому пониманию как раз и способствует Сократ-гибрист, безжалостно разбивающий все представления испытуемых о самих себе и о «мире» и провоцирующий их на движение к «самому по себе». Как видим, Сократ объединяет оба принципа: «само по себе» и «по отношению к иному».

Что касается тирана, то у него единственный путь – только τὰ πρὸς ἄλλα, только «по отношению к иному». Он не может трансцендироваться, стать «ничто», он всегда отождествлен со своей нехваткой и способом ее преодоления, и чем больше он с ними отождествляется, тем меньше получает удовлетворения, потому что сжимается до краткого мига удовольствия в момент убийства или насилия – отсюда идея бесконечного *повтора* в сладострастии и насилии, отсюда необходимая *серийность* насилия (стоит вспомнить тексты маркиза де Сада).⁵ Тиран не может разотождествиться со своим желанием, освободиться, а его удовольствие оказывается иллюзией, поскольку он пытается наполняться преходящим, всегда ускользающим, – в

⁴ См. Протопопова 2020.

⁵ Ср. Протопопова 2011.

отличие от философа, который наполняется самотождественным и вечным, то есть подлинным (R. 585–586).

Тиран идет по пути все большего закабаления, все более жестко самотождествляясь со способом заполнения нехватки и в итоге попадая в окончательное рабство, окончательный плен иллюзий, откуда выхода для него практически нет. Так, парадоксальным образом, оказывается, что «таскание воды решетом в дырявую бочку» порождается неспособностью разотождествиться со своим желанием как с «собой», тогда как подлинное наслаждение возникает благодаря освобождению от образов «Я» и слиянию с трансцендентным как «ничто».

БИБЛИОГРАФИЯ

- Протопопова, И.А. (2011) «Философ и тирания желания: маркиз де Сад в зеркале Платона», *Новое литературное обозрение* 112, 78–92.
- Протопопова, И.А. (2020) ««Иное»: ноэсис и онтология («Софист» 255c8–d7)», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 14.2, 693–701.
- Фрейденберг, О.М. (1998) *Миф и литература древности*. Москва.
- Bury, R. G. (1909) *The Symposium of Plato*. Cambridge: Heffer and Sons.
- Gagarin, M. (1977) “Socrates’ Hybris and Alcibiades’ Failure,” *Phoenix* 31, 22–37.
- Lacan, J. (2001) *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VIII. Le transfert. 1960-1961*. Paris.

References in Russian:

- Протопопова, И.А. (2011) “Философ и тирания желания,” *Новое литературное обозрение*, 112, 78–92.
- Протопопова, И.А. (2020) “«Иное»: ноэсис и онтология («Софист» 255c8–d7),” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 14.2, 693–701.
- Фрейденберг, О.М. (1998) *Миф и литература древности*. Москва.

ИСКУССТВО, НАУКА И ПАЙДЕЙЯ В «О МУЗЫКЕ» АРИСТИДА КВИНТИЛИАНА

В. В. ПЕТРОВ
Институт философии РАН (Москва)
campas.iph@gmail.com

VALERY V. PETROFF
RAS Institute of Philosophy (Moscow)
ART, SCIENCE AND PAIDEIA IN ARISTIDES QUINTILIANUS' *DE MUSICA*

ABSTRACT. The study aims to clarify the meaning of the philosophical views of Aristides Quintilianus, presented in his treatise "On Music": concepts from the field of ontology, epistemology, psychology, anthropology, ethics are discussed in the context of theories developed by his contemporaries. Aristides' arguments concerning the benefits of arts and sciences (and, accordingly, music) are examined. It is pointed out that the "accuracy" that Aristides repeatedly speaks about in relation to music means that he prefers to treat music rather as science than art. The definitions of music proposed by Aristides are under consideration, their sources and philosophical content are analyzed. The Neo-Pythagorean and Neo-Platonic context of the ideas of Aristides is explored. Parallels are given from the works of Plato, Porphyry, Iamblichus, Proclus, ps.-Plutarch, Athenaeus, Nicomachus of Gerasa. The views of Aristides on the nature of the cosmos and the soul are discussed, including his doctrine of the descent of the individual soul through the planetary spheres. With regard to "bodily" music, Aristides' ideas about the correspondence between a soul and its type of melos, as well as about masculine and feminine in music, are analyzed.

KEYWORDS: ancient music, harmonics, paideia, Neopythagoreanism, Neoplatonism, Aristides Quintilianus, Plato, Porphyry, Iamblichus, Proclus, ps.-Plutarch, Athenaeus, Nicomachus of Gerasa.

В этом исследовании я пытаюсь рассмотреть и прояснить смысл некоторых рассуждений Аристида Квинтилиана из его трактата «О музыке».¹ Среди

¹ См. Mathiesen 1983; Barker 1989; Лямкина, Мякин 2012. Тексты цитируются по изданиям, представленным в электронных текстовых базах данных *The Online The-*

греческих авторов, писавших о музыке, Аристид Квинтилиан (III–IV вв.) выделяется философичностью подхода – он не ограничивает свое изложение обсуждением технических вопросов музыкальной науки: музыкальные структуры являются для него проявлениями бытия космоса,² данностями человеческого существования, элементами пайдейи. Соответственно, в его трактате «О музыке» переплетены онтология, эпистемология, психология, антропология, этика. Затрагивая те или другие темы, Аристид молчаливо предполагает, что читатель сведущ в перечисленных выше дисциплинах, и не вдаётся в подробные объяснения. Таким образом, смысл многих рассуждений трактата требует развернутого комментария и становится доступен только после привлечения релевантных контекстов – текстов других авторов, проясняющих смысл того или иного отрывка.

Польза музыки. Трактат начинается с доводов относительно полезности теоретических занятий музыкой. Аристид говорит, что рассуждение о музыке ценно как само по себе (*καθ' αὐτὴν τιμῆα*), так и применительно к прочим наукам (*ἐπιστήμας*). Особое благо этого искусства состоит в том, что музыка полезна не в отношении какого-либо отдельного предмета или периода времени, но во все возрасты и на всем протяжении жизни (*πάντα ἡλικία καὶ σύμπας βίος*).³ Всякая деятельность (*πράξις*) человека совершенно упорядочивается (*κατακοσμηθεῖη*) одной только музыкой.

Польза от музыки превышает пользу от других искусств. Так, в *живописи* и *изобразительных искусствах* нет приращения знания со временем. *Медицина* и *гимнастика* благоприятны для тела, но с возрастом они перестают приносить пользу тому, кто ими занимается.⁴ *Диалектика* и *риторика* наде-

saurus Linguae Graecae (<http://stephanus.tlg.uci.edu>) и *Corpus corporum* (<http://www.mlatt.uzh.ch/MLS>). Если автор перевода на русский язык не указан специально, перевод принадлежит автору статьи (В.П.).

² Barker 2003, 73–87; Barker 2007; Brancacci 2013b, 13–30.

³ О возрастах человеческой жизни см.: Bartels 2012, 133–158; Huffman 2019, 155–156, 168–179.

⁴ Cf. Plato, *Leges* 673a: «Действие звуков, ведущее к воспитанию добродетели души (*τῆς ψυχῆς πρὸς ἀρετὴν παιδείας*), мы, уж не знаю каким именно образом, назвали мусическим искусством (*μουσικὴν*). ... А вещи, относящиеся к телу (*τὰ τοῦ σώματος*), которые мы обозначили как пляску забавляющихся людей (*παιζόντων ὄρχησιν*), если такое движение ведет к добродетели тела (*τοῦ σώματος ἀρετῆς*), то такое искусное руководство мы назвали бы гимнастическим искусством (*γυμναστικὴν*)»; Ibid. 796de: «Обучение надо давать, так сказать, двойное: тело следует обучать гимнастическому искусству, а душу, для развития ее добродетели, – мусическому», пер. А.Н. Егу-

ляют душу рассудительностью (φρόνησιν) и полезны для души только если она очищена музыкой.⁵ В противном случае они могут сбить ее с пути.

Лишь музыка распространяется на все предметы и возрасты – украшая душу красотой гармонии, конституируя тело посредством благоподобных (εὐπρεπέσι) ритмов⁶; она пригодна (1) для детей вследствие благ, даруемых мелодией (ἐκ μελωδίας), а (2) юношам она сообщает красоту ритмизованного слова и речи (ἐμμέτρου λέξεως καὶ λόγου). (3) Мужам она проясняет природу чисел и разнообразие пропорций (ἀναλογιῶν), постепенно открывает гармонии, присутствующие во всяком теле (ἁρμονίας ἐν πᾶσι σώμασιν). Но самое главное, она развивает (παρασχέσθαι) логосы души – как отдельной, так и души мира. Пифагорейцы говорят, что дело музыки – не только соединить части звука друг с другом, но собрать и согласовать (συνάγειν καὶ συναρμόττειν) всё, как в природе.

Однако для большинства людей овладение искусством ничего не значит – они предпочли удовольствие, получаемое от безделья и неучености (ἐξ ἀργίας

нова; Athenaeus, *Deip.* 623E: «Музыка всегда открывает пытливым умам что-либо новое». См. Murray, Wilson 2004.

⁵ Theophrastus, *Fr.* 89, 14, 7-9 (= Porphyrius, *Ad Ptolemaei Harmonica* 65, 13-15): «Природа музыки едина: она в душевном движении, очищающем от зол через эмоциональное переживание (κίνησις τῆς ψυχῆς ἢ κατ' ἀπόλυσιν τῶν διὰ τὰ πάθη κακῶν)», см. Афонасин 2012b, 123.

⁶ О гармонии, ритме и мере см. Plato, *Timaeus* 47d: «То, что посредством звука полезно для слуха, даровано ради гармонии. А гармония, движения (φοράς) которой сродны круговращениям (περίοδοις) нашей души, полезная (χρήσιμος) для того, кто прибегает к Музам с умом, существует не для бессмысленного удовольствия, как полагают ныне, но дана Музами как союзник (σύμμαχος) против возникшего в нас расстройств в круговращении (ἀνάρμοστον περίοδον) души, чтобы сделать ее упорядоченной и согласованной с собой (εἰς κατακόσμησιν καὶ συμφωνίαν ἑαυτῆ). От них же и с той же целью мы получили в помощники (ἐπίκουρος) ритм (ῥυθμός) – по причине неумеренного нрава (ἄμετρον ἔξιν) и недостатка изящества (τὴν χαρίτων ἐπιδεία) у большинства из нас». Calcidius, *In Timaeum* 267: «Он выстроил душу сообразно гармоническому отношению (rationem harmonicam) и сказал, что её природное действие состоит из ритмов и мер (rhythmis modisque), но последние угасают вследствие союза (consortium) души с телом и необходимо овладевающего ею забвения, и что, как следствие, души большинства людей становятся утратившими меру (immodulatas). Лекарство от этого недуга, говорит Платон, находится в музыке, но не в здешней музыке, что нравится толпе и возбуждает пороки, поскольку она создается для наслаждения, а в той божественной музыке, которая не отделяется от разума и ума. Платон полагает, что именно она призывает души, сбившиеся (exorbitantes) с прямого пути, назад к былой гармонии (symphoniam veterem)». См. также Barker 2007; Gersh 2005, 195–207.

καὶ ἀπαιδευσίας), пользе, сопровождающей разумение (λόγου). Есть люди, не приложившие даже толики рвения (ἔρωτα) к искусству, они не снискали ни малейшей его части и не выказывают никакого почтения к тем, кто имеет к искусству отношение, не почитают их за занятия музыкой. Так сложилось потому, что ни один из древних не дал принципы (λόγους) музыки в виде единого изложения (πραγματεία), но каждый скорее объяснял ее отдельные и разрозненные разделы, обойдя молчанием большую часть ее начал и естественных причин, уделив внимание в какой-то степени лишь технической стороне (τεχνολογίαν) и использованию мелосов (τῶν μελῶν χρήσιν).

Говоря об особенностях своего подхода, Аристид указывает, что не собирается излагать древние мифы касательно того или иного аспекта музыки, но рассмотрит это искусство как целое, проясняя «чем» и «каким» оно является. Аристид намерен обсудить все *теоретические* аспекты, касающиеся звучания (πάσαν ιδέαν αὐτῆς τὴν ἐν φωνῇ), и все их *практические* реализации (πάσαν τὴν ἐν σώμασιν ὑπόστασιν). Он обещает рассмотреть вопрос о том, не имеют ли, случаем, некоторые *числовые* связи и отношения (σχέσεις καὶ λόγοι) подобия самому ценному в нас – душе.⁷

Перед тем, как приступить к собственно изложению, Аристид, «как принято», обращается к Аполлону Мусагету, замечая, что творцы (ποιηταί), обыкновенно призывают Муз и Аполлона, их предводителя (ἐπιστάτης).⁸ Подчеркивая отличие своего подхода от практики излагателей древних мифов, Аристид здесь же перетолковывает «Аполлона» в философских терминах, ставя вопрос о том, какого из множества помощников (συλλήπτορα) следует в первую очередь призвать тому, кто прибегнул к восхождению (ἀνόδῳ) и при этом явил себя перед вселенной не лишенным Муз (οὐκ ἀμούσως)⁹? Видимо, того, кто гармонизировал (ἀρμολογῆσαι) весь видимый мир посредством *незримых* искусств¹⁰ и совершеннейшим образом искусно устроил

⁷ Ср. Iamblichus, *De communi mathematica scientia* 40, 24–28: «Именно поэтому [душа] сосуществует вместе (συνυπάρχει) с геометрической, арифметической и гармонической пропорциями (ἀρμονικῆ ἀναλογία), и отсюда следует, что она же находится в пропорциональных отношениях (λόγοις τοῖς κατ' ἀναλογίαν) и имеет определенное родство (συγγένειαν) с началами сущего, и связана со всем сущим (πάντων ἐφάπτεται τῶν ὄντων), и способна уподобляться всему (πρὸς πάντα ὁμοιοῦσθαι)», пер. Л.И. Щеголевой.

⁸ О молитве к Аполлону в греческих музыкальных трактатах см. Calvié 2000, 103–114.

⁹ О «лишенности Муз» см. Halliwell 2012, 15–46.

¹⁰ Под «незримыми» искусствами подразумеваются «идеальные» математические и гармонические отношения в противоположность чувственно данным в при-

(τεχνησάμενον) всякую душу посредством гармонических логосов. Его можно было бы назвать *демиургом*, заимствовав именование от тех вещей, что им прекрасно созданы. Но можно прозвать его и *неоскверненным эйдосом* (εἶδος εὐαγές),¹¹ обозначив сообразно следующим за ним силам, которые он представил людям (παρέσχε τοῖς μετ' αὐτὸν δυνάμεις ἄνθρωποις).¹² Можно назвать его *логосом* либо *единицей* (ἐνάδα) или, как божественные и мудрые мужи, *единающим логосом* (λόγον ἐνιαῖον),¹³ показывая [словом “логос”], что он всё сочетает и упорядочивает (ἀρμόττει καὶ κατακοσμεῖ), и являя [словом “единающий”], что он, укротив нерасторжимыми узами множество разрозненных сущих, собирает их воедино (ἐν ἐνὶ). Так призовём же его, заключает Аристид, моля, чтобы нам способствовало «надежное постижение» (βεβαίαν

кладной математике и инструментальной музыке. О них, а также о восхождении души посредством музыки см. Proclus, *In primum Eucl.* 21, 4–24 (см. прим. 58 и 64).

¹¹ Iamblichus, *De mysteriis* 5, 15, 9: «... неоскверненный каким-либо становлением» (ἀγνὸς ἀπὸ πάσης γενέσεως); Idem., *De communi mathematica scientia* 74, 15: «[Пифагорейцы] использовали [логосы математических наук (τοὺς περὶ τῶν μαθημάτων λόγους)] как средство для перехода к умопостижаемому (τὰ νοητά) и в особенности рассматривали то, что отражено в [математических логосах] сравнительно с чистыми эйдосами (τὰ καθαρὰ εἶδη) и единащими логосами (τοὺς ἐνιαίους λόγους)».

¹² Cf. Eusebius, *Praeparatio evangelica* 4, 10, 7: «[Порфирий] говорит, что ни Богу, который над всеми, ни божественным силам, которые после него (ταῖς μετ' αὐτὸν θεαῖς δυνάμεσιν), мы не должны приносить ничего земного». А также Ibid. 4, 10, 1: ταῖς μετ' αὐτὸν θεαῖς καὶ οὐρανίαις δυνάμεσιν; 5, 4, 6: ταῖς ὑπ' αὐτὸν θεαῖς δυνάμεσιν; Eusebius, *Demonstratio evangelica* 9, 7, 25, 3: τὰς μετ' αὐτὸν ἀρχοντικὰς καὶ πονηρὰς δυνάμεις.

¹³ Два упоминания о единащем логосе находятся у Симпликия, который (через посредство Порфирия) передает высказывания неопифагорейца Модерата относительно взглядов пифагорейцев и платоников на возникновение материальных тел. См. Simplicius, *In Aristotelis physicorum libros commentaria* 231, 6–10: «Порфирий, излагающий во второй книге “О материи” взгляды Модерата, написал, что единащий логос (ὁ ἐνιαῖος λόγος), пожелавший, как говорит где-то Платон, произвести от себя возникновение сущих (τὴν γένεσιν ἀφ' ἑαυτοῦ τῶν ὄντων συστήσασθαι), через лишенность (κατὰ στέρησιν) себя дал место количеству (ποσότητα), лишив само количество всех его логосов и эйдосов»; Ibid. 18–21: «Он [Порфирий] говорит, что это количество и эта форма (εἶδος), понимаемая как лишенность единащего логоса, охватывающего в себе (ἐν ἑαυτῷ περιεληφότος) все логосы сущего, – суть образцы (παράδειγματα) для телесной материи, которую саму, по его словам, пифагорейцы и Платон называют “количеством” (ποσόν), – количеством не в смысле формы (εἶδος), но в смысле лишенности, расслабленности, растяжения и рассеянности; в смысле отклонения от сущего, из-за которого материю представляют злой, поскольку она убегает от блага». См. также прим. 11.

κατάληψιν)¹⁴ и была дарована легкость надлежащим образом говорить о подобных вещах. «А теперь хватит молитв, – завершает он. – Приступим, как обещано, к рассуждению о всецелой музыке с изложения (παράδοσιν)».

Аристид начинает с обсуждения того, какое место в ряду наук и искусств занимает музыка. Музыка (ἡ μουσική) в узком смысле (т.е. теория и практика музыкального искусства) является для него неотъемлемой частью прочих творческих искусств (ἡ ποίησις). Аристид ставит ее в ряд с изобразительными искусствами, медициной, гимнастикой, диалектикой, риторикой, и называет «творцами» (ποιηταί) равно тех, кто специально усердствует (διαπονουμένοις) в музыке, и вообще сочинителей повествований (ἀφήγησιν), формально имеющих к музыке лишь малое касательство. Подобный подход характерен для авторов, которые жили как задолго до Аристиды, так и после него. Например, Диоген Вавилонский считал, что «музыка сходна с творчеством (ποιητικῆ) в том, что занимается подражанием (μίμησιν)».¹⁵ И сам Аристид полагал, что поэтическое творчество может быть частью музыкального сочинительства.¹⁶

Однако «музыка» может пониматься и в самом широком смысле – как творчество вообще, как «мусическое искусство», т.е. всякая деятельность, вдохновленная Музами. В этом случае частью «музыки» становится поэзия и мифотворчество.¹⁷ Характерный пример подобного употребления терми-

¹⁴ Chrysippus, *Fr.* 90, 4 (= Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 7, 151): ἐπιστήμην εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν, «Знание – это устойчивое и надежное постижение, неколебимое разумом»; Philo, *De congressu quaerendae eruditionis gratia* 141: «Определение знания (ἐπιστήμης) таково: устойчивое и надежное постижение (κατάληψις ἀσφαλῆς καὶ βέβαιος), которое не может быть поколеблено разумом (ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου)»; Plato, *Definitions* [Sp.] 414b 10: Ἐπιστήμη ὑπόληψις ψυχῆς ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου, «Знание есть предположение души, не меняющееся посредством доводов».

¹⁵ См. Brancacci 2013a, 201–213.

¹⁶ Аристид Квинтилиан (*De mus.* 1, 5, 13–17) подразделял практическую часть музыки надвое: первая определяется им как «полезное» (τὸ χρηστικόν); она изучает способы, которыми музыкальные элементы используются в композиции для передачи того или иного *этоса*, и разделяется на создание мелодии (μελοποιία), ритма (ρυθμοποιία) и слов (ποίησις). Вторая часть именуется «выражающим» (ἐξαγγελτικός) и занимается музыкальным исполнением, которое делится на инструментальное (ὄργανικόν), вокальное (ᾠδικόν) и актерское (ὑποκριτικόν), подразумевающее движения тела (σωματικαὶ κινήσεις). Cf. Aristoxenus, *Elementa rhythmica* II, 19, 14–15: Ἔστι δὲ τὰ ῥυθμιζόμενα τρία· λέξις, μέλος, κίνησις σωματική, «Ритму подчиняются три [части]: речь, мелос, телесное движение».

¹⁷ Brancacci 2016, 3–35.

на мы позднее находим у Олимпиодора (495-570), который в комментарии на диалог «Горгий» будет комментировать призыв Платона использовать музыку для нужд *пαιδείης*:

«Им надлежало сделать правление аристократическим. Платон же предписал выправлять его при помощи мусического и гимнастического воспитания (διὰ μουσικῆς καὶ γυμναστικῆς).¹⁸ Разумеется, не посредством *этой* простонародной музыки. Но поскольку с младых ногтей мы воспитываемся на лжи и слушаем поэтические мифы, он разрешил передавать нам некоторые напевы (μέλη), каковы, хотя и являются мифами, всё же не ложны, а истинны. [Они повествуют] о том, что бог благ, что нужно почитать родителей и тому подобное. Посредством этого [Платон] понемногу подвигал их к [своему] государству. А если кто-нибудь скажет: “но ведь это не мифы, а общие представления (κοινὰ ἔννοιαι), ведь почитание богов не есть миф”, ответь, что “Платон предписал познавать это не в буквальном смысле (ἄντικρυς), но в пифагорейском и символическом, хотя эти иносказания (ἀνίγματα) и созвучны (συνᾶδοντα) с общими представлениями. Мифами же он называет эти сказания (λόγοι) потому, что они передавались сокровенно”».¹⁹

Определения музыки.

Обсудив полезность музыки и ее место среди прочих искусств, Аристид предлагает несколько определений музыки.

«(1) Музыка – это наука мелоса (ἐπιστήμη μέλους) и того, что относится к мелосу. Ее определяют и так: “теоретическое и практическое искусство совершенного и инструментального мелоса” (τελείου μέλους καὶ ὀργανικοῦ).

(2) А другие так: “искусство подобающего (πρέποντος) в звучаниях и движениях” (ἐν φωναίς καὶ κινήσεσιν).²⁰

(3) Мы же определяем ее совершеннее и сообразно нашему тезису (τῇ προθέσει): “[музыка есть] знание (γνώσις) подобающего в звучаниях и телесных движениях”. *Наукой* (ἐπιστήμη) же она является, поскольку ей присуще надежное

¹⁸ Plato, *Respubl.* 376e: «Говоря о мусическом воспитании, ты включаешь в него словесность (λόγους), не правда ли?», Ibid. 377c: «Мы уговорим воспитательниц и матерей рассказывать детям лишь признанные (ἐγκριθέντας) мифы, чтобы с их помощью формировать души детей скорее, чем их тела – руками. А большинство мифов, которые они теперь рассказывают, надо отбросить», пер. А.Н. Егунова. См. также Brancacci 2005, 89–106; Schofield 2010, 229–248.

¹⁹ Olympiodorus, *In Platonis Gorgiam commentaria* 41, 2, 6–21 (Westerink). Cf. Plato, *Timaeus* 47ce; Aristotle, *Politica* VIII, 5–7; Plutarch, *De Iside* 80, 384a (о пифагорейцах).

²⁰ Относительно того, что понималось под движением голоса в музыке см. Johnson 1899, 42–55.

и безошибочное (ἀσφαλής καὶ ἀδιάπτωτος) знание. Ведь что бы в ней ни обсуждалось, будь то проблемы или следствия (προβλημάτων ἢ ἀποτελεσμάτων), она никогда не выкажет перемены или инаковости (μεταβολὴν ἢ ἀλλοίωσιν).

(4) Музыка обоснованно именуется и *искусством*, ведь она есть *система постижений* (σύστημά ἐκ καταλήψεων), в которых упражняются до точности (ἐπ' ἀκριβὲς ἡσχημένων). Она также бесполезна (οὐκ ἄχρηστος) для жизни, как установили древние и как покажет наше рассуждение».²¹

Прокомментируем эти определения по порядку.

(1) Первое предложенное Аристидом определение отсылает к утраченному ныне источнику, следы которого сохранились в поздних компиляциях, причем в более пространным, чем у Аристида, виде. Одна из таких компиляций – позднее византийское сочинение «Аноним Беллермана»²² (Матизен указал его среди других, менее близких параллелей к этому месту²³). Мы можем указать на еще одну параллель, дающую практически полное соответствие – определение музыки, находящееся в подборке цитат, озаглавленной «“Музыка” Птолемея».²⁴ Поскольку оба собрания приводят указанное определение в более полном виде, чем Аристид, вероятно, что последний цитирует некий не дошедший до нас источник, из которого приводит начальные слова.

(2) Второе определение тоже принадлежит предшественникам Аристида. Оно понимает музыку как «искусство подобающего», и эта формула требует

²¹ Aristides 1, 4, 2–14. О неизменности научного знания см. прим. 101.

²² См. *Anonyma de musica scripta Bellermanniana* 29, 1–4 (Najock): Μουσική ἐστὶν ἐπιστήμη θεωρητικὴ καὶ πρακτικὴ μέλους τελείου τε καὶ ὀργανικοῦ ἢ τέχνη πρεπόντων τε καὶ μὴ πρεπόντων ἐν μέλεσι καὶ ῥυθμοῖς συντείνουσα πρὸς ἡθῶν κατασκευήν, «Музыка есть теоретическая и практическая наука совершенного и инструментального мелоса или искусство подобающего и неподобающего в мелосе и ритмах, направленное на устройство нравов».

²³ Cf. Cleonides, *Introductio harmonica* 1 (Jan, S. 179): Ἀρμονική ἐστὶν ἐπιστήμη θεωρητικὴ τε καὶ πρακτικὴ τῆς τοῦ ἡρμωσμένου φύσεως, cf. Jan 1895, 411–420. См. Mathiesen 1983, 74, n. 26; Mathiesen 1999, 526, n. 75.

²⁴ *Claudii Ptolemaei Musica*, §5, см. Jan 1895, 412–423 [411–421]: Μουσική ἐστὶν ἐπιστήμη θεωρητικὴ τε καὶ πρακτικὴ μέλους τελείου τε καὶ ὀργανικοῦ, πρεπόντων τε καὶ μὴ πρεπόντων ἐν μέλεσι τε καὶ ῥυθμοῖς, συντείνουσα πρὸς ἡθῶν κατασκευήν, «Музыка есть теоретическая и практическая наука совершенного и инструментального мелоса, подобающего и неподобающего в мелосе и ритмах, направленная на устройство нравов».

пояснений. Термин «подобное» (τὸ πρέπον) восходит к стоику Хрисиппу.²⁵ Проясняющий контекст для приведенной цитаты можно получить, обратившись к воззрениям на природу музыки, принадлежащим стоику Диогену Вавилонскому (ок. 240 – 150).²⁶ Диоген разделял музыку на серьезную и не-серьезную. К первой он относил музыку, обращенную к божествам (πρὸς τὸ θεῖον). Цели серьезной музыки Диоген определяет так:

«музыка *серьезная* (σπουδαζομένην) и сообразная законам (ἔννομος) в первую очередь предназначена для почитания богов (τὸ θεῖον) и затем – для воспитания (παιδείας) свободных людей».²⁷

Кроме того, согласно Диогену:

«те, кто предается музыке (φιλομουσοῦντας), пользуются некоей теорией, весьма близкой к искусству разбирать и судить... Эта... критическая теория (κριτικὴν θεωρίαν), имеющая дело с мелосами и ритмами, способна распознавать, что в них является *подобным* и *неподобным* (πρέποντος καὶ ἀπρεπούς), прекрасным и постыдным (καλοῦ καὶ αἰσχροῦ)».²⁸

Диоген упоминает о рассуждениях Гераклида Понтийского (387–312 до н.э.) «относительно *подобных* и *неподобных* мелосов, мужественных и изнеженных этосов (ἀρρένων καὶ μαλακῶν ἡθῶν), гармонического и негармонического исполнения на струнах (κρούσεων ἀρμωττουσῶν καὶ ἀναρμωστῶν)». По словам Диогена, мнения Гераклида подтверждают, что

«музыка не так уж далека от философии в силу своей полезности для большинства вещей в жизни и в силу того, что предаться этому искусству (φιλοτεχνίαν) значит по-настоящему настроиться (οἰκείως διατιθέναι) на многие и даже на все добродетели».²⁹

Заметим, что такие концепты Диогена Вавилонского, как воспитание (пайдейя), музыка серьезная (подобная, подражающая), оппозиция мужественное-изнеженное, а также утверждение о связи музыки и философии, предполагаются в рассуждениях многих авторов, включая Аристидиана Квинтилиана.

²⁵ Ср. Chrysippus, Fr. 86: «Всякое благо полезно (ὠφέλιμα), ... серьезно (σπουδαία), *подобное* (πρέποντα), прекрасно и родственно. Напротив, всякое зло пагубно..., *неподобное* (ἀπρεπῆ), постыдно и чуждо».

²⁶ Мнения Диогена излагаются и критикуются в сочинении Филодема Гадарского (ок. 110 – ок. 40/35 до н.э.) «О музыке». О Диогене см. Brancacci 2018, 279–300.

²⁷ Philodemus, *De musica* (Kemke), Fr. 64, см.: Столяров 2010, 22.

²⁸ Philodemus, Fr. 88, см. Столяров 2010, 28.

²⁹ Philodemus, Fr. 92, см. Столяров 2010, 28.

(3) Третье определение музыки принадлежит уже не предшественникам, но самому Аристиду. В нем он формулирует собственное, «более совершенное» понимание, согласно которому музыка это не только *искусство*, но *знание* и *наука*. В этом проявляются «неопифагорейские» черты его подхода.

(4) В четвертом и последнем определении Аристид вновь обращается к наследию стоиков, говоря, что музыку именуют искусством, поскольку она есть «система постижений, в которых упражняются до точности», и добавляя, что она «небесполезна для жизни».

В самом деле, определение искусства как «системы согласованно выработанных постижений, направленной к некоей полезной для жизни цели» было введено Зеноном Китийским (ок. 334 – ок. 262 до н.э.).³⁰ Впоследствии оно не раз воспроизводится у Хрисиппа (ок. 281/78 – 208/5 до н.э.),³¹ а затем выходит за пределы стоической школы. Это определение используют близкий к стоицизму Цицерон (106–43),³² киник и эпикуреец Лукиан Самосатский (ок. 120 – после 180),³³ Артемидор (II в.),³⁴ христианский платоник Ма-

³⁰ Zeno, Fr. 73 (SVF, von Arnim): τέχνη ἐστὶ σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρὸς τι τέλος εὐχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ. Один из доксографов дает такое определение: Τέχνη ἐστὶ σύστημα περὶ ψυχὴν γενόμενον ἐκ καταλήψεων ἐγγεγυμνασμένων, «искусство есть система выработанных постижений, возникающая в душе».

³¹ Fr. 56, 93, 94, 96, 214 (SVF, von Arnim). Примечательно, что в некоторых текстах, атрибутирующих это изречение Хрисиппу (напр. David, *Prolegomena philosophiae* 44, 5; *Scholia in Dionys. Thrac.* p. 649 Bekker), говорится о «системе представлений, согласованно вырабатываемых в опыте» (σύστημα ἐκ καταλήψεων ἐμπειρία συγγεγυμνασμένων), а значение термина «система» поясняется определением его как «совокупности» (Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 7, 373, 8: σύστημα γὰρ ἦν καὶ ἄθροισμα καταλήψεων).

³² Cicero, *De natura deorum* II, 147–148: «vos Academici infirmatis et tollitis, quod et sensibus et animo ea quae extra sunt percipimus atque conprenimus; ex quibus conlatis inter se et conparatis artes quoque efficitur partim ad usum vitae partim ad oblectationem necessarias», «Вы, академики, оспариваете и опровергаете, что и чувствами, и разумом мы воспринимаем и познаем внешний мир. Сопоставляя и сравнивая усвоенное, мы создаем искусства частью для жизненной пользы, частью для удовольствия», пер. М.И. Рижского. Ср. свидетельство латинского грамматика Диомеда (Diomedes, *Ars grammatica*, p. 421, 6 (Keil): «Цицерон определил так: «искусство есть совокупность выработанных знаний (perceptionum exercitatarum constructio), относящихся к единой полезной цели жизни» (ad unum exitum utilem vitae pertinentium)».

³³ Lucianus, *De parasite* 4, 1–3: «Искусство, насколько я припоминаю слышанное мною от одного философа определение, это совокупность постижений, согласованно выработанных для некоей полезной для жизни цели» (σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρὸς τι τέλος εὐχρηστον τῷ βίῳ).

рий Викторин (281/91–п. 363),³⁵ неоплатоник Олимпиодор (495–570), который прямо атрибутирует его стоику Зенону Китийскому.³⁶

Перипатетик Аспасий (ок. 100 – 150) транслирует определение, согласно которому искусство есть «система правил» (σύστημα ἐκ θεωρημάτων),³⁷ а также соединение творческой и практической деятельности. Диомед и Марий Викторин цитируют это определение, рассуждая об искусстве грамматики.³⁸

Восемь раз определение встречается у скептика Секста Эмпирика (ок. 160 – ок. 210),³⁹ который несколько раз воспроизводит стандартное опреде-

³⁴ Artemidorus, *Onirocriticon* 4, 2, 31: «Люди все делают либо искусно, либо не искусно: искусно – сведущие, а не искусно – несведущие. Некоторые определяют искусство как совокупность постижений, направленных к некоей полезной цели» (σύστημα ἐκ καταλήψεων πρὸς τι τέλος εὐχρηστον).

³⁵ Marius Victorinus, *Ars grammatica* I, 1 (p. 4, 7–13 Keil): «Искусство, по мнению Аристона, есть совокупность постижений и упражнений (collectio ex perceptionibus et exercitationibus) для некоей относящейся к жизни цели, то есть вообще всё, что точными предписаниями (certis praescriptis) формирует души (format animos) для нашей пользы. Как у Аристотеля? τέχνη ἐστὶ σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρὸς τι τέλος εὐχρηστον τῷ βίῳ συνουσῶν [искусство есть система согласованно выработанных постижений, собранных для некой полезной для жизни цели]. А как у нас? Искусство есть сумма (summa) постигнутых и выработанных вещей (comprehensarum atque exercitatarum) ... направленных к некой жизненной цели».

³⁶ Olympiodorus, *In Platonis Gorgiam com.* 12, 1, 17: Ζήνων δὲ φησιν ὅτι 'τέχνη ἐστὶ σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένον πρὸς τι τέλος εὐχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ'; Ibid. 2, 2, 6–8.

³⁷ Aspasius, *In ethica Nichomachea commentaria* (CAG 19/1, Heylbut), p. 2, l. 18: «ὀρίσαιο δ' ἂν τις τὴν οὕτω λεγομένην τέχνην σύστημα ἐκ θεωρημάτων εἰς ἓν τέλος φερόντων. ἄλλως δὲ λέγουσι τέχνην τὸ κοινὸν τῆς πρακτικῆς καὶ τῆς ποιητικῆς».

³⁸ Ср. *Anonymi Grammatici. Supplementa artis Dionysianae vetusta* 1, 1, 115, 3–7: «Искусство есть система выработанных упражнениями (ἐγγεγυμνασμένων) постижений, направленная к некой полезной для жизни цели. Есть два вида искусств: одни из них рациональные, а другие практические. Рациональные (λογικαί), это, например, грамматика, риторика, философия, а практические (πρακτικά) это, например, плотницкое, кузнечное и тому подобное».

³⁹ Sextus Empiricus, *Pyrrhoniae hypotyposes* 3, 241, 3: «[Стоики] считают, что искусство есть система постижений», Ibid. 3, 251, 3: «Поскольку они хотят, чтобы искусство было системой согласованно выработанных (συγγεγυμνασμένων) постижений, то они показывают, что и остальные искусства... проясняются скорее посредством некоего опыта и изучения (διὰ πείρας τέ τινος καὶ μαθήσεως ἐμφαίνουσι)», пер. А.Ф. Лосева.

ление.⁴⁰ Кроме того, подобно Аристиду Квинтилиану, Секст Эмпирик встраивает определение в неопифагорейский контекст:

«Всякое искусство есть *система постижений*, а эта система есть число. Следовательно, здраво суждение, что “числу же все подобно (ἐπέοικεν)”, то есть все подобно сужающему разуму (κρίνοντι λόγῳ), однородному с числами, из которых всё составлено. Это [утверждают] пифагорейцы».⁴¹

Таким образом, из приведенных выше отрывков следует, что когда Аристид Квинтилиан определяет музыку как «систему постижений», он следует стоической традиции, а когда уточняет, что в этих постижениях упражняются «до точности», он поднимает искусство музыки с уровня искусства до уровня науки.

Подобное понимание соответствует амбивалентному статусу музыки у платоников и неопифагорейцев: в своей высшей части она является наукой о математических пропорциях и отношениях, а в низшей – она есть учение о чувственно воспринимаемых созвучиях и гармониях. Соответственно, писавшие о музыке делились на две группы: одни предпочитали «теоретический» метод и сосредоточивались на исследовании математических отношений и структур, другие выбирали «экспериментальный» подход, идущий от анализа слуховых ощущений и изучения исполнительских техник. В соответствующих трактатах не раз говорится об этом различии исследовательских предпочтений. Например, в комментарии Порфирия на «Гармонику» Птолемея теоретики-«пифагорейцы» противопоставляются «инструменталистам» (οἱ ὀργανικοί), то есть последователям перипатетика Аристоксена. Особенности этих двух подходов обсуждаются также у неоплатоника Дамаския:

«Творческое (δημιουργική) [знание] делится на приблизительное (τὸ στοχαστικόν), как, например, музыка, использующая в качестве критерия чувство (τῇ αἰσθήσει κριτήριῳ), и истинно научное (ἀληθῶς τεχνικόν), как, музыка, оперирующая гармоническими отношениями (τοῖς λόγοις τοῖς ἁρμονικοῖς). Последнюю практиковали пифагорейцы, а первую – в школе Аристоксена»⁴².

Сам Аристоксен (ок. 370/360 – после 300 до н.э.) тоже недвусмысленно признавал у искусства музыки наличие двух составляющих:

«Мы рассматриваем как целое всякий музыкальный мелос, возникающий в голосе или инструментах. Но исследование его возводится к двум [началам]: к слуху и разуму. Слухом мы различаем интервальные величины (τὰ τῶν

⁴⁰ Idem. 1, 75, 6; 2, 9, 10; 11, 182, 1; 11, 183, 10.

⁴¹ Idem. 7, 109, 1 – 110, 1.

⁴² Damascius, *In Philebum* 225, 10–14. См. Афонасин 2012а, 135–143.

διαστημάτων μετέθῃ), а разумом (διανοία) усматриваем их смыслы (δυνάμεις). Нужно приучить себя *точно* различать (ἀκριβῶς κρίνειν) то и другое».

Однако «точность», которую Аристид Квинтилиан (сообразно платоникам) ассоциирует с науками, у Аристоксена (сообразно стоикам) понимается как прецизионность чувственного восприятия, в котором нужно упражняться, приводя его к безупречности постижения:

«Ибо дело здесь обстоит не так, как в чертежах [геометрии], где принято говорить: “Пусть это будет прямая линия”. Применительно к интервалам от таких утверждений надо отказаться. Геометр ведь не пользуется способностью чувства и потому не приучает зрение различать грубое и совершенное (οὔτε φάλλως οὔτε εὖ) применительно к прямой, окружности и т. п.; скорее, этим занимается плотник, точильщик или другой какой ремесленник (τινες τῶν τεχνῶν). Для музыканта же *точность* чувственного восприятия (αἰσθήσεως ἀκριβεία) – чуть ли не важнее всего».⁴³

Музыка и число. В духе платоников и неопифагорейцев Аристид полагает, что вселенная, душа и музыка имеют числовую природу:

«Древние мужи и мудрецы утверждали, что не только тело вселенной, но и душа составлены и созерцаются посредством числовых созвучий (ἀριθμῶν συμφώνων)»⁴⁴;

«Душа действует посредством чисел: индивидуальная – через те, что относятся к искусствам, а душа вселенной – через те, что относятся к природе».⁴⁵

В самом деле, уже Платон придавал числовой основе бытия и музыки исключительное значение. В «Тимее» он показывает, каким образом числовые пропорции и отношения пронизывают мировую душу и тело космоса. В других случаях Платон указывает, что изучение гармоний и чисел (т.е. ритмов и мер) ведет к мудрости:

«Ты узнаешь каково число интервалов (διαστήματα) между высокими и низкими звуками, каковы эти интервалы и где их границы (ῥους), сколько они образуют созвучий (συστήματα)»⁴⁶; предшественники наши, от-

⁴³ Aristoxenus, *Elementa harmonica* II, 42, 8 – 43, 2, пер. В.Г. Цыпина (с изм.), см. Цыпин 1997, 43. Об этом отрывке см. Creese 2012, 31–32, а также Huffman 2014; Provenza 2014, 91–128.

⁴⁴ Aristides 3, 24, 9–11.

⁴⁵ Aristides 3, 24, 21–23. См. также Godwin 1992; Meyer 2007, 57–75; Barker 1982, 184–197.

⁴⁶ «Системой» в музыке может быть любая последовательность интервалов, даже такая, что состоит всего из двух. См. Moro Tomese 2017, 79–104. Cf. Nicomachus, *Harmonicum enchiridion* 12, 21–30: «Система» (σύστημα) – это схождение (σύνωδος) двух или более интервалов (διαστημάτων). Но в интервалах ни один звук (φθόγγος) не консонирует со смежным (πρὸς τὸν συνεχῆ σύμφωνος), а так или иначе диссонирует с

крывшие эти созвучия, завещали нам, своим потомкам, называть их *гармониями* (ἁρμονίας), а в движениях тела (κινήσειν τοῦ σώματος) они установили другие подобные состояния (πάθη), которые повелели нам измерять посредством *чисел* (δι' ἀριθμῶν μετρηθέντα) и называть *ритмами* и *мерами* (ῥυθμοὺς καὶ μέτρα), рассматривая схожим образом вообще всякое единство и множество».⁴⁷

Выше приводилось мнение (ссылавшегося на пифагорейцев) Секста Эмпирика о том, что, поскольку судящий разум родственен числам, которые составляют структурную основу всего, то и искусство имеет числовую структуру. О метафизических и космологических основаниях для наблюдаемых в космосе числовых и музыкальных отношений и пропорций рассуждали неоплатоники,⁴⁸ в сочинениях которых встречаются отсылки к «пифагорейским» представлениям о науке музыки. Приведем, в качестве примера, высказывание Порфирия из его комментария на «Гармонику» Птолемея:

«[Пифагор] показывает, что всякое звучание движется согласно числу (πάσα φωνὴ κατ' ἀριθμὸν κινεῖται)... Стало быть, надо смотреть, что происходит (προσγενομένου) в числах, из-за чего такое возникает в звучаниях... Вот отчего, как было сказано, пифагорейцы отвергали слух при оценке консонансов, а принимали во внимание один лишь разум».⁴⁹

Неоплатоник Сириан (кон. 4 – нач. 5 в.) учил, что мировая душа созерцает гармонические логосы, которые демиург вложил в неё ещё до того, как появился видимый мир:

ним (διάφωνος). Системы же бывают консонантными (σύμφωνα), так и диссонантными (διάφωνα). Консонантны те системы, у которых охватывающие их звуки, будучи разными по величине (τῷ μεγέθει), тем не менее *взятые на струнах вместе* (ἅμα κρουσθέντες) или какое-то время *вместе звучащие* (ὁμῶς ποτὲ ἠχῆσαντες), смешиваются (ἐχραθῶσιν) друг с другом так, что из них возникает единое по форме и как бы одно звучание (ἐνοειδῆ καὶ ὅσον μίαν φωνήν). Диссонантны же те звуки, когда звук, исходящий от двух из них, слышится как разобщенный и неслитный», пер. В.Г. Цыпина (с изм.), см. Цыпин 2019, 410–411.

⁴⁷ Ср. Plato, *Philebus* 17cd, пер. Н. В. Самсонова. См. также Pelosi 2010.

⁴⁸ Cf. Moro Tomese 2017, 79–104.

⁴⁹ Cf. Porphyrius, *Commentarius in Claudii Ptolemaei Harmonica* 32, 23 – 33, 5, пер. В.Г. Цыпина. См. также: Anderson 1983, 35–61; Gersh 1992, 141–155.

«Разве нет созерцателя (θεατής) у гармонических логосов, которые бог дал душе прежде устройства видимого мира (πρὸ τῆς φαινομένης διακοσμήσεως)⁵⁰? Разве не причастны самим Музам и происходящей (προϊούσης) от них гармонии все внутрикосмические боги, полные, по слову Гомера, “Муз, что нежным гласом по очереди пели”⁵¹, разве всё сущее не имеет в них доли (μετείληφε)? ... Разве не является самой прекрасной и божественной из гармоний та единственная связь (σύνταξις), что усовершенствует твои мыслительные эйдосы (νοερῶν εἰδῶν) до первичного блага и находящегося в нем умного эйдоса (τὸ ἐν αὐτῷ νοητὸν εἶδος)? Философ, занимающийся (διατρέβων) ей, уловит гармонии более чудесные, чем те, что известны здешней музыке (τῶν τῆδε μουσικῶν)»⁵².

По мнению ученика Сириана Прокла (412–485) мировая душа, будучи созерцателем (θεατής) гармонических логосов, сама «выводит» / «проецирует» (προβάλλει) из себя числовые структуры, а также соответствующее им знание,⁵³ т.е. такие искусства, как арифметика и музыка, которые в то же время составляют ее саму.⁵⁴ Отсылая к платоновскому «Тимею», Прокл пишет:

«Когда для того, чтобы исполнить душу, демиург берет *единство и разделение* целого (τῶν ὅλων), а также *тождество с инаковостью*, а вместе с ним *покой и движение*, и с помощью этих родов осуществляет (ὑπέστησεν) её, как учит нас “Тимей”, то должно считать, что сообразно с имеющейся в душе инаковостью (ἑτερότητα), а также раздельностью и множеством ее логосов разум (διάνοια) [мировой души], установившись (στέσα) и мысля себя как единое и многое, *проецирует* (προβάλλει) числа и их знание (γνώσιν), то есть арифметику; а сообразно с единством множества, его соотносительностью и связанностью (κατὰ τὴν κοινῶν καὶ τὸν σύνδεσμον) с самим собой – *проецирует музыку*. Потому арифметика и старше (πρεσβύτερα) музыки, что душа в ходе творения (δημιουργικῶς) сначала

⁵⁰ Plato, *Timaeus* 36e5 – 37a: «Тело неба родилось видимым, а душа невидимой, и, как причастная рассуждению (λογισμοῦ) и гармонии... Она сама совершеннее всего рожденного (ἀρίστη τῶν γεννηθέντων)», пер. С.С. Аверинцева.

⁵¹ Homerus, *Ilias* I, 604: οὐδέ τι θυμὸς ἐδέετο δαιτὸς εἴσης, / οὐ μὲν φόρμιγγος περικαλλέος ἦν ἔχ' Ἀπόλλων, / Μουσῶν θ' αἰ ἄειδον ἀμειβόμεναι ὀπί καλῆ, “И никого не обошла равная доля трапезы, / и прекрасной лиры, принадлежащей Аполлону, / и Муз, которые пели, перемежаясь, приятным голосом”.

⁵² Syrianus, *In Aristotelis metaphysica commentaria* 25, 9–18.

⁵³ Проецирование душой из себя неких отношений / логосов может происходить также на уровне индивидуальной души, ср. Porphyrius, *Sententiae* 29, 9–11: «Из-за пристрастия к телу у души спроецирован (προβεβλημένον) частичный (μερικὸν) логос, согласно которому в течение жизни она имела отношение (σχέσιν) к такому-то телу», см. Петров 1996, 239.

⁵⁴ См. O’Meara 2005, 131–147.

разделяется, а потом уже связывается логосами (συνδέεται τοῖς λόγοι), как это излагает Платон».⁵⁵

Таким образом, музыкальное знание чисел и само искусство музыки – это дискурсивно развернутые проекции логосов, имеющих в мировой душе. Эти числовые отношения существуют онтологически (будучи гармоническими структурами мировой души и космоса). Человеку они даны в виде врожденного музыкального знания. Это знание можно актуализировать посредством *припоминания*, достигаемого в исследовании и обучении.⁵⁶ Прокл пишет:

«В *Федре* Сократ указывает нам три [типа людей], практикующих восхождение (ἀναγομένους)... – философа, влюбленного и музыканта (τὸν φιλόσοφον, τὸν ἐρωτικόν, τὸν μουσικόν).⁵⁷ Для влюбленного путь восхождения (ἀναγωγῆς) начинается с видимой красоты (τοῦ φαινομένου κάλλους), он использует как ступени промежуточные виды (μέσοις εἶδεσι) красоты; музыкант ... переходит от чувственных гармоний к незримым (ἀφανεῖς) гармониям и логосам. И орган *припоминания* (ἀναμνήσεως) для первого из них – зрение (ὄψις), для второго – слух (ἀκοή)».⁵⁸

Музыка и философия. В классической Греции музыка рассматривалась как искусство, воспитывающее душу и готовящее её к философии.⁵⁹ К подобному пониманию подталкивала пифагорейская и платоновская метафизика. Считалось, что музыка и математика исследуют числовое устройство вселенной и гармонизируют душу того, кто ими занимается. Поэтому, по мнению Афиняя:

«Музыка должна быть предметом философских размышлений. Ведь и Пифагор Самосский, столь прославленный философ, замечателен и тем, что занимался музыкой не мимоходом (οὐ παρέργως), – нет, именно через музыку он объясняет сущность вселенной (τοῦ παντός). Кажется, что и вся древняя мудрость эллинов была отдана музыке: оттого-то среди богов Аполлон (а среди полубогов Орфей) считался одновременно самым мусическим и самым мудрым (μουσικώτατον καὶ

⁵⁵ Proclus, *In Eucl.* 36, 13 – 37, 1, пер. Ю.А. Шичалина (с изм.).

⁵⁶ Porphyrius, *In Ptol. harm.* 25, 26–9; Boethius, *De inst. mus.* 1, 9.

⁵⁷ Plato, *Phaedrus* 248d: «Душа, видевшая всего больше, попадает в плод мужа, которому суждено стать философом (φιλόσοφου) или поклонником красоты (φιλοκάλου), или каким-нибудь музыкантом и влюбленным (μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ)», пер. А.Н. Егунова. Cf. Brancacci 2004, 193–211.

⁵⁸ Proclus, *In Eucl.* 21, 4–14.

⁵⁹ Woerther 2008, 89–103.

σοφώτατον). А всех занимавшихся этим искусством называли мудрецами (σοφιστάς).⁶⁰

О связи музыки и философии говорит и Аристид, замечая, что «дóлжно в совершенстве упражняться и обучаться (ἀσκητέον καὶ παιδευτέον) музыке, как величайшему сподвижнику и спутнику (σύννομον καὶ ὁπαδόν) философии».⁶¹

В более ранний период важнейшим условием воспитания души считалось развитие в ней практических и теоретических добродетелей. Это достигалось через музыку. Например, Калкидий так пишет в своем комментарии на «Тимей» Платона:

«Наилучшей гармонией для нашего нрава (in moribus nostris) является *справедливость* (iustitia), главнейшая из всех *добродетелей*. Посредством нее и прочие *добродетели* осуществляют свои цели и работу так, чтобы водителем был разум, а внутренняя сила, подобная гневу, добровольно предоставляла себя разуму, как помощницу. В свою очередь, упомянутые не могут действовать без *соразмерности* (modulatione), а никакой соразмерности не будет без *гармонии*, тогда как сама гармония следует из *музыки*. Несомненно, музыка украшает (exornat) душу разумом, призывая ее к исконной природе и соделывая ее такой, какой ее исходно создал бог-устроитель. Вся же музыка находится в голосе, слухе и звуке. Следовательно, при рассмотрении умопостигаемого и это чувство [слух] полезно для постижения (asssecutione) всецелой философии».⁶²

Поздние неоплатоники рассматривали возвращение души к ее божественному истоку как обожествление. При этом различные дисциплины образовательной программы, – и практические (этика, политика), и теоретические (физика, математика, метафизика), – понимались как ступени на пути трансформации и обожествления души. Начав с обретения низших форм совершенства (этических и политических добродетелей, культивируемых на практике), душа поднималась к высшим уровням (очистительные и теоретические добродетели, развиваемые в науках).⁶³

К метафизическому и аретологическому мотивам у Аристида добавляется мистериальный. Развивая мотивы из «Федра» Платона, в котором восхождение к высшему бытию описывается в телестических терминах и срав-

⁶⁰ Ср. Athenaeus, *Deipnosophistae* 14, 32, 1–11 (632bc), пер. Н.Т. Голинкевича.

⁶¹ Aristides 3, 27, 21–23. О близости взглядов Аристида и Порфирия см. Provenza 2015, 94–115; Brancacci 2018, 279–300.

⁶² Calcidius, *In Timaeum Platonis* 267 (Waszink). Cf. Plato, *Tim.* 90c2–d7.

⁶³ Cf. O'Meara 2003, Ch. 5.

нивается с посвящением в таинства и достижением совершенства,⁶⁴ Аристид говорит так:

«Философия – это телесиург всякого знания (γνώσεως), музыка же – пропедевтика (προπαιδεία). Если философия – это воистину точное совершение таинства (ἀκριβῆς τελετή), посредством припоминания *восстанавливающее в полноте* (δι' ἀναμνήσεων ἀναπληροῦσα) то, от чего души отказались в превратностях становления, то музыка есть своего рода введение в таинства (μυσταγωγία) и благорасполагающее предсовершение (προτέλειον εὐμενές), слегка подвигающее и предвкшающее то, что в философии *делается совершенным* (τελεσιουργουμένων)⁶⁵. Если музыка предоставляет начала всякого научения (μαθήσεως), то философия – его вершины (ἀκρότητας)».⁶⁶

Таким образом, Аристид полагает, что философия совершает таинство обожения души через знание, а музыка подводит к этому таинству.

«Здесь» и «там». Характер музыки различается в надлунном и подлунном мире. Именно это соображение лежит в основе противопоставления мелоса «совершенного» (т. е. относящегося к сфере чисел и умопостигаемого) и инструментального в первом из определений музыки у Аристиды (см. *выше*). Музыка небесных сфер – это «надежное и безошибочное знание»,

⁶⁴ Сведение души к эйдосу (συνιέναι κατ' εἶδος) Платон описывает как движение от множества чувственных восприятий к единству, в которое их собирает рассуждение (ἐκ πολλῶν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναίρουμενον). Этот процесс Платон отождествляет с *припоминанием* (ἀνάμνησις): «А это есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и высывалась (ἀνακύψασα) в подлинное бытие. Поэтому, по справедливости, окрыляется только разумение (διάνοια) философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства (τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος), становится подлинно совершенным (τέλεος)», Plato, *Phaedrus* 249c, пер. А.Н. Егунова.

⁶⁵ Ср. схожую лексику в *Corpus Areopagiticum. Epistulae* 8, 6, 3–5: «[Карп] не приступал к святым совершениям (τελεταίς) таинств, прежде чем не явится ему в предсовершательных молитвах (προτελείους εὐχὰς) священное и благоприятное (εὐμενοῦς) видение».

⁶⁶ Aristides 3, 27, 27–34. Cf. Proclus, *Theologia Platonica* IV, 77, 9–18: «Совершение таинства (τελετή) старше посвящения (μυήσεως)... Восходя ввысь, мы усовещаемся (τελούμεθα) властью телесиургических (τελεσιουργοῖς) богов ... Телесиурги усовещают нас (τελοῦσιν ἡμᾶς οἱ τελεσιουργοί) в умопостигаемом благодаря самим себе», пер. Л. Ю. Лукомского.

подобное тому, что имеется у точных наук.⁶⁷ Музыка земная искажена погружением в косную телесность:

«Музыка имеет начало от вселенной (ἐκ τῶν ὅλων)... Но из-за смешения с телесной материей (σωματικὴν ὕλην) она отпадает от сообразной числу точности и совершенства (ἀκριβείας καὶ ἀκρότητος), хотя в местах, которые выше наших, она прецизионна и неизменна (ἀτρεχῆς καὶ ἀδιάφθορος)».⁶⁸

Аристид противопоставляет высшее и низшее не только применительно к музыке. Он подробно рассуждает о различии высшего и низшего мира, о различии бытия индивидуальной души в той и этой области вселенной.⁶⁹ Здесь взгляды Аристида схожи с таковыми у средних платоников вроде Плутарха и Макробия, которые тоже делали акцент на противопоставлении чистоты и точности умопостигаемого мира, энергии которого совершенны, и дефектного, мутного, земного бытия. Аристид пишет:

«Поскольку *здесь* вещи составляются по подражанию (μίμησιν) тому, что более ценно, принимая становление и добывая бытие сообразно движению и поворотам (φορὰν καὶ τροπήν) *тамошнего*⁷⁰, и поскольку между двумя этими местами (τόποις) имеется различие, так что одно из них чистое и неизменное (καθαροῦ καὶ ἀδιάφθορου), а другое мутное и илистое (θολεροῦ καὶ ἰλυώδους), то *там* (ἐκεῖθι) деятельность совершенна и беспрепятственна (τελεία καὶ ἀνεμπόδιτος), а *здесь* (ἐνταυθοῖ) она недостаточна, увечна, затруднена, – причем не из-за деятеля (δρῶντος), но по смятению и бессилию материи.

Ведь как каменотес (λιθοξόον), к примеру, будет легко вкладывать замысленные образы (οὓς ἂν προέληται τύπους) в камень, но с трудом, если вообще сможет, – в пемзу, причем не по своим неумению или бессилию, но из-за непригодности (ἀνεπιτηδειότητα) подлежащего, так и энергия вселенной (ἐκ τοῦ παντὸς ἐνέργειαν) больше воздействует *там* на тех, кто по своей божественности к тому пригоден, и меньше *здесь* на замутненных (τεθολωμένων) вследствие великого отпадения (ἀπόστασιν), телесного помрачения и осаждения (σωματικὴν ἀχλύν τε καὶ ὑποστάθμην)».⁷¹

Что касается индивидуальной души, то Аристид резко противопоставляет два ее состояния *здесь* и *там*:

⁶⁷ См. также Barker 2003, 73–87; Rocconi 2011, 11–30.

⁶⁸ Ср. Aristides 3, 7, 51–55.

⁶⁹ Согласно Аристиду, если материальный космос (макромир) представляет собой движение четырех стихий, то душа (микромир) есть движение мелоса, см. Aristides 3, 25, 44–45: «поэтому космос материи есть движение стихий, а космос души – мелодия (μελωδία)».

⁷⁰ Аристид имеет в виду движение небесных светил.

⁷¹ Aristides 3, 7, 6–15.

«Пока душа утверждена в более чистой части вселенной и не смешивается с телами, она пребывает беспримесной и незапятнанной, повсюду сопровождая вождя здешней вселенной (τοῦδε τοῦ παντός). Но когда, из-за склонности к здешнему (ἐπὶ τάδε), она усваивает, так сказать, образы (φαντασίας) того, что относится к земному месту (γῆϊνον τόπον), тогда она мало-помалу забывает (λήθην ἴσχειν) о тамошней красоте и опускается вниз (ὑφιζάνειν)».⁷²

Согласно Аристиду, душа по пути нисхождения от сферы неподвижных звезд до своего земного бытия пересекает различные планетные сферы, принимая на каждой из них некое материальное приращение⁷³, окутываясь все более плотными оболочками, меняя свои очертания:

«Уступая телу, душа, как говорят, усваивает и тянет за собой от каждого из вышних мест, [которые пересекает], так сказать, частицы телесной примеси (σωματικῆς συγκρίσεως). Проходя через эфирные круги (αἰθερίων κύκλων), она принимает всё в той мере, в какой оно световидно (ἀύγοειδές) и пригодно к согреванию и естественному связыванию тела, сплетая (διαπλέκουσα) себе посредством беспорядочного блуждания и прочих перемещений, словно бы, сеть и своего рода узы (δεσμούς) из этих кругов и находящихся в них линий... Она утрачивает сферическую форму (τὸ σφαιροειδὲς σχῆμα) и изменяется в человеческую (τὸ ἀνδρεῖον)».⁷⁴

В конце концов душа «добавляет влажный дух (πνεῦμα ὑγρόν) от земных вещей, и впервые это становится для нее, так сказать, естественным телом»⁷⁵. То, как Аристид описывает нисхождение души через планетарные сферы, напоминает рассуждение Порфирия о взаимозависимости души определенных особенностей и тела определенных качеств:

«Тела принимают душу сообразно своей [к ней] пригодности (ἐπιτηδειότητος) и по определенной её [к ним] расположенности (διαθέσεως), ведь из-за этой расположенности душа находит тело определенного ранга (τάξει) и подходящего места. Поэтому, душе, находящейся в более чистом состоянии, соприродно тело близкое к нематериальному, то есть эфирное; душе, от разума продвинувшейся к выдвиганию воображения (εἰς φαντασίας προβολήν), соприродно тело солнечное; душе, ставшей женственной и охваченной страстью к [материальному] виду, соположено тело лунное; а душе, упавшей в [материальное] тело, остано-

⁷² Aristides 2, 17, 20–26. См. также Moro Tomese 2013a, 117–128; 2013b, 31–65; 2015, 118–131.

⁷³ Ср. Macrobius, *In somnium Scipionis* I, 11, 11–12 (Willis); Aristides II, 17, 20–89; а также Schibli 1992, 381 ff.

⁷⁴ Aristides II, 17, 33–48.

⁷⁵ Ibid. II, 17, 52–53.

вившейся на бесформенном виде, составленном из *влажных* испарений, подобает совершенное неведение сущего, помрачение и младенчество».⁷⁶

Далее и Аристид, и Порфирий противопоставляют «влажную» природу материального тела «сухой» природе души, очистившейся от становления.⁷⁷ (Концепция «влажного» принадлежала не только метафизике, но и эстетике: считалось, что риторам и музыкантам следовало избегать, соответственно, «влажных» слов⁷⁸ и «влажной» музыки).⁷⁹

Сродство душ и мелосов. Переходу индивидуальной души от нематериального бытия к жизни в теле соответствует перемена музыки: точные, неизменные созвучия и ритмы небесных гармоний уступают место человеческой, инструментальной музыке, погруженной в эмоции. В отличие от «вечной» музыки сфер «телесная» музыка могла видоизменяться, и подобное появление новых мелосов, ритмов, инструментов и исполнительских техник, противоречащее представлению о постоянстве умопостигаемой музыки, вызывало неприятие.⁸⁰

И точно также, как разным типам душ соответствовали разные виды тел, так разным типам души соответствовали разные мелосы и музыкальные инструменты.⁸¹ Считалось, что из души и тела состоит не только человек – у музыкального инструмента тоже есть душа (гармоническое звучание) и тело (корпус, струны, проходы для воздуха). Подобное сходство в строении давало основания для постулирования сродства между психофизикой опре-

⁷⁶ Ср. Porphyrius, *Sententiae* 29, 21–31, см. Петров 1996, 239–240.

⁷⁷ Aristides II, 17, 85–89: «Также и мудрый Гераклит... о блаженной душе, обитающей в эфире, говорит: *сухая душа мудрейшая*, а о той, что замутняется воздушным волнением и испарением: *...душам смерть стать влажными*»; Porphyrius, *Sententiae* 29, 38–43: «А влагу душа притягивает, когда беспрестанно стремится связать себя с природой, дела у которой влажные и подземные. Когда же душа стремится оторваться от [такой] природы, то возникает *сухое сияние* (αὐγὴ ξηρὰ), без тени и облака. Ибо влага в воздухе создает облако, а сухость из пара соделывает сухое сияние». Контекст для этих строк см. Петров 1996, 245–246.

⁷⁸ См. Брагинская 2003.

⁷⁹ О противопоставлении у Климента Александрийского целомудренных (σώφρονας) созвучий, суровых и скромных мелодий (μέλη), влажным гармониям (ὕγρας ἀρμονίας), извилистым (καμπάς) звучаниям, *окрашенным* (χρωματικός) созвучиям, и вообще музыке цветистой и развратной (ἀνθοφορούση καὶ ἐταιρούση), см. Петров 2020, 219–220.

⁸⁰ Levin 1961, 295–307; Power 2007, 179–205; D'Angour 2013, 198–209; Franklin 2013, 213–236; Power 2013, 237–256; LeVen 2014.

⁸¹ Barker 1982, 186.

деленного типа человека и особенностями звучания определенного музыкального инструмента:

«Что удивительного, если душа, по естеству принявшая тело с жилами и дуновением (νευραῖς καὶ πνεύματι) подобными тем [жилам и дуновению], что движут музыкальными инструментами, [тоже] движется, когда они приходят в движение (συγκινεῖται κινουμένοις): когда дуновение [в инструменте] звучит слаженно и ритмично, душа сопереживает вместе с дуновением, которое слышит (τῷ παρ' αὐτῆς πνεύματι), а когда гармонично ударяют по струне, душа звучит и волнуется вместе с некоторыми струнами, поскольку именно это (τὸ τοιόνδε συμβαῖνον) наблюдается у кифары».⁸²

Полагали, что, в зависимости от того, к каким звукам (φθόγγοις) слушатель склонен (ὡμοίωται) по своему душевному складу, такие музыкальные инструменты ему ближе (τὰ πρόσφορα τῶν ὀργάνων).⁸³ Именно поэтому:

«Все знают, что душа естественно приводится в движение инструментальной музыкой (τῆς δι' ὀργάνων μουσικῆς)».⁸⁴

Музыка мужская и женская. Особенности устройства и звучания музыкальных инструментов получают у Аристиды также и физическую или символическую интерпретацию.⁸⁵ По его мнению, более низкие созвучия (τῶν συστημάτων τὰ βαρύτερα), как более грубые и производимые сильным и мощным выдохом снизу (τῆς κάτωθεν ἀναγωγῆς), по своим природе и этосу подходят (πρόσφορα) мужской природе.⁸⁶ А более высокие созвучия, будучи «жалобными и плачущими», порожденными выталкиванием воздуха «через губы» и сквозь «узкие проходы», соответствуют женскому началу.⁸⁷ Лира (кифара) имеет мужские характеристики, тогда как многострунные арфы (самбика) соотносятся с женской природой:

«Опять же, у струнных можно видеть, что лира соответствует (ἀναλογοῦσαν) мужскому началу вследствие весьма низкого и грубого звучания, а самбика – женскому, поскольку неблагоприятна и звучит весьма высоко (μετὰ πολλῆς ὀξύτητος)⁸⁸ вследствие малости струн, доводя до изнеможения. Из тех, что между ними,

⁸² Ibid. II, 18, 1–7. См. Петров 2004, 331–333; 2010a, 646–649; 2010b, 280–282.

⁸³ Ibid. II, 16, 20–22.

⁸⁴ Ibid. II, 17, 7–8.

⁸⁵ Ср. Power 2007, 179–205.

⁸⁶ Ср. Vendries 2007, 45–63; Rocconi 2014, 65–90.

⁸⁷ Aristides, *De musica* II, 14, 64–70. Cf. Plato, *Leges* VII, 802e.

⁸⁸ О тонкоголосии, см. Rocconi 2016, 35–42; Barker 1985, 289–324.

многозвучие (πολύφθογγον) [арфы] более причастно женскому, а звучание кифары, не слишком расходящееся с лирой, относится к мужскому».⁸⁹

Таким образом, мы можем заключить, что рассуждение о музыке у Аристида Квинтилиана не ограничивается только обсуждением специальных дисциплинарных проблем: он понимает музыку как часть космоса, человеческого естества, как часть жизни и пайдеи.⁹⁰ Музыка и музыкальные инструменты антропоморфизируются и, напротив, вопросы космологии, метафизики, антропологии, этики обсуждаются с точки зрения музыки и в ее терминах. При этом, затронутые нами в этой статье моменты далеко не исчерпывают содержания трактата Аристида Квинтилиана и ждут дальнейших исследований.

Что касается влияния воззрений Аристида Квинтилиана, то оно было узконаправленным и точечным. Его трактат не получил широкого распространения в грекоязычной литературе, однако некоторые его разделы были использованы в девятой книге сочинения «О браке Филологии и Меркурия» Марциана Капеллы и, таким образом, попали в фокус комментаторских усилий Иоанна Скотта Эриугены и Ремигия из Осерра.⁹¹

ПРИЛОЖЕНИЕ

О пользе искусств и наук.

Аристид Квинтилиан открывает свой трактат рассуждениями о полезности занятий музыкой и о месте музыки в ряду наук и искусств. С краткого пересказа этого введения начинается наше исследование. Кроме того, цитируя стоические определения, в которых говорится о пользе искусств для жизни, Аристид стремится возвысить музыку от уровня практического ремесла (τέχνη) до уровня точного знания (ἐπιστήμη). В «стоическом» контексте, который у него сохраняется, это немедленно ставит вопрос о «пользе»

⁸⁹ Aristides II, 16 [84], 28–35. В другом месте (II, 18, 36–47) Аристид пишет, что музицирование (μουσουργίας) может быть двояким: игра на кифаре, направленная на обучение (ἐν κιθάρα παιδευτικήν), имеет мужской характер (ἀνδρώδη), а музицирование для развлечения и на потребу публике относится к ведению женских божеств (τὸ θηλεία θεῶν). Афиней повторяет: игра на лире (κατὰ τὴν λύραν), пригодная для обучения (τὴν μὲν πρὸς παιδείαν χρήσιμον), подходит мужам (ἀνδράσι), но исполнительство для развлечения (πρὸς διάχυσιν) смягчает преимущественно женскую и вождеющую части души.

⁹⁰ Rocconi 2012, 113–132; Jones 2012, 159–182; Петров 2009, 29–31; Петров 2019, 168–173.

⁹¹ См. Atkinson 1999, 498–519; Gersh 2003, 163–182; Iohannes Scottus Eriugena 1992, 104–108; Петров 2016, 267–306; Petroff 2017, 47–66.

отвлеченных исследований. Сам Аристид не впадает в обсуждение этой темы, однако, ввиду ее важности, нам представляется уместным привлечь отрывок из Исократ (436–338 гг. до н.э.), современника Платона. В судебной речи «Об обмене» Исократ оспаривает мнение «большинства людей», согласно которому ни одна из теоретических дисциплин (τὰ μαθήματα) – например, искусство составления полемических речей (ἐριστικοῖς λόγοις)⁹² или же астрология и геометрия (ἀστρολογία καὶ γεωμετρία) – не является полезной (χρήσιμον) для жизни.⁹³ Исократ соглашается с тем, что прикладные науки дают практические преимущества, когда люди усваивают их знание (ἐπιστήμην), а теоретические не приносят видимых преимуществ тем, кто в них разобрался (ἀπληκρίβωμένους).⁹⁴ Причину этого Исократ видит в том, что природа теоретических наук и практических ремесел различна. Теоретики тоже приобретают блага (ὠφελεῖν / εὐεργετήσειεν), но их прибыль постигается умом, а не чувствами⁹⁵:

«Занимаясь (διατρίβοντες) многословием и точностью астрологии и геометрии (τὴν περιττολογίαν καὶ τὴν ἀκρίβειαν), вынужденные обращать ум (νοῦν) на трудно постигаемые (δυσκαταμάθητοις) предметы, привыкая задерживаться и трудиться над сказываемым и доказываемым, не отвлекаться при рассуждении, – упражняясь и оттачиваясь (γυμνασθέντες καὶ παροξυνθέντες) в такого рода вещах, они легче и быстрее могут усваивать и изучать еще более серьезные (σπουδαϊότερα) и более достойные вещи».⁹⁶

«Эти занятия (διατρίβην) я называю гимнастикой души и приготовлением к философии (παρασκευὴν φιλοσοφίας)... Те, кто усердствовал (διαπονηθέντες) в грамматике, музыке и другом образовании (παιδείαν), не получили никаких преимуществ (ἐπίδοσιν), помогающих усовершенствовать свою речь или лучше принимать решения (βουλευέσασθαι): они только сделали себя способнее к изучению (εὐμαθέστεροι) более сложных и серьезных дисциплин».⁹⁷

Таким образом, согласно Исократу, дар, которым наделяют человека упражнения в теоретических дисциплинах, является интеллектуальным и умопостигаемым. Это не практический навык, дающий преимущество в прикладных ремеслах, но совершенствование души и связанных с ней доб-

⁹² Эристика, искусство спора.

⁹³ Isocrates, *Antidosis* 261–262.

⁹⁴ Ibid. 264.

⁹⁵ Примечательно, что ни у Исократы, ни у Аристиды нет различия моральной и неморальной пользы, которое у стоиков выражается, соответственно, терминами εὐχρηστέω (εὐχρηστος) и ὠφελέω (ὠφέλιμος).

⁹⁶ Isocrates, *Antidosis* Ibid. 264–265.

⁹⁷ Ibid. 266–267.

родетелей. Это пояснение Исократ позволяет понять то, что постулируется, но подробно не объясняется Аристидом Квинтилианом в самом начале его трактата, когда он говорит, что занятие музыкой ценно как само по себе (καθ' αὐτὴν ὑπῆρχε τιμία), так и применительно к прочим наукам (ἐπιστήμας). Музыка предоставляет не столько практическое преимущество, реализуемое в виде навыков в определенном ремесле, но этическую пользу, тождественную благу, поскольку музыкой упорядочивается (κατακοσμηθεῖν) всякая деятельность (πράξις) человека.

«Точность» как критерий, отличающий науку от ремесла. Еще одним моментом, заслуживающим пояснений, является акцент Аристида на «точности» (ἀκριβεία) музыки. Используя этот термин, Аристид вновь рассматривает музыку не как искусство (τέχνη), но как науку (ἐπιστήμη). И опять проясняющий контекст мы находим не в трактате самого Аристида, но у его предшественников. Например, внятное различие науки и искусства с точки зрения «точности» их знания проводит Филон Александрийский (ок. 25 г. до н.э. – ок. 50 г. н.э.). В трактате «О соитии ради предварительного обучения» Филон цитирует стоические определения искусства и науки, традиционно причисляя музыку и грамматику к искусству, а к науке – философию и «другие добродетели»⁹⁸:

«Промежуточные искусства (μέσαι τέχναι), если и видят то, чем сами чреваты, то все же видят это весьма неясно (ἀμυδρῶς); науки (ἐπιστήμαι) же постигают это прозорливо и очень ясно. Ибо знание превосходит искусство тем, что оно *«надежно и неколебимо разумом»*. Ведь искусство определяется как *«система совместно выработанных постижений, направленная на какую-либо полезную цель»*. Про «полезную» тут добавлено правильно, потому что бывают вредные умения (καχοτεχνίας). А определение науки (ἐπιστήμη) таково: *«устойчивое и*

⁹⁸ В античной этике (начиная с Платона и Аристотеля) постепенно развилось учение об иерархии добродетелей. Исходными были добродетели природные, которые понимались как данные человеку от природы свойства характера (ἔξις и διάθεσις). Ценились, однако, не они, но следовавшие за ними рациональные доблести, применительно к которым человек осознавал необходимость обладания ими, исходил из осознания правильности того, чтобы поступать в соответствии с ними. Подобного рода этический рационализм, присутствующий уже в мысли Сократа, каким его изображает Платон, понимал добродетель как φρόνησις (благоразумие), ἐπιστήμη (знание) и σοφία (мудрость). Хрисипп определяет добродетели (разумность, здравомыслие, справедливость, мужество) как *знание* того, как следует поступать, а пороки (неразумие, распущенность, несправедливость, трусость), как *незнание*, см. Chrysippus, Fr. 262, 266 (Столяров 2007, 99-100; 103). Я благодарю А.В. Серегина, указавшего мне на это обстоятельство.

надежное постижение, неколебимое разумом» (κατάληψις ἀσφαλῆς καὶ βέβαιος, ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου).

И вот, музыку, грамматику и тому подобное мы называем искусствами, а тех, кто в них усовершенствовался, – искусниками (τεχνίται): музыкантами и грамматиками; философию же и другие добродетели (ἀρετάς) мы зовем науками (ἐπιστήμας), а тех, кто ими обладает, – учеными (ἐπιστήμονας). Ведь они люди разумные и мудрые, они философы, и никто из них не ошибается в положениях (δόγμασι) науки, в которой они усердствуют, как и вышеупомянутые [искусники не ошибаются] в правилах (θεωρήμασιν) промежуточных⁹⁹ искусств.¹⁰⁰

Далее Филон говорит о том, что ум и душа воспринимают чище и яснее, чем какое-либо чувство. Разумение лишь пользуется чувствами, но судит (δικάζουσα) о природе предметов само, одобряя одно и отвергая другое. И хотя промежуточные искусства тоже достигают своих правил посредством неких простых интуиций (ἐπιβολάς), но науки делают это более точно (ἀκριβέστερον) и посредством более внимательного изучения. Ум относится к чувству так, как наука – к искусству. Если каждое из искусств направлено на какую-то малую область естества, над которой трудится и хлопочет (для геометрии это линии, а для музыки – звуки), то философия занимается всей природой сущих,¹⁰¹ ибо ее материя – весь мир (κόσμος), вся видимая и невидимая сущность вещей. Созерцая целое (τὰ ὅλα), философия тем самым видит и части (τὰ μέρη), поскольку ее глаза лучше и острее (μείζοσι καὶ

⁹⁹ Т.е. не благих и не злых (μέσος = ἀδιάφορος). Ср. Quintilianus, *Institutio Oratoria* II, 20: «Большой вопрос, должно ли причислять риторику к безразличным искусствам (mediis artibus), которые не восхваляемы и не порицаемы, как таковые, но полезны или презренны в зависимости от нравов тех, кто им служит, или же, как думает большинство философов, она скорее добродетель?» Ср. Origenes, *Com. in Rom.* IV, 9 (PG 14, 905AB): «человеческая мудрость, вещь промежуточная и безразличная».

¹⁰⁰ Philo, *De congressu quaerendae eruditionis gratia* 139–142, пер. М.Г. и В.Е. Витковских (с измен.).

¹⁰¹ Это утверждение развивает представление Аристотеля о том, что предметом искусства является частное, а предметом науки – общее. См. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 139b 20–23: «Известное нам по науке (ἐπιστάμεθα) [уже] не может быть иным... То, что составляет предмет научного знания (τὸ ἐπιστητόν), существует с необходимостью, а значит, вечно (ἀίδιον)»; 140b 31–32: «Наука – это постижение (ὑπόληψις) общего (τῶν καθόλου) и существующего с необходимостью», пер. Н.В. Брагинской.

ὄξυδερκεστέροις).¹⁰² Будучи госпожой, философия скорее увидит свою служанку – среднее образование (μέσην παιδείαν), нежели та – сама себя.¹⁰³

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасин, Е.В. (2012a) “Птолемида Киренская. *Пифагорейское учение о началах музыки*,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 6.1, 135-143.
- Афонасин, Е.В. (2012b) “Геофраст о музыке,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 6.1, 111-134.
- Брагинская, Н.В. (2003) *Влажное слово: византийский ритор об эротическом романе*. Москва: РГГУ.
- Лямкина, Н. В., Мякин, Т.Г., пер. (2012) “Аристид Квинтилиан. *О музыке* II, 1–5,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 6 (1), 144–156.
- Петров, В.В., пер. (1996) “Порфирий. Отправные положения к умопостигаемому (фрагменты),” *Историко-философский ежегодник’95*. Москва: Мартис, 233–247.
- Петров, В.В. (2004) “Киннор, кифара, псалтерий в иконографии и текстах (к истолкованию одной англо-саксонской глоссы),” *Диалог со временем* 11, 293–343; 12, 243–271.
- Петров, В.В. (2009) “Кифара и псалтерий в символической органологии античности и раннего средневековья,” *Историко-философский ежегодник 2008*. Москва: Наука, 27–51.
- Петров, В.В. (2010a) “Киннор, кифара, псалтерий в иконографии и текстах (к истолкованию одной англо-саксонской глоссы),” *Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков: исследования и переводы*. Сост. и общ. ред. М.С. Петровой. Москва: Кругъ, 589–714.
- Петров, В.В. (2010b) “Символические соответствия и оппозиции в античной и средневековой органологии,” *Антропология культуры* 4, 277–299.
- Петров, В.В. (2016) “‘Звездный храм’ Иоанна Скотта – космос, выстроенный философом,” *Анатомия философии: как работает текст*. Сост., отв. ред. Ю.В. Синеокая. Москва: ЯСК, 267–306.
- Петров, В.В. (2019) “Концепты ‘многозвучие’ и ‘многоструние’ в музыке и культуре,” *Мысль о музыке в авраамических традициях – 2019: Концепции звука & звучания с древнейших времен к XXI веку. Материалы международной научной конференции (Москва, 6–7 ноября)*. Отв. ред. Г.Б. Шамили. Москва: ГИИ, 166–179.
- Петров, В.В. (2020) “Спекулятивная органология Оригена и ранние христианские комментарии на Псалмы,” *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем*. Вып. 5. Под общ. ред. М.С. Петровой. Москва: Аквилон, 214–256.
- Столяров, А.А., пер. (2007) *Фрагменты ранних стоиков*. Т. 3. Ч. 1: *Хрисипп из Сол. Этические фрагменты*. Москва: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.
- Столяров, А.А., пер. (2010) *Фрагменты ранних стоиков*. Т. 3. Ч. 2: *Ученики и преемники Хрисиппа*. Москва: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.
- Цыпин, В.Г., пер. (1997) *Аристоксен. Элементы гармонии*. Москва: Московская консерватория им. П.И. Чайковского.

¹⁰² Cf. Isocrates, *Antidosis* 265: «упражняясь и оттачиваясь в такого рода вещах (γυμνασθέντες καὶ παροξυνθέντες)».

¹⁰³ Philo, *De congressu* 143–145.

- Цыпин, В. Г., изд. (2013) *Клавдий Птолемей. Гармоника в трех книгах; Порфирий. Комментарий к "Гармонике" Птолемея*. Москва: Московская консерватория.
- Цыпин, В.Г., пер. (2019) *Никомах Герасский. Руководство по гармонике*, в: *Музыкальные писатели античной Греции*. (Памятники музыкальной науки IV). Москва: Московская консерватория, 385–414.
- Anderson, G.H. (1983) "Pythagoras and the Origin of Music Theory," *Indiana Theory Review* 6.3, 35–61.
- Atkinson, Charles M. (1999) "Martianus Capella 935 and Its Carolingian Commentaries," *The Journal of Musicology* 17.4, 498–519.
- Barker, Andrew (1982) "Aristides Quintilianus and Constructions in Early Music Theory," *The Classical Quarterly* 32.1, 184–197.
- Barker, Andrew (1985) "Theophrastus on Pitch and Melody," in: Fortenbaugh W.W., Huby P.M., Long A.A. (eds.), *Theophrastus of Eresus. On His Life and Work*. Vol. 2. New Brunswick; Oxford: Transaction Books, 289–324.
- Barker, Andrew, transl. (1989) *Aristides Quintilianus. De Musica. Books 1–3*, in: *Greek Musical Writings*. Vol. 2: *Harmonic and Acoustic Theory*. Ed. by A. Barker. Cambridge: Cambridge University Press, 399–535.
- Barker, Andrew (2003) "Early 'Timaeus' Commentaries and Hellenistic Musicology," *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement* 78, 73–87.
- Barker, Andrew (2007) *The Science of Harmonics in Classical Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartels, Myrthe L. (2012) "*Senex Mensura*: An Objective Aesthetics of Seniors in Plato's Laws," in: Sluiter, I. and Rosen, Ralph M., eds. *Aesthetic Value in Classical Antiquity*. Leiden: Brill, 133–158.
- Brancacci, Aldo (2004) "Socrate, la musique et la danse. Aristophane, Xénophon, Platon," *Les Etudes Philosophiques* 2, 193–211.
- Brancacci, Aldo (2005) "Musique et philosophie en République II–IV," in Dixsaut M., ed. *Etudes sur la République de Platon, 1: De la justice. Education, psychologie et politique*. Paris: Vrin, 89–106.
- Brancacci, Aldo (2009) "Platone e Saffo. Phaedr. 235b, 251a2–b3," in Alesse, F. et al., eds. *Anthropine Sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni*. Napoli: Bibliopolis, 189–198.
- Brancacci, Aldo (2013a) "Mimesis, poésie et musique [chez Platon]," in: Dixsaut, M., Castel-Bouchouchi, A., Kevorkian, G., eds. *Lectures de Platon*. Paris: Ellipses, 201–213.
- Brancacci, Aldo (2013b) "Music and Philosophy in the first book of Aristides Quintilianus' *De Musica*," in: Iozzia, D., ed. *Philosophy and Art in Late Antiquity*. Catania: Bonanno, 13–30.
- Brancacci, Aldo (2016) "The Origins of the Reflection on Music in Greek Archaic Poetry," *Revue de Philosophie Ancienne* 34, 3–35.
- Brancacci, Aldo (2018) "La musica in età ellenistica," in: Verde, F., Catapano, M., eds. *Lexicon philosophicum. Special Issue: Hellenistic Theories of Knowledge*, 279–300.
- Calvié, Laurent (2000) "Les prières à Apollon dans les traités grecs de musique," in: Dorival G., Pralon D. *Prières méditerranées hier et aujourd'hui*. Actes du colloque organisé par le Centre Paul-Abert Février à Aix-en-Provence les 2 et 3 avril 1998. Aix-en-Provence, 103–114.

- Creese, David (2012) "Instruments and Empiricism in Aristoxenus' *Elementa Harmonica*," in: Huffman, Carl A., ed. *Aristoxenus of Tarentum: Discussion*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 29–63.
- D'Angour, A. (2013) "Music and Movement in the Dithyramb," in: Kowalzig B., Wilson P., eds., 198–209.
- Iohannes Scotus Eriugena (1992) "On the Harmony of the Celestial Motions and the Sounds of the Stars [from the Commentary on Martianus Capella's *De Nuptiis*]," in: Godwin (1992), 104–108.
- Franklin, J.C. (2013) "*Songbenders of Circular Choruses: Dithyramb and the Demise of Music*," in: Kowalzig B., Wilson P., eds., 213–236.
- Gersh, S. (1992) "Porphyry's Commentary on the 'Harmonics' of Ptolemy and Neoplatonic Musical Theory," in: Gersh, S., Kannengiesser, Ch., eds. *Platonism in Late Antiquity*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 141–155.
- Gersh, S. (2003) "Aristides Quintilianus and Martianus Capella," in: Reydams-Schils, G. J., ed. *Plato's Timaeus as Cultural Icon*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 163–182.
- Gersh, S. (2005) "Plotinus on Harmonia: musical metaphors and their uses in the Enneads," in: Dillon J., Dixsaut M., eds. *Agonistes. Essays in honour of Denis O'Brien*. Aldershot, 195–207.
- Godwin, J. (1992) *The Harmony of the Spheres. A Sourcebook of the Pythagorean Tradition in Music*. Rochester, Vermont: Inner Traditions.
- Halliwell, St. (2012) "*Amousia: Living without the Muses*," in: Sluiter, I., Rosen, R.M., eds. *Aesthetic Value in Classical Antiquity*. Leiden: Brill, 15–46.
- Huffman, Carl A., ed. (2014) *Aristoxenus of Tarentum: Discussion*. New Brunswick, NY; London: Transaction Publishers.
- Huffman, Carl A., ed. (2019) *Aristoxenus of Tarentum: the Pythagorean Precepts (How to Live a Pythagorean Life)*. An Edition of and Commentary on the Fragments with an Introduction. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jan K., ed. (1895) *Musici scriptores Graeci*. Leipzig: Teubner.
- Johnson, Charles W.L. (1899) "The Motion of the Voice, ἡ τῆς φωνῆς κίνησις, in the Theory of Ancient Music," *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 30, 42–55.
- Jones, Elizabeth M. (2012) "Allocating Musical Pleasure: Performance, Pleasure, and Value in Aristotle's Politics," in: Sluiter, I., Rosen, R.M., eds., *Aesthetic Value in Classical Antiquity*. Leiden: Brill, 159–182.
- Kowalzig B., Wilson P., eds. (2013) *Dithyramb in Context*. Oxford: Oxford University Press.
- Calvié, Laurent (2000) "Les prières à Apollon dans les traités grecs de musique," in: Dorival G., Pralon D. *Prières méditerranées hier et aujourd'hui*. Actes du colloque organisé par le Centre Paul-Abert Février à Aix-en-Provence les 2 et 3 avril 1998. Aix-en-Provence, 103–114.
- LeVen, P.A. (2014) *The Many-Headed Muse. Tradition and Innovation in Late Classical Greek Lyric Poetry*. Cambridge University Press.
- Levin, F.R. (1961) "The Hendecachord of Ion of Chios," *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 92, 295–307.
- Mathiesen, Th., transl. (1983) *Aristides Quintilianus. On Music in Three Books*. New Haven and London: Yale University Press.
- Mathiesen, Th. (1999) *Apollo's Lyre. Greek Music and Music Theory in Antiquity and the Middle Ages*. Vol. 2. Lincoln, London: University of Nebraska Press.

- Meyer, Ch. (2007) "L'Âme du monde dans la rationalité musicale: ou l'expérience sensible d'un ordre intelligible," in: Cristiani, M., Panti, C., Perillo, G., eds. *Harmonia mundi. Musica mundana e musica celeste fra Antichità e Medioevo. Atti del Convegno internazionale di studi. Roma, 14–15 dicembre 2005*. Firenze, 57–75.
- Moro Tornese, S.F. (2013a) "Music and the Return of the Soul in Proclus' Commentaries on Plato's Timaeus and Republic," in: Sheppard, A., ed. *Ancient Approaches to Plato's Republic*. London: Institute of Classical Studies, University of London, 117–128.
- Moro Tornese, S.F. (2013b) "Musical Aesthetics and the Transformation of the Soul in Neoplatonism," in: Iozzia, D, ed. *Philosophy and Art in Late Antiquity. Proceedings of the International Seminar of Catania, 8–9 November 2012*. Catania: Bonanno, 31–65.
- Moro Tornese, S.F. (2015) "Music as Therapy: the Analogy between Music and Medicine in Neoplatonism," *Dionysius* 33, 118–131.
- Moro Tornese, S.F. (2017) "The Metaphysical Meaning of the Musical Scale of Plato's Timaeus in Proclus," in: Loredana Cardullo, R., Coniglione, F., eds. *Reason and No-reason from Ancient Philosophy to Neurosciences: Old parameters, new perspectives*. Sankt Augustin: Academia, 79–104.
- Murray P., Wilson P., eds. (2004) *Music and the Muses. The Culture of 'Mousikē' in the Classical Athenian City*. Oxford: Oxford University Press.
- O'Meara, D. (2003) *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- O'Meara, D. (2005) "The Music of Philosophy in Late Antiquity," in: Sharples, R.W., ed. *Philosophy and the Sciences in Antiquity*. Aldershot: Ashgate, 131–147.
- Pelosi, F. (2010) *Plato on Music, Soul and Body*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Petroff, V. (2017) "Armonia rerum in John Scottus' *Aulae sidereae*," *Micrologus: Nature, Sciences and Medieval Societies* 25. Special Issue: *Ideas of Harmony in Medieval Culture and Society*. Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo, 47–66.
- Power, T. (2007) "Ton of Chios and the Politics of *Polychordia*," in: Jennings V., Katsaros A., eds. *The World of Ion of Chios*. Leiden: Brill, 179–205.
- Power, T. (2013) "Kyklops *Kitharoidos*. Dithyramb and Nomos in Play," in: Kowalzig B., Wilson P., eds., 237–256.
- Provenza, A. (2014) "Aristoxenus and Music Therapy: Fr. 26 Wehrli within the Tradition on Music and Catharsis," in: Huffman 2014, 91–128.
- Provenza, A. (2015) "Correcting *ēthos* and Purifying the Body. Musical Therapy in Iamblichus' *De vita pythagorica*," *Greek and Roman Musical Studies* 3, 94–115.
- Rocconi, E. (2011) "*Psychike e ourania harmonia*: alcune ipotesi sulle fonti di Ps. Plut. *De mus.* 1138c–1140b," *Quaderni Urbinati Di Cultura Classica* 99.3 (128), 11–30.
- Rocconi, E. (2012) "The Aesthetic Value of Music in Platonic Thought," in: Sluiter I., Rosen R.M., eds. *Aesthetic Value in Classical Antiquity*. Leiden: Brill, 113–132.
- Rocconi, E. (2014) "Aristoxenus and Musical *Ēthos*," in: Huffman 2014, 65–90.
- Rocconi, E. (2016) "Patterns of Sound Classification in Greek Antiquity. The Quality of *Ligyrotēs*," in: Eichmann R., Koch L.–Ch., Fang J., eds. *Studien zur Musikarchäologie X: Vorträge des 9. Symposiums der Internationalen Studiengruppe Musikarchäologie im Ethnologischen Museum der Staatlichen Museen zu Berlin, 9.–12. September 2014*. Rahden / Westf.: Leidorf, 35–42.

- Schibli, H. S. (1992) "Origen, Didymus, and the Vehicle of the Soul", in: Daly R. J., ed. *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress*. Leuven: Peeters, 381–394.
- Schofield, Malcolm (2010) "Music all Powerful," in: McPherran, M.L., ed. *Plato's Republic. A Critical Guide*. Cambridge, 229–248.
- Vendries, Christophe (2007) "Masculin et Féminin dans la Musique de la Rome Antique: De La Théorie Musicale à La Pratique Instrumentale," *Clio: Femmes, Genre, Histoire* 25, 45–63.
- Woerther, Frédérique (2008) "Music and the Education of the Soul in Plato and Aristotle: Homoeopathy and the Formation of Character," *The Classical Quarterly* 58.1, 89–103.
- in Russian:*
- Afonasin, E.V. (2012) "Ptolemaida Kirenskaja. Pifagorejskoe uchenie o nachalah muzyki," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 6.1, 135–143.
- Afonasin, E.V. (2012) "Teofrast o muzyke," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 6.1, 111–134.
- Petroff, V.V. (2004) "Kinnor, kifara, psalterii v ikonografii i tekstakh (k istolkovaniyu odnoi anglo-saksonskoi glossy)," *Dialog so vremenem* 11, 293–343; 12, 243–271.
- Petroff, V.V. (2009) "Kifara i psalterii v simvolicheskoi organologii antichnosti i rannego srednevekov'ya," *Istoriko-filosofskii ezhegodnik 2008*. Moskva: Nauka, 27–51.
- Petroff, V.V. (2010a) "Kinnor, kifara, psalterii v ikonografii i tekstakh (k istolkovaniyu odnoi anglo-saksonskoi glossy)," *Intellektual'nye traditsii Antichnosti i Srednikh vekov: issledovaniya i perevody*. Sost. i obshch. red. M.S. Petrovoi. Moskva: Krug', 589–714.
- Petroff, V.V. (2010b) "Simvolicheskie sootvetstviya i oppozitsii v antichnoi i srednevekovoi organologii," *Antropologiya kul'tury* 4, 277–299.
- Petroff, V.V. (2016) "Zvezdnyi khram' Ioanna Skotta – kosmos, vystroennyi filosofom," *Anatomiya filosofii: kak rabotaet tekst*. Sost., otv. red. Yu.V. Sineokaya. Moskva: YaSK, 267–306.
- Petroff, V.V. (2019) "Kontsepty 'mnogozvuchie' i 'mnogostrunie' v muzyke i kul'ture," *Mysl' o muzyke v avraamicheskikh traditsiyakh – 2019: Kontseptsii zvuka & zvuchaniya s drevneishikh vremen k XXI veku. Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii (Moskva, 6–7 noyabrya)*. Otv. red. G.B. Shamilli. Moskva: GII, 166–179.
- Petroff, V.V. (2020) "Spekulyativnaya organologiya Origena i rannie khristianskie kommentarii na Psalmy," *Intellektual'nye traditsii v proshlom i nastoyashchem*. Vyp. 5. Pod obshch. red. M.S. Petrovoi. Moskva: Akvilon, 214–256.
- Stolyarov, A.A., per. (2007) *Fragmenty rannikh stoikov*. T. 3. Ch. 1: Khrisipp iz Sol. Eticheskie fragmenty. Moskva: Greko-latinskii kabinet Yu.A. Shichalina.
- Stolyarov, A.A., per. (2010) *Fragmenty rannikh stoikov*. T. 3. Ch. 2: Ucheniki i preemniki Khrisippa. Moskva: Greko-latinskii kabinet Yu.A. Shichalina.
- Tsy-pin, V.G., per. (1997) *Aristoksen. Elementy garmoniki*. Moskva: Moskovskaya konservatoriya im. P.I. Chaikovskogo.
- Tsy-pin, V. G., izd. (2013) *Klavdii Ptolemei. Garmonika v trekh knigakh; Porfirii. Kommentarii k "Garmonike" Ptolemeia*. Moskva: Moskovskaya konservatoriya.
- Tsy-pin, V.G., per. (2019) *Nikomakh Gerasskii. Rukovodstvo po garmonike, v: Muzykal'nye pisateli antichnoi Gretsii. (Pamyatniki muzykal'noi nauki IV)*. Moskva: Moskovskaya konservatoriya, 385–414.

БОГ И ОТДЕЛЬНЫЕ ЛИЧНОСТИ

П. А. БУТАКОВ

Институт философии и права СО РАН
pavelbutakov@academ.org

PAVEL BUTAKOV

Institute of Philosophy and Law SB RAS

GOD AND INDIVIDUAL PERSONS

ABSTRACT. The atheistic Hiddenness Argument contains a controversial premise that a perfectly loving God would love every single person. J. L. Schellenberg, the author of the Argument, claims that this premise is necessarily true. However, many ancient theologians would disagree with the truth of this premise. In this paper, I provide evidence of the variety of alternative theological views from antiquity concerning the proper object of perfect divine love. The list of alternatives includes 1) the whole humanity as a collective subject, 2) humanity as a universal, 3) divine image reflected in human beings, 4) the community of the faithful, 5) a chosen people. Based on the disagreement between Schellenberg and the ancient theologians concerning the proper object of perfect divine love, I argue that the aforementioned premise of the hiddenness argument, even if true, is not necessarily true. Therefore, the key premise of the hiddenness argument turns out to be without support, and the Argument turns out to be unsound.

KEYWORDS: divine hiddenness, Schellenberg, divine love, ancient theology, collective subject.

1. Введение

Представления о природе божественной любви занимают важное место как в теологии, так и в философии религии. Одним из современных разделов философии религии, в котором эти представления играют решающую роль, является обсуждение «проблемы сокрытости Бога».¹ В основании этой проблемы лежит атеистический «Аргумент от сокрытости», ключевой посылкой которого является утверждение о том, что Бог, если он существует, хо-

¹ Суть этой проблемы сводится к тому, что существование любящего Бога логически несовместимо с недостаточностью подтверждений его существования, которая имеет место в нашем мире (см., напр., Schellenberg 2015).

тел бы иметь личные отношения с каждой существующей личностью. Джон Шелленберг, автор Аргумента от сокрытости, считает, что это утверждение представляет собой априорную, необходимую истину, которая логически вытекает из понятия идеальной любви. Однако тезис Шелленберга о том, что концепция идеальной любви совершенного Бога логически подразумевает желание Бога иметь личные отношения с каждой отдельно взятой личностью, кажется спорным. И речь здесь идет не о том, хочет ли Бог таких отношений, а о том, возможно ли в принципе то, чтобы желание Бога было каким-то иным. Ведь даже если указанная посылка Аргумента от сокрытости окажется истинной, она все равно может не быть необходимо истинной.

Если бы идея о стремлении Бога к отношениям с каждой личностью действительно с необходимостью вытекала из самого понятия идеальной божественной любви, то можно было бы ожидать, что эта идея была бы доминирующей в теистических концепциях. Однако если обратиться за примерами к эпохе античности, то станет очевидно, что в античном теизме эта идея не была распространена. Здесь возможны два объяснения: либо античные теисты не до конца осознавали то, какими свойствами должен обладать максимально совершенный Бог, либо неизбежной логической связи между совершенством Бога и его стремлением к личным отношениям с каждым индивидом все-таки нет. Я склоняюсь ко второму объяснению.

Цель данной статьи состоит в том, чтобы поставить под сомнение обоснованность ключевой посылки Аргумента от сокрытости. В разделе 2 будет представлен Аргумент от сокрытости и приведены доводы Шелленберга в защиту посылки о желании Бога иметь личные отношения с каждым индивидом. В разделе 3 будут перечислены альтернативные трактовки понятия идеальной божественной любви, заимствованные из античных теистических концепций. Наконец, в разделе 4 на основании античных представлений о божественной любви будет сделан вывод о том, что связь между идеальной любовью и стремлением к отношениям с каждой отдельной личностью не является логически необходимой.

2. Аргумент от сокрытости и свойства божественной любви

В начале 1990-х Джон Шелленберг (Schellenberg 1993) выдвинул аргумент против существования Бога традиционных теистических религий. Этот аргумент, получивший название «Аргумента от сокрытости», стал основой для возникновения нового направления в аналитической философии религии, в рамках которого идет обсуждение различных аспектов «проблемы сокрытости Бога». Благодаря этим дискуссиям Аргумент от сокрытости претерпел

серию уточнений, и в одной из последних версий он выглядит следующим образом (Schellenberg 2015, 103):

(1) Если существует идеально любящий Бог, то существует такой Бог, который всегда открыт для личных отношений с любой конечной личностью. [*Посылка*]

(2) Если существует такой Бог, который всегда открыт для личных отношений с любой конечной личностью, то никакая конечная личность ни в какой момент времени не может без сопротивления находиться в состоянии неверия в истинность пропозиции «Бог существует». [*Посылка*]

(3) Если существует идеально любящий Бог, то ни одна конечная личность ни в какой момент времени не может без сопротивления находиться в состоянии неверия в истинность пропозиции «Бог существует». [*из (1) и (2)*]

(4) Некоторые конечные личности без сопротивления находятся или когда-то находились в состоянии неверия в истинность пропозиции «Бог существует». [*Посылка*]

(5) Идеально любящий Бог не существует. [*из (3) и (4)*]

(6) Если идеально любящий Бог не существует, тогда Бог не существует. [*Посылка*]

(7) Бог не существует. [*из (5) и (6)*]

Данный аргумент является логически правильным, поэтому истинность атеистического заключения (7) зависит от истинности посылок (1), (2), (4) и (6). Как Шелленберг обосновывает истинность этих посылок?²

Посылка (1). По мнению Шелленберга, рассуждения об идеальной любви Бога следует проводить по аналогии с наилучшими примерами человеческой любви. Наилучшая любовь включает в себя как минимум две составляющие: во-первых, стремление облагодетельствовать возлюбленного, а во-вторых, стремление иметь личные отношения с возлюбленным. Здесь термин «личные отношения» имеет обыденное значение осознанного и пози-

² Доводы Шелленберга в защиту посылок его Аргумента от сокрытости можно найти в его двух основных монографиях, посвященных данному аргументу (Schellenberg 1993, 17–82; Schellenberg 2015, 35–103), а также во множестве других его книг и статей. Исчерпывающий обзор всех доводов Шелленберга в защиту Аргумента от сокрытости приведен в Wiedner 2018, 57–152. Здесь я привожу весьма краткое и неполное обобщение лишь основных доводов.

тивно-ориентированного взаимодействия между субъектами, например, дружбы или романтической любви. Поскольку идеально любящий Бог должен обладать максимально возможной любовью, то он должен любить каждый потенциальный объект любви в каждый момент времени. При этом если объект любви оказывается способным вступать в личные отношения, то Бог, в силу вышеуказанного неотъемлемого свойства идеальной любви, будет желать иметь с ним эти отношения. А поскольку каждая личность в какой-то мере способна на личные отношения,³ то идеально любящий Бог будет всегда желать личных отношений с любой личностью. В рамках данной статьи нас будет интересовать именно эта часть Посылки (1): утверждение, что сама по себе всякая отдельно взятая личность с необходимостью является объектом Божией любви.

Содержание Посылки (1) не ограничивается указанием на объект Божией любви, однако остальная ее часть уже выходит за рамки темы данной статьи. Тем не менее, я позволю себе привести краткое описание обоснования как остальной содержательной части Посылки (1), так и остальных посылок Аргумента от сокрытости – (2), (4) и (6), чтобы продемонстрировать внутреннюю логику перехода от представлений об объекте идеальной любви к отрицанию существования Бога.

Итак, любовь Бога подразумевает его желание личных отношений с каждой личностью, но она также подразумевает и его желание максимального блага для каждой личности. Одним из важнейших благ является свобода личности, поэтому идеальная любовь подразумевает то, что любящий никогда не станет насильно навязывать личные отношения своему возлюбленному. Получается, что идеально любящий должен, с одной стороны, сделать все от него зависящее для начала личных отношений с возлюбленным, но с другой стороны, не переходить той черты, за которой возлюбленный уже начинает терять свободу выбора. Шелленберг называет сочетание этих двух условий «открытостью для личных отношений». Если Бог открыт для отношений, это значит, что он делает все возможное, чтобы всякий, кто захочет вступить с ним в личные отношения, мог бы без труда это сделать.

Посылка (2). Обязательным условием для вступления в личные отношения является уверенность в существовании партнера. Поэтому если Бог всегда хочет личных отношений, то он должен сделать все возможное, чтобы у потенциального партнера в каждый момент времени была уверенность в том, что Бог существует (например, предоставить ему достаточные под-

³ Шелленберг делает вынужденную оговорку, что некоторые личности все-таки могут оказаться неспособными состоять в личных отношениях, поэтому речь в Аргументе идет только о способных личностях.

тверждения существования Бога). Единственным допустимым исключением являются те случаи, когда кто-то намеренно сопротивляется обретению такой уверенности. Таким образом, если Бог открыт для отношений с каждой личностью, то каждая личность (кроме сопротивляющихся) в каждый момент времени будет иметь уверенность в том, что пропозиция «Бог существует» истинна.

Посылка (4). Существует немало людей, которые не испытывают и не проявляют никакого сопротивления относительно идеи существования Бога, но не имеют внутренней уверенности в том, что Бог есть, поскольку не имеют достаточных подтверждений его существования.

Посылка (6). Само понятие Бога подразумевает то, что Бог должен обладать всеми благими атрибутами в максимально возможной степени. Поскольку одним из таких благих атрибутов является любовь, то Бог по необходимости должен быть идеально, т.е., максимально любящим.

Основная масса возражений против Аргумента от сокрытости связана с критикой Посылок (1) и (2). Полемика с Посылкой (1) чаще всего направлена на выявление тех дополнительных причин, из-за которых идеально любящий Бог, несмотря на свое желание иметь отношения с каждым человеком, все-таки предпочел бы скрывать свое существование от некоторых людей. Критики Посылки (2), в частности, утверждают, что даже если Бог был бы полностью открыт для отношений с людьми, многие люди в силу разных причин все равно не имели бы достаточной уверенности в его существовании, причем без всякого намеренного сопротивления. Также выдвигаются возражения о том, что уверенность в существовании Бога не является необходимым условием для установления личных отношений с ним. Основные доводы против Посылки (4) связаны с тем, что у нас нет эмпирической возможности удостовериться в том, сопротивляется ли человек вере в существование Бога. Посылка (6) обычно не вызывает особых возражений.⁴

При этом критики Посылки (1) обычно обходят стороной утверждение о том, что объектом стремления Бога к личным отношениям должна быть каждая отдельно взятая личность. Единственной мыслимой альтернативой данному утверждению, которую рассматривает как Шелленберг, так и его критики,⁵ является тезис о том, что Бог может любить не каждого, но лишь некоторых людей. Шелленберг критикует эту альтернативу чисто логиче-

⁴ Краткий, но достаточно емкий обзор возражений, выдвинутых против Аргумента от сокрытости, содержится в Wiedner 2018, 157–175.

⁵ Исключением из этого списка является Дж. Дж. Росс, который упоминает потенциальную возможность любви Бога по отношению не к индивидам, а к народу как коллективному субъекту, однако Росс никак не развивает эту мысль (Ross 2002, 182).

ской апелляцией к тому, что идеальная любовь Бога должна быть максимально возможной: «Если Божья любовь совершенна, то она должна в равной степени распространяться на каждого. Другими словами, Богу не может быть присуще что-то меньшее, чем безграничная любовь» (Schellenberg 1993, 23).⁶ Но что если список возможных объектов Божией любви не ограничивается лишь выбором между любовью к каждому и любовью к некоторым? Может ли объектом божественной любви быть что-то еще кроме отдельно взятых личностей, будь то всех или некоторых?

В следующем разделе будут рассмотрены заимствованные из античной мысли гипотетические варианты того, что может быть объектом любви Бога.

3. Любовь Бога в античном теизме

Обращаясь к античным теистическим концепциям, мы находим в них самые разные варианты ответа на вопрос о том, какого рода субъект является объектом любви Бога. В данном разделе перечислены несколько основных вариантов ответа. Систематизация материала дана не в соответствии с историческими источниками – конкретными школами или религиями, а сообразно гипотетически возможным вариантам объекта божественной любви. Надо сказать, что список приведенных гипотетических вариантов, возможно, является неполным, но его вполне достаточно, чтобы представить весомую альтернативу тезису Шелленберга о логической необходимости любви Бога к отдельным личностям. Предложенные гипотетические варианты сопровождаются некоторыми конкретными примерами из античной теистической мысли.⁷ Перечень приведенных примеров не претендует на какую-нибудь полноту; его цель сводится лишь к демонстрации того, что за каждым указанным гипотетическим вариантом стоят вполне конкретные влиятельные мыслители. Наконец, следует отметить, что несмотря на ясное концептуальное различие между указанными гипотетическими вариантами, на практике это различие не было столь принципиальным, по-

⁶ Джефф Джордан приводит интересное рассуждение о том, что концепция идеальной любви вполне допускает, чтобы, любя каждого человека, Бог любил кого-то сильнее, а кого-то слабее (Jordan 2020). Тем не менее, даже в этом случае объектом Божией любви все равно являются отдельные личности.

⁷ В разряд теистических мыслителей включены представители монотеизма, геноотеизма, пантеизма и панентеизма. Под монотеизмом подразумевается тезис о том, что есть только один Бог и что он трансцендентен миру; под пантеизмом/панентеизмом – что есть один Бог и что он имманентен миру; под геноотеизмом – что есть Бог, который в каком-то смысле главнее всех остальных богов.

скольку некоторые теистические школы признавали сразу несколько из указанных вариантов как разных аспектов божественной любви.

3.1. Любовь Бога ко всему человечеству

Первым гипотетическим объектом Божией любви может быть все человечество как единое целое – не множество индивидуальных личностей, а некий неделимый коллективный субъект. Наиболее известными характерными представителями такой позиции были стоики. Так, например, Цицерон устами стойка Луция Бальба красочно воспеваает человеколюбие Бога, которое проявляется в заботе обо всем человеческом роде, которому Бог даровал разумную и прекрасную природу,⁸ ради которого он сотворил мир и которому предоставляет все блага.⁹ При этом личной заинтересованности в судьбе отдельно взятых людей Бог не проявляет.¹⁰ Исключением являются те случаи, когда забота о конкретном индивидуе оказывается инструментальной для пользы человечества. Бог может снабдить особыми дарами какого-нибудь царя, полководца, ратора,¹¹ или же, напротив, уделить кому-то незавидную судьбу,¹² если это послужит общему благу.

3.2. Любовь Бога к человеку как универсалии

В отличие от предыдущего варианта 3.1, где объектом Божией любви является конкретный человеческий род, любовь Бога также может быть направлена на абстрактное человечество, т.е., человеческую природу или человека как вид, как универсалию. Эта точка зрения нередко встречается у платонически ориентированных христианских философов и гностиков. Например, Григорий Нисский считал, что объектом Божиего творения является универсальная человеческая природа.¹³ А в учении Валентиниан такие творения как церковь или первый человек являются *эонами*, т.е., абстрактными сущностями (Markschies 2014, 14, 23). Нередко контекстом подобных рассуждений является глобальная история мира: сотворение, спасение и эсхатология: Бог в начале

⁸ Цицерон *De nat.* II 134.

⁹ Цицерон *De nat.* II 133, 154. См. также, напр., Филон *De opif.* 77–79.

¹⁰ Цицерон *De nat.* II 167; III 93.

¹¹ Цицерон *De nat.* II 165–167.

¹² См., напр., Филон *De praem.* 33, Плутарх *De comm. not.* 1065b. Здесь также можно провести параллель с библейским фараоном, которому Бог «ожесточил сердце» ради блага избранного народа (Исх. 7:3–5, см. также Рим. 9:17).

¹³ Григорий Нисский *De opif.* XVI.16–18. Согласно Григорию, «человек» – это имя вида или природы, т.е., универсалии (коллективной или имманентной), это – «неделимая монада» (Бирюков 2020, 37–40).

творит человеческую природу, затем эта природа становится падшей, потом Бог спасает эту природу, и в конце времен она оказывается полностью восстановленной (Zachhuber 2014, 125). В рамках такого подхода Бог вполне может проявлять интерес не только ко всему человеческому роду, но и к отдельным людям, но не потому, что ценит их как индивидов, а в силу того, что они являются носителями общей человеческой природы. При этом в отношениях с Богом индивид выступает в некотором абстрактном качестве: как экзemplификация человека или более специфической универсалии, например, как христианин, как гностик или как монашествующий.¹⁴

3.3. Любовь Бога к самому себе

В отличие от предыдущего варианта 3.2, Бог может любить в людях не человеческую природу, а наоборот, их божественность. В тех философско-теологических учениях, которые находились под влиянием Платоновской или Аристотелевской теологии, Бог рассматривался как тот, кто мыслит лишь о самом себе¹⁵ и не может иметь знания о чем-либо человеческом.¹⁶ Более того, такой Бог просто не может любить кого-то помимо себя, поскольку такая любовь ставила бы Бога в зависимость от другого и являлась бы проявлением неполноценности или нехватки в Боге.¹⁷ Однако Бог вполне может любить свой образ, свое отражение без какого-либо ущерба для своего совершенства. Получается, что Бог все-таки может любить людей в той мере, в какой они причастны к божественному: к благу, красоте, святости или другим манифестациям божественной природы. Можно даже сказать, Бог стремится иметь отношения с людьми, в которых люди выступали бы в качестве отражения его образа в тварном мире (Yadav 2020, 73–80). В этом случае смыслом существования человека будет посильное уподобление Богу.¹⁸

3.4. Любовь Бога к благочестивой общине

Следующий вариант – это любовь Бога к той части человечества, которая соответствует некоему установленному Богом стандарту. От предыдущего варианта 3.3 этот вариант отличается тем, что, во-первых, Бог любит людей не по мере их приближения к идеалу, но любит всех одинаково, за исклю-

¹⁴ С этой точки зрения жизнь монаха оказывается причастной к единой жизни «богоподобной монады» всех монашествующих (Ареопagit *Eccl.* 6.1.3); монах не один, но един со всеми (Евагрий *De orat.* 125).

¹⁵ Аристотель *Met.* XII(Λ).9.

¹⁶ Платон *Parm.* 134d,e.

¹⁷ Сравн.: Платон *Symp.* 199c–200d.

¹⁸ Платон *Theaet.* 176b.

чением явно негодных людей, которых он не любит вовсе; во-вторых, пригодность людей может определяться не только теми качествами, которые присущи самому Богу, но и какими-то другими, например, вероисповеданием или соблюдением заповедей. Наиболее типичными сторонниками такой точки зрения были последователи монотеистических религий – христианства и ислама (об особенностях иудаизма речь пойдет в следующем параграфе). В данном контексте любовь Бога в равной мере распространяется на все сообщество тех, кто следует истинной религии, и не распространяется на идолопоклонников. Так, в Коране любовь Бога распространяется на тех, кто любит Бога (напр., 3:31), а христианин Августин полагал, что Бог не хочет спасать каждого человека.¹⁹ При этом любовь Бога направлена не на каждого индивида, но на всю общину²⁰: единую церковь²¹ или умму, состоящую из всех верующих.²²

3.5. Любовь Бога к избранному народу

Наконец, объектом любви Бога может оказаться конкретный народ: этническая или политическая единица. Нередко народные религии содержали в себе веру в то, что их божество благоволит к ним и не благоволит к их соседям. Например, римляне верили в то, что успех и мировое господство их империи является следствием особого божественного расположения к их народу (Witherington 2004, 51).²³ Наиболее известным примером является библейское учение о богоизбранности Израиля.²⁴ Отношение Бога к его народу описывается в Библии как глубоко личное, интимное и даже роман-

¹⁹ Августин *Ench.* 103. Августин считает, что слова апостола Павла о том, что Бог хочет, чтобы все люди спаслись (1 Тим. 2:4) следует понимать так, что Бог желает спасения всякому роду (*genus*) людей: мужчинам и женщинам, богатым и бедным, умным и глупым и т.п.

²⁰ Я благодарен М. Н. Вольфу за ценные комментарии об отношениях Бога с людьми в Коране.

²¹ См., напр., Послание апостола Павла к Ефессянам 5:23–32.

²² В Коране Бог не взаимодействует с людьми напрямую, а дает им лишь знамения (напр., 2:164). Бог лично обращается лишь к Пророку («Скажи им...»). О человечестве речь идет только в третьем лице (напр., 6:74–89, 23:44). Исключением являются слова приговора, который Бог произносит неверным во время суда, обращаясь к ним во втором лице: «вы считали Мои слова ложью...», «вы насмехались над ними» (23:101–115), однако подобные высказывания выходят за рамки любящего отношения Бога к человеку.

²³ См. также Цицерон *De nat.* III 5. Аналогичная идея присутствует и в еврейской Библии, напр., Мал. 1:2, 3.

²⁴ См., напр., Втор. 7:6–8; 10:15; 14:2.

тическое, а неверность народа приравнивается к супружеской измене и вызывает у Бога чувство ревности.²⁵ При этом ни в еврейской Библии, ни в талмудической традиции нет никакого указания на то, что Бог любит каждого представителя избранного народа (Ross 2002, 182). Из-за ревностной любви к своему народу Бог вполне может уничтожить его отдельных представителей и даже значительную часть, при этом сохраняя хотя бы небольшой остаток в качестве объекта его неослабевающей и непрерывной любви.²⁶ Каждый представитель избранного народа по факту рождения уже находится в личных отношениях с Богом. А для представителей иных народов единственным способом вступить в личные отношения с Богом может быть лишь присоединение к избранному народу.²⁷

Ради полноты картины в данном разделе следовало бы указать еще один гипотетически возможный объект божественной любви: отдельно взятую личность, будь то одну, несколько или каждую. Несмотря на то, что этот вариант представляется вполне логичным, нас он не интересует. Задача нашего исследования – предложить возможные альтернативы этому варианту, что и было сделано в данном разделе.

4. Заключение

Итак, кого же должен любить совершенный Бог? Как показано в разделе 2, для успеха Аргумента о сокрытости необходимо, чтобы объектом идеальной божественной любви были именно отдельно взятые личности, причем каждая из них. Казалось бы, данная посылка Аргумента могла бы быть легко опровергнута путем обвинения в излишней антропоморфизации представлений о божественной любви (Rea 2018, ch. 6–9). Но вряд ли такая критика может быть успешной. Во-первых, указанные в разделе 3 альтернативные представления о любви Бога также не лишены некоторой степени антропоморфизма, а во-вторых, метод аналогии или тезис о сходстве Бога и человека являются вполне допустимыми теологическими приемами (Wessling 2020, 9–38).

Более успешной стратегией опровержения указанной посылки Аргумента от сокрытости является дискредитация ее обоснования. Как уже было сказано в разделе 2, эта посылка преподносится Шелленбергом как логиче-

²⁵ См., напр., Ос. 11; Иез. 16.

²⁶ См., напр., Ис. 10:20–23; 11:11, 12; 37:31, 32.

²⁷ См., напр., Исх. 12:43–49; Руфь 1:16. В Новом Завете апостол Павел обосновывает любовь Бога к христианам, обращенным из язычников, тем, что христианская церковь является наследницей Израильского народа (Рим. 9–11).

ски необходимая, безальтернативная истина. Если бы это было так, истинность данной посылки была бы очевидной для подавляющего большинства теистов-интеллектуалов. Однако, как мы показали в разделе 3, теистическая мысль эпохи античности содержала в себе множество альтернативных точек зрения на то, какого рода субъект может быть объектом божественной любви.

Здесь можно было бы возразить, что перечисленные в разделе 3 варианты любви Бога к коллективному субъекту, строго говоря, не исключают возможности его одновременной любви и к индивидуальным личностям. Действительно, сама проблематика индивидуального не была востребованной или популярной в античной мысли (Brumberg-Chaumont 2014, 67), и это обстоятельство вполне может быть использовано в качестве объяснения того, почему античные теисты уделяли столь большое внимание любви Бога к коллективному субъекту и столь мало внимания его любви к индивиду. Другими словами, тот факт, что античные теологи были сосредоточены на одном аспекте божественной любви, еще не означает того, что они отрицали другой ее аспект.

Если бы основной тезис данной статьи состоял в том, что античные мыслители отрицали любовь Бога к индивидам, тогда вышеупомянутое возражение было бы вполне уместным. Однако цель статьи в другом: моей задачей было показать, что любовь Бога к каждой отдельной личности не является единственно возможным или логически необходимым следствием понятия идеальной любви. Приведенные мнения античных мыслителей также являются вполне допустимыми вариантами интерпретации этого понятия. На этом основании можно смело утверждать, что обсуждаемая посылка Аргумента от сокрытости не является логически необходимой и, следовательно, оказывается необоснованной. В итоге, Аргумент от сокрытости пока что остается неубедительным.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Бирюков, Д. С. (2020) "Аристотелевская парадигма причастности в византийском богословии: Григорий Нисский о человеческой природе как монаде и Григорий Палама о невозможности причастности к божественной сущности", *Философия религии: аналитические исследования* 4(2), 36–58.
- Brumberg-Chaumont, J. (2014) "Logico-grammatical Reflections about Individuality in Late Antiquity", A. Torrance, J. Zachhuber, eds., *Individuality in Late Antiquity*. London, 63–90.

- Jordan, J. (2020) "The Limits of Divine Love", O. D. Crisp, J. M. Arcadi, J. Wessling, eds., *Love, Divine and Human: Contemporary Essays in Systematic and Philosophical Theology*. London, 81–95.
- Markschies, C. (2014) "Individuality in Some Gnostic Authors, with a Few Remarks on the Interpretation of Ptolemy's Epistula ad Floram", A. Torrance, J. Zachhuber, eds., *Individuality in Late Antiquity*. London, 11–28.
- Rea, M. C. (2018) *The Hiddenness of God*. Oxford.
- Ross, J. J. (2002) "The Hiddenness of God: A Puzzle or a Real Problem?" D. Howard-Snyder, P. K. Moser, eds., *Divine Hiddenness: New Essays*. New York, 181–196.
- Schellenberg, J. L. (1993) *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca, NY.
- Schellenberg, J. L. (2015) *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. New York.
- Wessling, J. (2020) *Love Divine: A Systematic Account of God's Love for Humanity*. Oxford.
- Wiedner, V. (2018) *Examining Schellenberg's Hiddenness Argument*. Cham.
- Witherington III, B. (2004) *Paul's Letter to Romans: A Socio-Rhetorical Commentary*. Cambridge.
- Yadav, S. (2020) "The Hidden Love of God and the Imaging Defense", O. D. Crisp, J. M. Arcadi, J. Wessling, eds., *Love, Divine and Human: Contemporary Essays in Systematic and Philosophical Theology*. London, 63–80.
- Zachhuber, J. (2014) *Human Nature in Gregory of Nyssa*. Leiden.

References in Russian:

- Biryukov, D. S. (2020) "Aristotelevskaya paradigma prichastnosti v vizantiyskom bogoslovii: Grigoriy Nisskiy o chelovecheskoy prirode kak monade i Grigoriy Palama o nevozmozhnosti prichastnosti k bozhestvennoy sushchnosti", *Filosofiya religii: analiticheskiye issledovaniya* 4(2), 36–58.

ПОДЛИННАЯ ДАТА НАБЛЮДЕНИЯ ЛЕТНЕГО СОЛНЦЕСТОЯНИЯ МЕТОНОМ АФИНСКИМ

Д. В. ПАНЧЕНКО

Санкт-Петербургский государственный университет
НИУ Высшая школа экономики (Санкт-Петербург)
dmpanchenko@mail.ru

DMITRI PANCHENKO

Saint Petersburg State University; Higher School of Economics (Saint Petersburg)

THE TRUE DATE OF METON'S OBSERVATION OF THE SUMMER SOLSTICE

ABSTRACT. The date assigned to Meton's highly reputed observation of the summer solstice in the *Almagest* implies June 27, 432 BC. Since the solstice took actually place a day later, such an inaccuracy presents a puzzle. It can be demonstrated, however, that Meton's observation was in fact accurate, for he made it on June 28, 433 BC. This follows from adequate interpretation of chronological indications in Thucydides and finds support in various data of the ancient sources. The mistaken date arose, and was maintained, because of the misleading assumption according to which the Athenian archon year invariably began after the summer solstice. It was wrongly decided that Meton had observed the summer solstice at the end of the year of the archon Apseudes and not at its initial part. The true date of Meton's solstice presents in new light the observation of the summer solstice by Aristarchus of Samos, Eudoxus' preoccupation with the octaeteris and early Greek astronomy in general. The beginning of the Peloponnesian War is now firmly established at early April (almost certainly, April 6), 431 BC.

KEYWORDS: Meton, Thucydides, Aristarchus of Samos, Eudoxus of Cnidus, Greek astronomy, calendar, classical Athens, Peloponnesian War.

Как астроном Метон прославился тремя вещами – разработкой 19-летнего цикла, установлением в Афинах «гелиотропа» – приспособления для распознавания солнцестояний («солнцеворотов») и датированным наблюдением летнего солнцестояния.

На протяжении целого ряда поколений ученые понимали «гелиотроп» Метона как солнечные часы, а методом определения солнцестояния счита-

ли наблюдение полуденной тени. Приходится возражать, что для этой версии в действительности нет оснований. Напротив, примеры словоупотребления, исторические свидетельства и данные археологии согласованно указывают на то, что «гелиотроп» Метона был приспособлением для распознавания летних солнцеворотов посредством наблюдения тени при восходе солнца и соответствующего определению его азимута. Но этому мы посвятим особую статью; в стороне останется и знаменитый Метонов цикл как самостоятельный предмет; здесь речь пойдет об установлении подлинной даты наблюдения Метоном летнего солнцестояния – об исправлении ошибки, возраст которой превышает две тысячи лет.

1

Птолемей в «Альмагесте» сообщает, что Метон и Евктемон зафиксировали солнцестояние ранним утром 21 фаменота, в год архонта Апсевда (Ptol. Synt. I, 3 p. 206 Heiberg).

Среди примечательных событий, произошедших в год этого архонта, Диодор Сицилийский упоминает следующее:

В Афинах Метон, сын Павсания, прославившийся в астрономии, обнаружил так называемый 19-летний цикл, определив его отправной точкой 13-е число афинского месяца скирофориона. В течение стольких лет светила возвращаются на прежнее место и словно совершают круговорот некоего великого года. Поэтому некоторые называют этот цикл «Метоновым годом». Можно считать, что этот человек был поразительно удачлив в своем зафиксированном в письменном виде предсказании. Ибо светила движутся и являют приметы, свойственные временам года, в соответствии с записью. Так что и в наше время эллины в большинстве своем пользуются 19-летним циклом, не обманываясь в истине (Diod. XII, 36, 2–3).

Наблюдение летнего солнцестояния не фигурирует у Диодора, однако введение 19-летнего цикла он относит к тому же году, к какому Птолемей относит это наблюдение. В Афинах год начинался около середины лета. Год архонта-эпонима Апсевда – это 433/2 г.¹ Согласно общепринятым представлениям, год архонта начинался с наступлением первого новолуния после летнего солнцестояния, а первый месяц именовался гекатомбеоном; скирофорион же оказывался последним, двенадцатым месяцем. Таким образом, если следовать общепринятым представлениям и словам Диодора, введение 19-летнего цикла следует отнести к концу года Апсевда – к июню 432 г. Между тем при переводе египетских дат в аттические 27 фаменота оказывается

¹ Здесь и далее все годы до н. э.

тем же 13 скирофориона Апсевда = 27 июня 432 г. Выходит, что 19-летний цикл Метона начинался с того дня, когда он зафиксировал солнцестояние.²

Коль скоро Метон устроил в Афинах общедоступное приспособление для распознавания летних солнцестояний и разработал прославивший его цикл, отсчет в котором велся от зафиксированного им летнего солнцестояния, естественно думать, что день солнцестояния был определен им с образцовой точностью. Между тем в любой специальной или общей работе, опубликованной за последние сто с лишним лет, мы прочтем, что 21 фаменота архонства Апсевда – это 27 июня 432 г., тогда как летнее солнцестояние в действительности было 28 июня 432 г. Выходит, Метон ошибся на сутки. Это заключение, принятое за истину, дало повод некоторым ученым говорить о примитивности греческой астрономии второй половины V в. до н. э. Ученым с более верными общими представлениями о ранней греческой науке пришлось исходить из того, что ошибка в один день при определении летнего солнцестояния – вещь понятная и извинительная. Но великие астрономы древности, Аристарх и Гиппарх, явно держались иного взгляда – они использовали наблюдение Метона и его дату для решения научных задач (Ptol. Synt. III, 1 p. 206 Heiberg; Птолемей 1998, 81).

Один ученый, Лео Депюи отказался верить в ошибку Метона. Две даты, утверждает он, 13 скирофориона и 21 фаменота, имеют разный вес: одна пришла из традиции, другая была получена путем вычислений. По мнению Депюи, их отождествление было ошибочным. В таком случае мы остаемся с 13 скирофориона, и Депюи приводит ряд соображений, в силу которых можно думать, что в 432 г. до н. э. этот день афинского календаря приходился на 28 (а не 27) июня (Depuydt 1996). Мы тоже не верим в то, что Метон ошибся; мы тоже готовы допустить, что ассоциация двух дат в источниках вторична. Однако предложенное решение не кажется удачным. Во-первых, вызывает серьезные сомнения происхождение 13 скирофориона из традиции. Идея Депюи подразумевает (хотя он прямо об этом не говорит), что эту дату указал сам Метон. Но в этом не могло быть большого смысла – ведь в реальный афинский календарь вставлялись не только месяцы, но иногда и отдельные дни, что делало надежный обратный расчет невозможным; число ничего бы не прибавляло к указанию на то, что наблюдалось летнее солнцестояние в год такого-то архонта. Тот календарь, в котором это имеет смысл, уже специальный, научный. Во-вторых, предложенное Депюи не решает

² Van der Waerden 1960, 170: “432 B.C., June 27 = Phamenoth 21 = Apseudes Skirophorion 13. This date is given by three independent witnesses and accepted by all chronologers”; Samuel 1972, 45, n. 4: «That Meton’s cycle began on 27 June 432 is now generally accepted».

другой проблемы, связанной с общепринятой датировкой наблюдения Метона. Проблема эта такова.

Метон работал в Афинах. Другой афинянин, Платон, считал, что новому году подобает начинаться в месяце после летнего солнцеворота (Plat. Leg. VI, 767 с). Разнообразные – правда, косвенные – свидетельства дали ученым основания полагать, что представление Платона разделяли и его сограждане V в. до н. э. Еще и поэтому фиксация Метоном дня солнцеворота и его 19-летний цикл выглядят частями единого целого. Далее, знакомый афинянам календарь был лунно-солнечным. Год определялся в соответствии с видимым движением солнца, но месяцы были не условными частями такого года, а соотносились с лунными фазами. Началом месяца считалось первое появление лунного серпа;³ оно в среднем наблюдается спустя полтора дня после новолуния (Ginzel 1906, 93). При таком положении дел было бы естественно ожидать, что создатель знаменитого календарного цикла, призванного объединить счет времени по солнцу и по луне, **попытался бы совместить начало года с началом месяца**. Между тем Метон, как считается, зафиксировал солнцестояние 27 июня 432 г. до н. э., которое на деле наступило днем позже. При этом ближайшее новолуние было 16 июня 432 г. до н. э. Такое положение дел озадачило еще Скалигера. Он предложил решение, за которым в том или ином виде последовали многие другие ученые, будто бы Метонов 19-летний цикл начинался с ближайшего новолуния (или же на день позже – с появлением лунного серпа) после летнего солнцестояния, а именно в 1-й день первого афинского месяца гекатомбеона, то ли 15, то ли 16 июля 432 г.⁴

Ни Скалигер, чей труд вышел в 1583 г., ни ученые XIX в. не могли знать о надписи, найденной при раскопках Милета в 1902 г. В обрывке парапегмы конца II в. до н. э. упоминается «летнее солнцестояние при архонте Апсевде, 13 скирофориона, или же 21 фаменота египтян» (Samuel 1972, 44). Вспомним: первую из этих дат Диодор приводит как начало Метонова цикла, вторую – Птолемей как день, ранним утром которого Метон наблюдал летнее солнцестояние: надпись подтвердила тождество дат наблюдения солнцестояния и начала цикла, сделав невозможной линию интерпретации, восходящую к Скалигеру.

Гинцель, выдающийся знаток исчисления времени у древних народов, милетскую парапегму уже учитывает, но тем не менее держится взгляда, распространенного среди немецких ученых XIX в., согласно которому дата

³ Авл Гелий (NA III, 2, 4) цитирует ученейшего Варрона, согласно которому афиняне считают днем интервал между двумя заходами солнца; Samuel 1972, 57.

⁴ См. Ginzel 1911, 392.

Диодора, 13 скирофориона, указывает лишь на отправной пункт парапегмы (календаря), но не цикла (Ginzel 1911, 391–398; 423–424). Но почему два календаря – годовой и девятнадцатилетний, разработанные одним и тем же человеком, должны иметь разные отправные точки? Где свидетельство о том, что Метонов цикл начинался в гекатомбеоне?

Словом, все, что связано с датой летнего солнцестояния, наблюдавшегося Метоном, – столь хорошо засвидетельствованной и почти единодушно признанной, – при ближайшем рассмотрении порождает недоумения.

Скептик, пожалуй, скажет, что вопрос неразрешим, коль скоро четырех с лишним столетий (со времен Скалигера) оказалось недостаточно. Мы, однако, беремся предложить решение, которое, во-первых, все ставит на свои места, а во-вторых, не требует ни малейшего вмешательства в ключевые свидетельства. Наперед подчеркнем: ученые оказались дезориентированы очень старой ошибкой, которую увековечил Птолемей. Суть нашего предложения сводится к тому, что солнцестояние, наблюдавшееся Метоном пришлось не на последний месяц архонства Апсевда, а на начальную его часть, так что солнцестояние было зафиксировано Метоном 28 июня 433 г. до н. э. – когда оно в действительности и было.

2

Итак, нам следует обратиться к вопросу, в котором, по-видимому, и заключается корень всех недоразумений – сроки архонства Апсевда. Вопрос этот обычно решается на основании общего представления о том, когда архонт-эпоним вступал в должность. «Совет, видимо, приступал к своим обязанностям совместно с архонтом 1 гекатомбеона», пишет Э. Бикерман (Бикерман 1975, 30), но никаких свидетельств, показывающих, что архонт вступал в должность именно в этот день не приводит. Год, именуемый по архонту, начинается 1 гекатомбеона и для А. Сэмуэла (Samuel 1972, 64), но и он обходится без свидетельств. Более ранний и более обстоятельный К. Ф. Гинцель к столь решительным формулировкам не прибегает, но, по существу, держится той же точки зрения. Он приводит три довода (Ginzel 1911, 347–349), которые считает вполне достаточными для того, чтобы показать, что гекатомбеон был начальным месяцем афинского календаря «по меньшей мере на протяжении всего V века».

Первые два из этих доводов относятся к году Совета. Напомним читателю, что этот год делился не на двенадцать, а на десять частей – в соответствии с десятью аттическими филами, которые там по очереди председательствовали. В первом случае Гинцель следует рассуждениям Августа Бёка (Voesskh 1855, 64–73). Из них можно извлечь некоторую вероятность того, что в 490 г. год Совета начинался в гекатомбеоне. Второй довод основывается на

надписи, относящейся к 446 или 445 г., текст которой вероятным, но не безусловным образом подразумевает начало года Совета в гекатомбеоне. Изобретательные построения Бека и Гинцеля трудно примирить со свидетельством Аристотеля: в 411 г. «избранному бобами Совету полагалось приступить к исполнению обязанностей 14 скирофориона» (Aristot. Ath. Pol. 32, 1; см. также Dinsmoor 1931, 323–324). И даже при самом благожелательном отношении к доводам Гинцеля остается доказать, что начало года Совета совпадало с началом года архонта. Между тем благодаря изучению аттических надписей доказано другое: во второй половине V в., вплоть до 407 г. (или около этого времени) начало и конец года Совета, с одной стороны, и года архонта, с другой стороны, регулярно расходились между собой, тогда как около указанного времени была произведена реформа, в результате которой начало и конец обоих календарных циклов стали совпадать (Keil 1894; Meritt 1964, 201; Dunn 1999, 369).

Тем не менее, у Платона, как уже упоминалось, мы находим представление о начале нового года с солнцеворота. У Аристотеля обнаруживается ассоциация между солнцеворотом и гекатомбеоном (Hist. Anim. 543b6–13; cf. Theophr. Caus. pl. IV, 11, 4–5). Принятый в эллинистической хронографии перевод летоисчисления по афинским архонтам в летоисчисление по олимпиадам подразумевает, что год архонта начинался очень близко ко времени олимпийских игр. Это подходит именно гекатомбеону, приблизительно соответствующему нашему июлю. Таким образом, действительно вырисовывается правдоподобная картина: год архонта начинается с гекатомбеона и солнцеворота. Но когда оформилась эта схема?

Выясняется, что ее следует все-таки отнести к V в. В одной из речей Антифонта описывается ситуация, понимание которой однозначно: последние два месяца архонта, завершающего свой срок, – это таргелион и скирофорион, а новый архонт вступает в должность 1 гекатомбеона (Antiph. VI, 42–44).⁵ Б. Д. Меритт на основании тонких соображений отнес эту речь к 419/418 г. (Meritt 1961, 210–212), и эта датировка нашла широкое признание.⁶

Итак, примем в качестве хорошо обоснованной гипотезы, что в 419 г. архонт вступал в должность в гекатомбеоне; ввиду приведенных свидетельств и данных, относящихся к следующему столетию, примем и то, что это было выражением заведенного порядка, а не особенностью данного года. Однако ни прямые, ни косвенные данные относительно начала года архонта в гекатомбеоне не распространяются на 430-годы. И уж точно нет никаких свиде-

⁵ Об этом уместно напомнил Hannah 2005, 72.

⁶ Dover 1950, 44, n. 1 (там же отмечается, что к тому же результату своим путем пришел В. Али); Antiphon and Andocides 1998, 87 f., n. 40 (без ссылки на Меритта).

тельств для этого времени, что год архонта непременно начинался после летнего солнцестояния. Между тем мы покажем, что вступление Апсева в должность *ранее* летнего солнцестояния является не абстрактной возможностью, а *закономерным выводом* из показаний самого надежного свидетеля. Подобными словами мы характеризуем, разумеется, Фукидида.

3

Напомним, что хронологическая система истории Пелопоннеской войны использует деление каждого года на две половины – лето и зиму. А теперь обратимся к подчеркнуто детализированным данным, приведенным в начале II книги. Согласно Фукидиду, война началась с нападения фиванцев на союзную с Афинами Платею. Это произошло, пишет он, на пятнадцатом году после заключения афинянами и спартанцами тридцатилетнего мира, «в сорок восьмой год жречества Хрисиды в Аргосе, когда эфором в Спарте был Энесий, а архонту Пифодору в Афинах оставалось до окончания срока еще два месяца, на шестом месяце после сражения при Потидее, в начале весны» (II, 2, 1: ἐπὶ Χρυσίδος ἐν Ἀργεῖ τότε πενήτηντα δύοιν δέοντα ἔτη ἱερωμένης καὶ Αἰνησίτου ἐφόρου ἐν Σπάρτῃ καὶ Πυθοδώρου ἔτι δύο μῆνας ἄρχοντος Ἀθηναίοις, μετὰ τὴν ἐν Ποτειδαίᾳ μάχην μηνὶ ἕκτῳ καὶ ἅμα ἡρι ἀρχομένῳ). Чуть дальше в тексте появляется дополнительное указание относительно времени нападения на Платею: в связи с затруднительным положением фиванцев, оказавшихся в незнакомом им городе в ночном мраке, отмечается, что «месяц был на исходе» (II, 4, 2: τελευτῶντος τοῦ μηνός). А еще дальше говорится, что вторжение пелопоннесцев в Аттику последовало приблизительно на восьмидесятый день после платейских событий, и произошло это «в разгар лета, в пору созревания хлеба» (II, 19, 1: θέρους καὶ τοῦ σίτου ἀκμάζοντος).

Итак, Пифодору оставалось два месяца быть в должности (1) «в начале весны», (2) в последний (или около того) день лунного месяца, (3) приблизительно за восемьдесят дней до поры, когда лето в разгаре и созрел хлеб. Остается выяснить, когда же ему надлежало сложить с себя полномочия.

Вопрос обсуждался множество раз, но убедительного для всех решения не было найдено. Уже само указание на то, что война разразилась «в начале весны» является неожиданным, поскольку буквально чуть выше наш автор заявляет, что будет излагать события последовательно по летам и зимам (II, 1). Весна, казалось бы, принадлежит скорее лету, нежели зиме, но как в точности он разграничивает времена года, Фукидид нигде не разъясняет. К этим тонким материям мы вернемся в свое время. Сейчас достаточно сказать следующее: поскольку в тексте фигурирует начало весны, безлунную ночь на исходе месяца, которую фиванцы выбрали для неожиданного нападения на Платею, ученые резонно связывают с новолунием либо 8 марта,

либо 7 апреля 431 г. до н. э.⁷ Если так, то вторжение в Аттику, последовавшее приблизительно восемьдесят дней спустя, произошло (при инклюзивном счете) около 26 мая или же 25 июня. Коль скоро тогда «лето было в разгаре» (θέρους ἀκμάζοντος), то выбор в пользу времени около 25 июня кажется простым и бесспорным, и соответственно становится столь же несомненным, что нападение на Платею произошло в апреле, а не марте. Между тем до недавнего времени безусловно господствовало противоположное мнение, поддержанное такими учеными, как Виламовиц и Эдуард Мейер, а также автором классического комментария к Фукидиду, Арнольдом Гоммом. Около полувека назад были, правда, высказаны новые доводы в пользу апреля, и они не остались незамеченными, однако сторонники этой – как будет показано, правильной – точки зрения не сознавали всей трудности вопроса, и его необходимо рассмотреть здесь заново.

Итак, никто не станет оспаривать, что выражение θέρους ἀκμάζοντος идеально подходит к поре, когда солнце стоит выше всего над головой и приходят по-настоящему жаркие дни. Эта пора начинается около летнего солнцестояния. В 431 г. оно приходилось на 28 июня. Употребление этого выражения Ксенофонтом показывает, что оно может использоваться для обозначения весьма растяжимой поры, а не считанных дней, но из его же фразы ясно, что имеется в виду наиболее жаркое время. А именно Ксенофонт говорит, что семь зимних месяцев Кир проводил в Вавилоне, три весенних – в Сузах, а два месяца, когда лето в разгаре, – в Экбатанах (Хен. Суг. VIII, 6, 22). Явная ассоциация между кульминацией определенного времени года и солнцестоянием присутствует у Плутарха (Plut. Pelop. XXIV, 1): «зима была в разгаре, около времени солнцеворота» (χειμῶνος μὲν ἦσαν αἱ περὶ τροπᾶς ἀκμαί). Гимерий (Himer. Or. 48) излагает содержание одного из стихотворений Алкея (Alc. fr. 307); там речь идет о рождении Аполлона, о том, как бог отправился к гиперборейцам и вернулся в Дельфы «в самой середине лета» (τοῦ θέρους τὸ μέσον αὐτό). Что еще может означать «самая середина лета», как не время летнего солнцестояния? К тому же известно, что в Дельфах к летнему солнцестоянию было привязано начало года (Hannah 2005, 77–80). Разумеется, слова «середина» и «кульминация» (ἀκμή) не являются в точности синонимами, но их смысловая близость в рассматриваемых контекстах не вызывает сомнений. Что, с другой стороны, может оправдывать отнесение θέρους ἀκμάζοντος к концу мая? Гомм, пытаясь что-то извлечь из некоторой расплывчатости выражения, совершенно устраняет «кульминацию лета», подменяя ее мотивом продвижения: “the summer being well on its way” (Gomme 1956, II, 70). Гомм, по крайней мере, не

⁷ Для дат новолуний см. Ginzler 1906, Taf. III; Бикерман 1975, 108–159; Goldstine 1973.

отворачивается от проблемы,⁸ тогда как другие защитники той же позиции предпочитают сосредотачиваться на второй части фразы *θέρουσ καὶ τοῦ σίτου ἀκμάζοντος* и рассуждать о времени, подходящем для сбора урожая. В качестве характерного можно выбрать пример Эд. Мейера. В своем (в целом замечательном) рассуждении о происхождении Пелопоннесской войны этот выдающийся историк патетически выражает свое недоумение, как кто-то может не понимать, что война началась в марте, коль скоро в Греции, как он сам убедился, урожай созревает в мае, а в июне он уже собран, ввиду чего слова Фукидида *τοῦ σίτου ἀκμάζοντος* можно отнести только к маю (Meuser 1899, 306, Anm. 2). При этом выражение *θέρουσ ἀκμάζοντος* Эд. Мейер обходит полным молчанием.

Эд. Мейер был не первым и не последним, кто, отстаивая начало войны в марте, ссылаясь на реалии современной греческой жизни. Однако Бузольтом и Томпсоном было показано, что подобная позиция неоправданно категорична, что она игнорирует климатические флуктуации и едва ли совместима со словами Феофраста, для которого, с одной стороны, нормальное время посева – около захода Плеяд (первая декада ноября), и который, с другой стороны, отмечает, что в Греции ячмень созревает на седьмом, в большинстве мест – даже на восьмом месяце, а пшеница – еще позже (Theophr. Hist. pl. VIII, 1, 2; 2, 7); восьмым месяцем здесь оказывается июнь.⁹ Жюльет дю Булэ, изучавшая около полувека назад быт небольшой горной деревушки на Евбее, сообщает, что сбор урожая ячменя здесь приходился на вторую половину июня, а пшеницы – на июль (Boulay 1974, 275 – 276). Вместе с тем из рассказа Фукидида о снаряжении сицилийской экспедиции (VI, 30, 1) следует, что, если не у самих афинян, то у их союзников была возможность приготовить хлебный транспорт к «середине лета» (*θέρουσ μεσοῦντος ἤδη*); причем дело происходило на исходе архонства Аримнеста (Isae. VI, 14), чьи полномочия завершались, вероятно, 7 июля, но возможно – и 5 августа. Словом, довод, построенный на времени созревания урожая, оказывается обоюдоострым, тогда как довод относительно времени, «когда лето в разгаре», остается не опровергнутым – чтобы не сказать «неопровержимым». Следовательно, вторжение пелопоннесского войска в Аттику произошло в 20-х

⁸ Автор более нового фундаментального комментария к Фукидиду, Саймон Хорнблauer, проблему не обсуждает, но чувствует. Он пытается обойти ее посредством необоснованного перевода слов *θέρουσ καὶ τοῦ σίτου ἀκμάζοντος*: “it was summer and the corn was in full ear” (Hornblower 1991, 272), при котором *θέρουσ*, оторванное от *ἀκμάζοντος*, синтаксически повисает в воздухе.

⁹ Busolt 1967, 910, Anm. 2; Thompson 1968; еще Август Моммзен заявлял, что в Греции «месяцем урожая» называют не май, а июнь (Mommsen 1883, 367).

числах июня, а нападение фиванцев на Платею – незадолго до новолуния 7 апреля, а точнее, почти наверняка, поздним вечером 6 апреля.¹⁰

Коль скоро попытка фиванцев захватить Платею приходится на указанное время, а Пифодору оставалось быть в должности два месяца, его срок подходил к концу 4 июня, почти за месяц до солнцестояния (28 июня). С учетом выраженного у Платона принципа начинать новый год после солнцестояния и ассоциации у Аристотеля между летним солнцестоянием и гекатомбеоном трудно объявить 5 июня первым днем гекатомбеона. В связи с данными, полученными при изучении аттических надписей, возникает дополнительная трудность. Б. Д. Меритт пришел к выводу, что год архонта Апсевда, предшественника Пифодора, имел дополнительный, тринадцатый месяц (Merritt, 1961, 217); такого рода интеркаляции являются необходимой чертой лунно-солнечного календаря, поскольку, округляя, в первом, состоящем из двенадцати месяцев, 354 дня, а во втором их 365. Если год Пифодора завершался 4 июня 431 г., то начинался он, при годе в 12 месяцев, 16 июня 432 г.¹¹ Если Меритт прав и предшественник Пифодора Апсевд был в должности 13 месяцев, то год этого архонта начался 28 мая 433 г., за 31 день до

¹⁰ Основания для уточнения выражения «месяц был на исходе» таковы. Нападение было в начале ночи (περὶ πρῶτον ἕλθον – II, 2). Платейцы позднее обвиняли фиванцев в том, что их вероломные действия пришили к тому же на «священное время месяца» (III, 56, 2; 65, 1). В Греции, едва ли не повсеместно, священным был первый день месяца (Mikalson 1975, 14). Гомм это сознает, но его смущает как то, что в своем рассказе о нападении Фукидид не упоминает о празднике, так и то, что он не датирует нападение новолунием (Gomme 1956, II, 340–341). Здесь возможно следующее решение. Греки типичным образом считали началом суток вечер, а не утро (заход, а не восход солнца). В таком случае для платейцев день, начавшийся вечером 6 апреля, продолжался по вечер 7 апреля. Поскольку часть этого дня принадлежала новому месяцу (конъюнкция прилась на предполуденное время), платейцы могли рассматривать эту часть дня (а соответственно и весь день) как священное, праздничное время, так что выходило, что фиванцы совершили нападение в начале священного дня. Разумеется, предложенное объяснение предполагает умение, а также желание достаточно точно рассчитывать время конъюнкций. Для Афин деятельность Метона документирует это; Платея же по отношению к Афинам находилась и в ближайшем соседстве, и в теснейшей зависимости.

¹¹ Здесь и далее за начало аттического месяца принимается день новолуния, а не первого появления лунного серпа. К приводимым датам, особенно к тем, что относятся ко времени до 425 г., возможно, имеет смысл прибавлять день или два. В любом случае не имеется в виду то, что рассчитанные даты обязательно соответствуют с точностью до дня реальной практики афинского календаря.

солнцестояния (28 июня). Это слишком рано для гамелиона, и это значит, что Апсевд вступил в должность в предыдущем месяце, скирофорионе.

Но не будем ставить наш вывод в зависимость от аргументов Меритта. Поскольку интеркаляция производилась в среднем раз в три года, в любом случае вероятно, что либо год Пифодора, либо год Апсевда имел вставной месяц; таким путем мы приходим к тому же результату, что Апсевд вступил в должность 28 мая или на день-другой позже. Допустим, однако, что оба указанных года состояли из двенадцати месяцев. Тогда Апсевд вступил в должность либо 26 июня – если принимать за начало месяца день конъюнкции, либо 27/28 июня 433 г. – если принимать за начало месяца день первого появления на небе лунного серпа. Что касается второго варианта, то нелегко, чтобы в таком упорядоченном и сложном государстве, как Афины второй половины V в., день вступления в должность архонта зависел от ненадежных обстоятельств, связанных с реальным наблюдением, а не рассчитывался и был известен наперед. Если не изобретать искусственным образом каких-либо особых обстоятельств, Апсевд вступил в должность вечером 27 июня (если в Афинах в это время день действительно начинался с захода солнца) или же утром 28 июня 433 г. В точности в день летнего солнцестояния. И именно это солнцестояние при архонте Апсевде наблюдал Метон.

Казалось бы, дальше не о чем спорить. Однако догма, согласно которой год архонта начинался в гекатомбеоне и после летнего солнцестояния, заставила многих ученых, в частности издателей и переводчиков Фукидида, принять исправление рукописного текста, предложенное в 1836 г. К. В. Крюгером, и считать сроком, остававшемся Пифодору, не «два», а «четыре» месяца. Так, читатель русского Фукидида – будь то в переводе Ф. Мищенко под редакцией С. И. Жебелева или же в переводе Г. А. Стратановского – даже не догадается о том, что имеет дело с «исправленным» текстом.¹² На первый взгляд, идея Крюгера остроумна: переписчик принял δ' («четыре») за $\delta\upsilon\omicron$ («два»). Но если вдуматься, нам предлагают удивительную историю. Ведь Фукидид писал числительные либо словами, либо использовал принятые в Аттике знаки, среди которых ничего похожего на δ' для обозначения «четырёх» не было.¹³ Таким образом, мы должны поверить, что сначала один переписчик труда Фукидида решил при передаче числительных заменить слова на условные значки, а затем другой переписчик решил вернуться к

¹² При этом в приложенной к переводу хронологической таблице С. И. Жебелев, следуя Георгу Бузольту, в качестве даты нападения на Платею указывает начало апреля.

¹³ На это, возражая против конъектуры Крюгера, справедливо указал уже Mommsen 1883, 368 sq.

обозначению числительных словами и при этом допустил ошибку. Сомнительность этой конструкции произвела на именитых ученых не большее впечатление, чем «лето в разгаре», приходящееся на май: ведь главное – чтобы архонт вступал в должность после солнцеворота в гекатомбеоне.

Поскольку гекатомбеон, месяц, нормальным образом наступающий после летнего солнцестояния, соответствует, более или менее, июлю, то чтение, предложенное Крюгером – «четыре месяца», делало нападение на Платею в начале апреля неправдоподобным. Правда, Георг Бузольт пошел по этому пути. Может показаться, что такое решение не выходит за рамки возможного – оно всего лишь требует, чтобы служба Пифодора завершалась 2 августа 431 г., но когда в таком случае его год начался? Если верно, что год предшественника Пифодора содержал вставной месяц, то его год должен был быть обычным и начинаться 14 августа 432 г. Поздновато! Но допустим, год архонства Пифодора также имел вставной, тринадцатый месяц, а значит начался 15 июля 432 г. Тогда выходит, что год Апсевда начался 26 июня 433 г. Интересным для нас следствием гипотезы Бузольта является то, что на долгое архонство Апсевда приходится два летних солнцестояния – в 433 и 432 гг. В принципе уже это позволяет предполагать, что наблюдение Метона нужно отнести к началу срока Апсевда. Но это означало бы строить доказательство на сомнительном исправлении рукописного чтения и дополнительных натяжках. В выборе такого пути, скоро убедимся мы, нет никакой необходимости.

Абсолютное большинство ученых, принявших конъектуру Крюгера, постулировало нападение на Платею в начале марта. Но мы уже видели, что подобное решение несовместимо с «разгаром лета» спустя восемьдесят дней и что оно плохо согласуется со словами Феофраста о сроках созревания зерновых. И это далеко не конец списка.

Нападение на Платею 7 марта несовместимо со словами Фукидида об общей продолжительности Пелопоннесской войны. Он утверждает, что война длилась двадцать семь лет, плюс незначительное количество дней (Thuc. V, 26, 1; 3). Между тем Плутарх сообщает, что капитуляция Афин состоялась 16-го мунихиона (Plut. Lys. 15.1). Но если нападение на Платею состоялось «на исходе месяца» и при этом – 7 марта, а год Пифодора начался в гекатомбеоне 15 июля 432 г., то месяц «на исходе» должен быть антестерионом (восьмым по счету, если считать гекатомбеон первым), тогда как между антестерионом и мунихионом оказывается еще целый месяц элафеболион. Какие бы (в разумных пределах) ни постулировать иррегулярности аттического календаря, превратить полтора месяца в «незначительное количество

дней» едва ли удастся.¹⁴ При выборе же в пользу 6 апреля все становится на место.

По словам Фукидид, нападение на Платею состоялось «в начале весны». При датировке события 7-м марта выходит, что «весна» началась, по меньшей мере, за девятнадцать дней до весеннего равноденствия (26 марта). Впрочем, тут нам придется надолго задержаться на «безнадежном» вопросе о том, что означает «весна» у Фукидида и как это понятие соотносится с его «летом». Это необходимо, чтобы наши доводы выглядели в полной мере обоснованными.

4

Ученые сетуют: настаивая на том, что избранная им схема хронологического описания войны – по годам, разделенным на лето и зиму, – является наиболее подходящей, Фукидид не дает определения ключевым понятиям. По-видимому, ему казалось, что категории «лето» и «зима» будут столь же понятны читателю, как и «год». Для его современников так, вероятно, и было, но для нас, читающих труд, написанный «на все века» (I, 22), точное значение этих слов не оказывается очевидным, и остается утешаться тем, что у нас не много вариантов для выбора. Если рассматривать природные маркеры, то делить год на две половинки могут солнцестояния, равноденствия, а также восход и заход Плеяд. Однако в тексте Фукидида имеется фраза (IV, 52, 1), которая исключает все три варианта! А именно: «В самом начале следующего лета, в день новолуния, солнце частично затмилось, и в первой декаде того же месяца произошло землетрясение» (τοῦ δ' ἐπιγιγνομένου θέρου εὐθὺς τοῦ τε ἡλίου ἐκλίπες τι ἐγένετο περὶ νουμηνίαν καὶ τοῦ αὐτοῦ μηνὸς ἰσταμένου ἔσεισεν).

Солнечное затмение, о котором идет речь, произошло утром 21 марта 424 г. до н. э. (Ginzel 1899, 178). Если лето началось 21 марта, его начало никак не связано с солнцестоянием. Опять-таки восход Плеяд приходился на последнюю декаду мая, а не марта (Ginzel 1911, 520). Но и до весеннего равноденствия было около четырех с половиной суток, тогда как Фукидидово εὐθὺς предполагает точную, а не приблизительную формулировку. И если «лето» для него начинается с равноденствия, что мешало ему в обсуждаемой фразе написать «в самом конце зимы», а не «в самом начале следующего лета»?

Каким же еще образом год Фукидида делится на две половины? Обратим внимание на то, что в приведенной фразе «самое начало лета» совпадает с новолунием, а соответственно – началом месяца. Причем месяц не называется – читателю, предполагает Фукидид, это должно быть очевидно. Это и

¹⁴ Эндриус (Gomme, Andrewes, Dover K. J. 1970, 12) отчетливо видит это, но тем не менее не отказывается от даты 6–7 марта!

дает ключ к разгадке. Похоже, что в Аттике существовало словоупотребление, в соответствии с которым «лето» и «зима» определялись так же, как в России все времена года. Весна у нас – это март, апрель и май; лето – июнь, июль, август и т. д. У афинян было двенадцать имен для двенадцати месяцев. Предположим, что шесть из них составляли «лето» (мунихион, таргелион, скирофорирон, гекатомбеон, метагитнион, боэдромион), а шесть других – «зиму» (пианепсион, мемактерион, посидеон, гамелион, антестерион, элафеболион). Тогда можно перестать удивляться, почему Фукидид не разъяснил свои термины и свою систему: они были элементарны и очевидны. Конечно, когда афиняне прибегали к интеркаляциям, в году оказывалось тринадцать месяцев. Сколько месяцев в таких случаях приходилось на «лето» и сколько на «зиму», современникам было понятно. Впрочем, мы скоро увидим: когда в году было тринадцать месяцев, последний из зимних месяцев, элафеболион, считался летним. В данный момент важно подчеркнуть, что в таком, как аттический, солнечно-лунном календаре у месяцев нет строго фиксированной позиции в рамках года (только – строгая очередность). Таким образом, элафеболион – последний в предложенном понимании «зимний» месяц – порой мог завершаться до весеннего равноденствия, а порой – после. Между тем легко представимо, что в умах Фукидида и его современников наряду с восприятием «зимы» и «лета» в категориях соответствующего набора месяцев существовало еще и понимание «весны» как особого времени года, которое следовало за зимой. В Гиппократовом корпусе (Diaet. III, 1) и перипатетических «Проблемах» (XX, 6) пределом зимы (и тем самым началом весны) выступает весеннее равноденствие. И если начало «весны» соотносилось с весенним равноденствием, тогда как «зима», определяемая по набору зимних месяцев, завершалась то раньше, то позже весеннего равноденствия, то в результате «весна» оказывалась принадлежащей в один год к «зиме», а в иной – к «лету».

Это мы и находим в тексте Фукидида. Так, в одних случаях весна наступает в начале лета (IV, 116, 3–117, 1; V, 40, 1; VI, 8, 1; VI, 94, 1; VII, 18, 4–19, 1; VIII, 7, 1; VIII, 61, 1), в других – на исходе зимы (II, 103; III, 116; V, 19, 1–20, 1). Имеются случаи (IV, 135; V, 17, 2; V, 39, 3; V, 56, 1), когда дело происходит зимой, «на пороге весны» (πρὸς τὸ ἔαρ); во всех этих случаях за подобными словами следует, на коротком или чуть большем интервале, стандартное выражение: «закончилась зима и такой-то год войны», так что и здесь начало весны следует причислить к зиме. Яснее понять ситуацию помогает текст, относящийся к окончанию шестого и началу седьмого года войны (III, 116 – IV, 1, 1). Здесь сказано, что в начале весны поток лавы вытек из Этны; далее коротко говорится о завершении зимы и шестого года войны, и непосредственно вслед

за этим Фукидид говорит о начале следующего лета. Таким образом, начало весны пришлось на конец «зимы», но весна, конечно же, продолжалась (своей основной частью) «летом».¹⁵

Может показаться, что наше решение наталкивается на серьезное препятствие: элафеболион у Фукидида *expressis verbis* однажды принадлежит зиме и однажды – лету. Так, говоря о заключении мира по окончании первых десяти лет войны (V, 19, 1–20, 1), историк приводит текст официального договора, где, в частности, говорится: «Договор вступает в силу при эфоре Плистоле на четвертый день от конца месяца артемисия, а в Афинах – при архонте Алкее на шестой день от конца месяца элафеболиона» (ἄρχει δὲ τῶν σπονδῶν <ἐν μὲν Λακεδαιμόνι> ἔφορος Πλειστόλας Ἀρτεμισίου μηνὸς τετάρτη φθίνοντος, ἐν δὲ Ἀθήναις ἄρχων Ἀλκαῖος Ἐλαφηβολιώνος μηνὸς ἕκτη φθίνοντος.). Далее Фукидид замечает: «Этот договор состоялся на исходе зимы весной, тотчас после городских Дионисий» (αὐταὶ αἱ σπονδαὶ ἐγένοντο τελευτῶντος τοῦ χειμῶνος ἅμα ἡρι, ἐκ Διονυσίων εὐθὺς τῶν ἀστικῶν). Заключению мира предшествовало двумя годами раньше перемирие; оно было тоже заключено в элафеболионе (IV, 118, 13), однако же это произошло «в начале весны следующего лета» (IV, 117, 1) и притом 14 элафеболиона (IV, 118, 13). Таким образом, элафеболион, который мы объявили «зимним» месяцем, в данном случае оказался «летним». Однако бросается в глаза, что в 423 г., элафеболиону соответствует спартанский месяц герастий (V, 119, 1), тогда как в 421 г. – артемисий. Можно предположить, что 424/3 г. по афинскому календарю имел вставной месяц, и мы уже предварили наше заключение, что в таком случае Фукидид должен был отнести элафеболион к лету.

Начнем с общих соображений. Эпиграфические данные (правда, весьма ограниченные), показывают, что вставлявшиеся месяцы неизменно предшествовали элафеболиону (Pritchett 1968), в результате чего он становился не девятым, а десятым месяцем года, а в своем соотношении с солнечным циклом оказывался большей или меньшей частью после весеннего равноденствия, как бы оттесненным к лету. А теперь попытаемся восстановить, как чередовались в Афинах годы с 12 и 13 месяцами в период от 427/6 по 421/0. Оказывается, что убедительный результат здесь вполне достигим, если строго следовать наличным свидетельствам, не отбрасывая и не перетолковывая их (чем грешили наши предшественники).

Собственно, имеется два хорошо известных свидетельства. Аристотель (Met. 343b) сообщает о наблюдении кометы в год архонта Евклея (427/6) в

¹⁵ Читатель может сравнить героические попытки Гомма (Gomme 1956, III, 704) свести на нет все случаи, когда весна у Фукидида привязана к зиме. Гомм, конечно же – сторонник нападения на Платею в начале марта.

месяце гамелионе около зимнего солнцестояния (26 дек.), а в схолиях к «Облакам» Аристофана сообщается, что лунное затмение, которое следует датировать 9 октября 425, было при архонте Стратокле (425/4) в месяце боэдромионе. Если обратиться к таблицам новолуний, то следует, что гамелион Евклея начинался 15 дек. 427. Из упомянутых эпиграфических данных известно, что на протяжении многих веков вставлялся дополнительный посидеон; для интересующей нас эпохи имеется лишь одно эпиграфическое свидетельство о вставном месяце, и это – гекатомбеон. По обычному счету, Гекатомбеон – 1-й месяц, посидеон – 6-й, гамелион – 7-й. Если гекатомбеон в год Евклея было еще 2-м, а не 1-м месяцем, номера других меняются соответственно. Существенно лишь то, что имеющиеся данные не располагают постулировать вставной месяц после гамелиона. Соответственно начало гекатомбеона следующего года по архонту приходится на 10 июня 426, и, чтобы 9 октября 425 пришлось на 3-й по обычному счету месяц боэдромион, необходимо было вставить в промежутке два месяца. Следовательно, один (вероятно, дополнительный посидеон) был вставлен в 426/5 г., в результате чего начало гекатомбеона пришлось на 28 июня (день летнего солнцестояния), а другой – в начале 425/4 (вероятно, дополнительный гекатомбеон). Таким образом, с необходимостью следует, что в 425/4 г. было тринадцать месяцев и при этом вставка была сделана перед боэдромионом. Между боэдромионом (3-м по обычному счету месяцем) и элафеболионом (9-м по обычному счету) полгода. Значит, месяц, в первый день которого, по словам Фукидида, произошло солнечное затмение (21 марта 424), был элафеболионом. Фукидид говорит, что затмение произошло в начале лета. Выходит, что в год, когда элафеболион переместился с 9-й позиции на 10-ю, он для Фукидида – «летний» месяц. После двух лет подряд со вставными месяцами вставлять месяц в 424/3 г., казалось бы, не было оснований, но, возможно, какая-то группа влиятельных лиц была заинтересована в том, чтобы архонт задержался на месяц в своей должности; могли быть другие причины. Вставка означала, что гекатомбеон этого года начался 17 июля 424, а гекатомбеон следующего – 5 августа 423; элафеболион тогда должен был прийти на 9 апреля – 8 мая 423 г. Вышло экстравагантно, и Аристофан в парабазе своих «Облаков», представленных публике на Великих Дионисиях как раз в этом элафеболионе, заставляет Луну жаловаться афинянам на неслыханное искажение календарных порядков, в результате чего боги остаются без положенных приношений и все делается не в свое время, а заодно звучит намек на вину в этом Гипербола – одного из влиятельнейших политиков этих лет (Aristoph. Nub. 615–626). Итак, у нас есть жалоба Аристофана, а также соответствие элафеболиона в 423 и 421 гг. двум разным месяцам спар-

танского календаря. И то, и другое превосходно объясняется допущением, что в 424/3 был вставной месяц. При этом имеются независимые основания полагать, что 422/1 не имел вставного месяца, ибо было надежно установлено, что таковой имел следующий, 421/0 г.¹⁶ В первом случае элафеболион опять попадает в число «летних» месяцев, во втором – в число «зимних». Таким образом, за кажущимся противоречием удается обнаружить правило.

Совершенно иную календарную картину для этих лет представил в своих работах Б. Д. Меритт. На протяжении нескольких десятилетий Меритт настаивал на том, что 425/4, 424/3, 423/2 гг. были обыкновенными и лишь в 422/1 было тринадцать месяцев (Meritt 1961, 218), но затем заявил, что ошибался и что на самом деле на протяжении всех этих четырех лет не было вставных месяцев (Meritt, McGregor 1967). Меритт привел несколько оправданий для своего прежнего заблуждения и, в частности, свою «субъективную» веру в то, что для календаря Афин четыре года подряд без вставного месяца – нечто неправдоподобное (Meritt, McGregor 1967, 87). И действительно: год из двенадцати лунных месяцев отстает от солнечного более, чем на 11 дней, а за четыре года – на полтора месяца! Верить в то, что подобное возможно в государстве, которое финансировало работы, нацеленные на точное определение дня летнего солнцестояния, нет никакой необходимости. Свои категорические утверждения относительно того, что в 424/3 и 423/2 гг. не было интеркаляции, Меритт строит на весьма спорных доводах (Meritt 1961, 209 f.); к тому же ему приходится элиминировать свидетельство схолиев к Аристофану относительно затмения в боэдромионе (например, Meritt 1961, 218, п. 36).¹⁷

Если, напротив, наша реконструкция, относящаяся к 425 – 421 гг. верна, то посмотрим, какая дата следует из нее для Никиева мира, заключенного после десяти лет войны. Мы пришли к выводам, что весной 423 г. элафеболион пришелся на 9 апреля – 8 мая и что следующие два года были без интеркаляций. Отсюда следует, что весной 421 г. элафеболион выпал на 17 марта – 14 апреля. Согласно Фукидиду, мирный договор вступил в действие в 6-й день от конца элафеболиона. При инклюзивном счете это означает 9 апреля. Начало войны мы датировали поздним вечером 6 апреля 431 г. Выходит, что эта часть войны длилась ровно десять лет, если не считать разницу в не-

¹⁶ В год архонта Аристиона в надписях фигурируют два разных секретаря-эпонима Совета – McGregor 1938.

¹⁷ Свое решительное недоверие ко всей системе расчетов Меритта неоднократно высказывал У. К. Притчетт (например, Pritchett 1957, 295) – впрочем, нередко из общих соображений, и не со всеми из них я готов солидаризоваться.

сколько дней. Это в точности то, что говорит Фукидид (αὐτόδεκα ἑτῶν διελθόντων καὶ ἡμερῶν ὀλίγων παρενεγκουσῶν, V, 20, 1). Все сходится!¹⁸

5

Итак, по нашему рассуждению выходит, что «лето» и «зима» были подвижны относительно «весны», тогда как начало «весны» было фиксированным. Это фиксированное начало мы связываем с весенним равноденствием. Но если весна 431 г. начиналась одновременно с равноденствием, 26 марта, то нападение на Платею «в начале весны» не могло быть 6–7 марта, как хотят те ученые, что принимают конъектуру Крюгера.

Однако Притчетт и Ван-дер-Варден полагают, что «зима» Фукидида начинается с утреннего захода Плеяд, а заканчивается с вечерним восходом Арктура и тогда же начинается его «весна», а именно 6 марта в соответствии с расчетами Евктемона. Идею, что «весна» Фукидида начинается с равноденствия, они отвергают на двух основаниях. Во-первых, потому, что «весна», считают они, начинается в II, 2 в первой декаде марта. При этом Притчетт и Ван-дер-Варден не учитывают, что такое понимание текста зиждется не на рукописной традиции, а на конъектуре Крюгера. Во-вторых, потому, что в IV, 52 лето начинается в день солнечного затмения, которое было 21 марта, а значит – за несколько дней до равноденствия (Pritchett, Van der Waerden 1961, 47–51). Но это второе возражение имело бы силу лишь в том случае, если бы у Фукидида весна и лето неизменно начинались одновременно, но было показано, что это не так. Удивительно, как Притчетт и Ван-дер-Варден не видят, что в их системе рассуждений возникает непримиримое противоречие: лето у них начинается 21 марта, а зима заканчивается 6 марта! Но у Фукидида нет ничего, что было бы ни «зимой», ни «летом», так что по рассуждению Притчетта и Ван-дер-Вардена целых две недели выпадают в пустоту. Их тезис, согласно которому зима завершается в системе Фукидида 6 марта, был сопоставлен с данными ближневосточной хронологии. Фукидид относит договор 411 г. между спартанцами и персидским царем Дарием II к зиме двадцатого года войны (VIII, 58–60); договор был заключен «на тринадцатом году царствования Дария» (VIII, 58, 1), и при этом было установлено, что тринадцатый год Дария начинался 29 марта 411 г., а потому договор, заключенный «зимой», не мог быть заключен ранее 29 марта, и это

¹⁸ В свое время Меритт по своим соображениям пришел к той же дате заключения Никиева мира – 9 апреля 421 г. Между тем его адепт Хаббелл, опираясь на систему расчетов Меритта (и, конечно же, принимая конъектуру Крюгера), вполне логичным образом пришел к 2 марта 431 г. как дате нападения на Платею (Hubbell 1929). Вместо нескольких дней в придачу к десяти годам вышел интервал в месяц и неделю с лишним! Хаббелл счел это допустимым.

намного позже вечернего восхода Арктура 6 марта (Meritt 1964a; Parker, Dubberstein 1956, 33). Парадоксален и достигнутый ими результат: на «зиму» Притчетт и Ван-дер-Варден отводят неполных 120 дней (от 8 ноября по 6 марта) – неполную *треть* года. Столь неравное деление целого на две составляющие особенно странно для историка войны – ведь греки вообще редко брались за оружие зимой (в обычном смысле этого слова) и по возможности избегали ведение в это время морских операций, так что на «зиму» заведомо приходилось меньше событий даже при делении года на две равные части. Противоречит оно и словам самого Фукидида (V, 20, 3), который говорит о «зиме» и «лете» как «половинках года» (ἡμισείας ἕκαστέρου τοῦ ἐνιαυτοῦ).

Остается идея Меритта, согласно которой времена года у Фукидида эластичны, в его терминологии нет последовательности и что сложности относительно «весны» разрешаются попросту тем, что «холодная погода в 421 длилась несколько дольше, чем в 431, и, по мнению Фукидида, весна запоздала» (Meritt 1979, 110; Meritt 1962). На это, разумеется, было отвечено, что подобная интерпретация несовместима с притязаниями Фукидида на хронологическую точность (Pritchett 1964, 28; Gomme 1956, III, 705). Прибавим: стоит взять в соображение, что весной 431 г. Фукидид был гражданином Афин, а весной 421 г. – изгнанником.

Итак, обнаружив, что истина не дается в руки, одни, как Гомм, принялись мучительно растягивать значение слов Фукидида; другие, как Притчетт и Ван-дер-Варден, закрыли глаза на явные противоречия и пришли к парадоксальным выводам; третьи, как Меритт, увидев, что никакие объяснения не работают, предложили вспомнить о том, что хорошо погреться на весеннем солнышке. Взамен предлагается следующее: «зима» Фукидида – это шесть зимних месяцев, а «лето» – шесть летних; когда в году тринадцать месяцев, то последний в ряду зимних месяцев, элафеболион, считается летним; «весна» приходит с весенним равноденствием, а «зима» ввиду подвижности положения лунных месяцев внутри солнечного года завершается порой до, порой после наступления «весны».¹⁹

¹⁹ Теперь разрешим и парадокс, с которым читатель Фукидида сталкивается в начале II книги: историк заявляет, что будет описывать события по летам и зимам, а переходя к датировке начала войны (отождествленным с нападением на Платею), пользуется целым рядом характеристик, включая выражение «в начале весны», но, словно забыв о собственном принципе, не говорит, пришлось ли это событие на зиму или же лето. Это объясняется тем, что нападение на Платею произошло «на исходе месяца» (II, 4, 2), а этим месяцем был элафеболион – последний «зимний» месяц. Здравый смысл и языковая интуиция запретили Фукидиду сказать «на ис-

Если наши выводы соответствуют действительности и «весна» начинается у Фукидида с равноденствием, то нападение на Платею «весной» и вместе с тем в начале марта становится невозможным.

6

Допустим, однако, что в обсуждении вопроса о временах года у Фукидида мы прошли мимо каких-то тонкостей – как это до сих пор случалось с нашими предшественниками. Но даже если в эту часть нашего рассуждения вкралась ошибка, все прочие доводы остаются в силе. А между тем они еще не исчерпаны. В пользу рукописного чтения и того, что архонство Пифодора завершилось до вторжения пелопоннесцев в Аттику, было приведено отличное соображение. А именно, Дж. Д. Смарт справедливо оценил значение того обстоятельства, что существовала традиция, согласно которой Пелопоннесская война началась не в архонство Пифодора, а в следующее за ним архонство Евтидема. Именно так, например, начало войны датирует Диодор Сицилийский (Diod. XII, 38, 1). Само наличие двух разных представлений о времени начала Пелопоннесской войны не вызывает недоумения. Фукидид связывал его с нападением фиванцев на платейских союзников афинян, но легко представимо, что другие (например, Гелланик Лесбосский) считали таковым, по-своему логично, первое вторжение пелопоннесцев непосредственно в Аттику. Вторжение произошло 80 дней спустя после нападения фиванцев на Платею, а значит никак не позднее последней декады июня. Если архонт вступал в должность 5 июля 431 г. (в гекатомбеоне), тогда оба события все равно приходились на один и тот же год по афинскому календарю – на архонство Пифодора, и не видно причин для появления в греческой исторической традиции двух альтернативных датировок. Другое дело, если архонт вступал в должность в начале июня (в скирофорионе?). Тогда получалось, что нападение на платейцев произошло в один год, при архонте Пифодоре, а вторжение пелопоннесцев в Аттику – в другой, уже при новом архонте – Евтидеме (Smart 1986, 26–27). При этом Смарт, судя по всему, не догадывался о том, что главная проблема кроется в представлении о начале года архонта после летнего солнцестояния, в гекатомбеоне, но это никак не отменяет ценности его рассуждения.

В сходном духе можно объяснить «несовместимость» (по оценке Гомма) двух реплик в двух разных комедиях Аристофана. В «Ахарнях», поставленных на Ленеях в 425 г., идет «шестой» год войны (v. 266), а во «Всадниках», ровно на год позже – «восьмой» (v. 793). Достоинства и успех «Ахарнян» должны были привлечь всеобщее внимание к молодому поэту;

ходе зимы»: получалось бы, что из-за одного дня к длительности войны прибавлялось целое полугодие!

возможно, один из его новых и внушающих уважение знакомых (им мог быть и Фукидид) объяснил Аристофану, что война, если говорить всерьез, началась не при Евтидеме, а еще при Пифодоре.

К тем же результатам приводит рассмотрение древних споров относительно дня, в который была захвачена Троя. Становящаяся в V в. на ноги греческая историческая наука была не чужда обращению к увлекательным (хотя и сомнительным) сюжетам. Поскольку Троянская война воспринималась и как предмет наиболее любимой поэмы, и как водораздел между двумя эпохами – легендарной и исторической, не удивительно, что были предприняты попытки установить, когда она была (Panchenko 2000). Иные пытливые умы пошли дальше и попытались выяснить день, когда пала Троя. Наиболее подробное резюме взглядов дает Климент Александрийский: «Трою взяли в 18-й год царствования Агамемнона и 1-й год царствования в Афинах Демофонта, сына Тесея, 12 таргелиона, как утверждает Дионисий Аргосский; Агий же и Деркиллид, в третьей книге, говорят, что это произошло в 8-й день от конца месяца панема; Гелланик – 12 таргелиона; некоторые авторы аттической истории – в 8-й день от конца (таргелиона) ... другие – в тот же день скирофориона» (Clem. Strom. I, 104). Плутарх приводит дату – 7-й день от конца таргелиона, «согласно Эфору, Каллисфену, Дамасту и Филарху» (Plut. Camill. XIX, 4). Та же дата значится в Паросской хронике (Jacoby 1904, 146). Интересно сообщение в «Римских древностях» Дионисия Галикарнасского: «Взятие Трои произошло летом, за 17 дней до летнего солнцестояния, в 8-й день от конца таргелиона по афинскому календарю; а до конца года после солнцестояния оставалось еще 20 дней» (Ant. Rom. I, 63, 1).

Среди приведенных дат следует особо выделить две – те, что восходят к авторам второй половины V в. Более старшему, Гелланику, принадлежит 12 таргелиона; Дамасту, однажды названному в источниках «учеником» Гелланика, – 7-й день от конца таргелиона. Колебания между 8-м и 7-днем от конца могут объясняться либо тем, что одними за начало дня принимался восход, а другими – заход солнца (Jacoby 1904, 149), либо иным образом, о чем будет сказано вскоре. Но как объяснить колебания между таргелионом и скирофорионом? Я вижу только одно возможное объяснение. Эпическая традиция гласила, что Трою суждено было взять лишь на десятый год войны. Та же логика, которая породила столь немислимо долгую осаду, диктовала (чтобы подчеркнуть трудность задачи и тяжесть испытаний, выпавших на долю ахейцев) осуществление желанной цели лишь на исходе десятого года. Следовательно – в последнем месяце. Для одних последним месяцем аттического календаря (им пользовались ввиду общегреческого значения Афин) был таргелион, для других скирофорион. Такое объяснение предполагает,

что календарная ситуация менялась, причем менялась именно таким образом, как можно заключить на основании интерпретации текстов Фукидида, альтернативных датировок начала Пелопоннесской войны и внешне противоречивых слов о продолжительности идущей войны у Аристофана: было время, когда последним месяцем был таргелион, а не скирофорион. Подчеркнем, что Гелланик Лесбосский был одним из зачинателей серии сочинений по аттической истории, авторы которых, согласно Клименту, разошлись относительно того, каким месяцем, хотя и тем же самым числом, следует датировать взятие Трои; подчеркнем, что сам Гелланик отнес событие к таргелиону.

Однако предпосылке нашего рассуждения, по которой за месяц взятия Трои греческие историки должны были принять последний месяц года, противоречит версия, представленная у Дионисия Галикарнасского: нам говорят, что взятие Трои произошло за 17 дней до летнего солнцестояния, а до конца года после солнцестояния оставалось еще 20 дней – итого 37, больше месяца. Присутствие конкретных чисел может навести на мысль, что Дионисий отражает тут какую-то подлинную традицию, а не сконструированную интерпретацию. На деле подобное предположение оказывается верным ровно на половину, причем то, что в словах Дионисия восходит к традиции, лишь подтверждает и обогащает нашу точку зрения.

На чем могли зиждется попытки определить день падения Трои? В источниках сохранилось лишь одно указание: «Согласно некоторым историкам, Троя пала в месяце таргелионе, при растущей луне, 12-го,²⁰ однако согласно автору «Малой Илиады», это произошло на 8-й день от конца месяца. Ведь он определяет это, говоря, что Троя была взята, когда «Была полночь, и сияющая луна восходила» (fr. 14 West). Но луна восходит в полночь лишь на 8-й день от конца месяца и ни в какой другой» (Schol. Eur. Нес. 910). Не разъясняя внятнм образом связи, цитирует этот стих из «Малой Илиады» и Климент (в опущенной нами части текста). Дата, предложенная Дамастом, становится, таким образом, понятной: если придавать поэтическим словам «Малой Илиады» астрономический смысл, то из них следует именно то, что мы слышим. Правда, Дамаст обозначил эту дату как 7-й, а не 8-й день от конца таргелиона, но это легко объясняется различной длиной календарных месяцев (Grafton, Swerdlow 1986, 214). Как пишет Гемин, поскольку синодический месяц равен, грубо говоря, 29,5 дням, а два месяца – 59 дням, в гражданских календарях было принято чередовать полные месяцы по 30 дней с неполными месяцами по 29 дней (Gem. Elem. c. 8; Гемин 2011, 205).

²⁰ В рукописях порча в передаче числа; чтение обоснованно исправлено Шварцем.

Дамаст, очевидно, исходил из того, что в таргелионе 29 дней, тогда как некоторые из более поздних авторов отталкивались от отвлеченного представления о месяце как продолжительности времени величиной в 30 дней (поскольку, пользуясь словами того же Гемина, месяц – это время от соединения до соединения или от полнолуния до полнолуния, и то и другое происходит на тридцатый день).

Остается объяснить дату Гелланика – 12 таргелиона. По словам Дионисия Галикарнасского, взятие Трои произошло за 17 дней до летнего солнцестояния. В умах многих греков – по крайней мере, тех, что жили в Афинах или были знакомы с порядками, заведенными в Дельфах, – переход от старого года к новому мог ассоциироваться с летним солнцестоянием; в идеальной схеме последний месяц года завершался накануне солнцестояния. Выше отмечалось, что колебания в датах падения Трои между 8/7 от конца месяца таргелиона и 8/7 от конца месяца скирофориона удастся объяснить лишь тем, что оба месяца, в разное время, занимали позицию последнего в году. Гелланик, выбравший первый из них, хотя и другое число, очевидно, считал последним месяцем таргелион. Последний месяц в ряду двенадцати – четный, и в чередовании полных и неполных месяцев он, судя по всему, должен был быть неполным, в 29 дней.²¹ В таком случае дата, принятая Геллаником, 12 таргелиона, означает, что до конца месяца оставалось 17 дней. А значит, сама величина, фигурирующая у Дионисия – 17 дней подтверждается. Она, заключаем мы, должна была прийти из традиции, точнее – была извлечена из «Малой Илиады» Лесха или же «Разрушения Трои» Арктина Милетского. Это тем более вероятно, что интервал в 17 дней фигурирует у Гомера: 17 дней плывет Одиссей на своем плоту от острова Калипсо и на 18-й добирается до земли феакийцев (Od. V, 278; VII, 267); 17 дней бессмертные боги и смертные люди оплакивают Ахилла и на 18-й предают его тело огню (Od. XXIV, 63–65).²² Но если Дамаст и многие вслед за ним, тем не менее, отвергли дату, предложенную Геллаником, тогда как другие все же следовали ей, естественно заключить, что поэтическое указание относительно взятия Трои за 17 дней до окончания десятого года войны было выражено так, что допускало различные толкования. Пример такого рода находится в «Одиссее». Здесь торжественно заявляется, что Одиссей объявится дома еще до окончания текущего $\lambda\upsilon\chi\acute{\alpha}\beta\alpha\varsigma$ (Od. XIV, 161; XIX, 306): древние и новые комментаторы спорят о том, что имеется в виду – год, месяц или день.

²¹ Мое предположение основывается на том, что у Антифонта первый месяц, гекатомбеон, имеет 30 дней.

²² Это отмечают Grafton, Swerdlow 1986, 215.

Таким образом, благодаря сообщению Дионисия Галикарнасского удается объяснить и то, каким образом Гелланик пришел к своей дате взятия Трои (какое-либо иное объяснение мне не попадалось), и то, почему его датировка не получила общего признания. Заодно подтверждается вывод, что для Гелланика последним месяцем года был таргелион.

Теперь посмотрим, что делает Дамаст, пытающийся (как это свойственно грекам) превзойти своего предшественника. Он делает то же, что и большинство ученых в большинстве случаев. С одной стороны, для решения вопроса он привлекает новые данные – стих из «Малой Илиады», астрономическое толкование которого подводит к выводу, что взятие Трои могло произойти лишь за 7 дней до конца короткого, в 29 дней, месяца, а с другой – адаптирует данные, на которых строился вывод предшественника: да, оставалось 17 дней, но не до конца года, а до летнего солнцезворота, который пришелся уже на следующий за таргелионом месяц. То ли сам Дамаст, то ли кто-то вслед за ним делает, далее, следующий шаг: нам заботливо поясняют, что от солнцестояния до конца следующего за таргелионом месяца, скирофориона, и соответственно всего года оставалось еще 20 дней. Легко заметить, что появление этих 20 дней не требуют привлечения каких-либо дополнительных указаний в эпическом наследии. В месяце, который следует за коротким – как и в месяце вообще, взятом отвлеченно, должно быть 30 дней. Из 17 дней, отделяющих взятие Трои от солнцестояния, 7 дней приходятся на предыдущий месяц; остаются 10 дней; $30 - 10 = 20$ дней. Точное совпадение цифровых параметров показывает, что «дополнительные» данные, – интервал в 20 дней между солнцестоянием и концом года, извлеченные Дионисием из сочинения Дамаста (или его последователя), – являются элементарной конструкцией. Она при этом превосходно подходила к новой афинской практике завершать год в скирофорионе, а не таргелионе. Отметим, что те древние авторы, что относят взятие Трои к скирофориону, недвусмысленно подтверждают общую логику нашего рассуждения – ведь с конца V в. скирофорион был последним месяцем; на нашей стороне и те, кто датировал событие 8-м днем от конца месяца панема, поскольку этот македонский месяц по времени, более или менее, соответствовал аттическому скирофориону.

7

Итак, интерпретация слов Фукидида однозначно приводит к выводу, что срок архонта Пифодора завершился в начале июня 431 г. – вероятно, в конце таргелиона.

Сопоставление датировок взятия Трои, предложенных Геллаником и Дамасом приводит к выводу, что для Гелланика последним месяцем афинского календаря был таргелион.

Сообщение Климента Александрийского о том, что одни аттиотографы датируют падение Трои восьмым днем от конца таргелиона, а другие – восьмым днем от конца скирофориона, ведет к заключению, что для одних аттический год завершался в таргелионе, а для других – в скирофорионе.

Наличие традиции, согласно которой Пелопоннесская война началась не при архонте Пифодоре (как у Фукидида), а при архонте Евтидеме (как у Диодора) объясняется тем (и, разумным образом, только тем), что на момент вторжения пелопоннесцев в Аттику, в 20-х числах июня 431 г., Пифодор уже сложил себя полномочия, а Евтидем успел вступить в должность.

Лишь сходным образом можно объяснить две расходящиеся на год оценки продолжительности идущей войны в комедиях Аристофана.

Таким образом, пять независимых друг от друга линий аргументации приводят к выводу, что в 431 г. архонт эпоним вступил в должность ранее 20-х чисел июня! При этом обе линии аргументации, связанные с древними датировками взятия Трои, приводят к выводу, что завершение года в таргелионе, предполагающее начало нового года *ранее* летнего солнцестояния, не было специфическим событием, относящимся именно к 431 г.

Но как же быть с недвусмысленным выводом из речи Антифонта о начале года архонта в гекатомбеоне? Выход простой – принять, что за годы, отделяющие начало Пелопоннесской войны до речи Антифонта (пусть это будет 419 г.), правило изменилось. И это не *ad hoc* гипотеза, а необходимый вывод. Молчанию источников не приходится удивляться: этому учит нас полное отсутствие сообщений об упомянутой выше календарной реформе, которая произошла ок. 407 г. и о которой стало известно исключительно из интерпретации надписей. Между тем отзвук постулируемой нами календарной реформы можно распознать в словах Фукидида. Применительно к солнечному затмению 3 августа 431 г. новолуние «по луне» и по календарю расходятся (на это указывает употребленное в II, 28 выражение *νοῦμηνίᾳ κατὰ σελήνην*), а применительно к солнечному затмению 21 марта 424 г. они совпадают (в IV, 52, 1 сказано просто *κατὰ νοῦμηνίαν*). За словами Фукидида, похоже, вырисовывается важный принцип: начало месяца не наблюдается (по первому появлению лунного серпа на вечернем небе), а рассчитывается. Но выше мы имели дело с еще одним календарным принципом, который вырисовывается из слов Платона: правильно, чтобы год начинался с солнцестояния. Соединив эти два принципа, можно сделать обоснованное предположение о том, когда состоялась реформа: в 425 г. новолуние и солнцестояние

пришлись на один и тот же день – 28 июня; этот день стал 1 числом гекатомбеона и началом года архонта.

Надо сказать, что в идее привязки нового года к летнему солнцестоянию нет очевидной логики. Сравнительный материал показывает, что это редкость, что намного чаще, например, новый год ассоциируется с зимним солнцестоянием. Действительно, чем хорошо убывание солнечного света в отличие от нарастания? Возникает подозрение, что некогда аттический год был привязан к восходу Плеяд в последней декаде мая. В предполагаемой перемене можно усмотреть логику не метафизическую, а техническую. Ввиду того, что на протяжении нескольких дней до и после солнцестояния полуденная тень, а равным образом и положение восходящего солнца на горизонте меняются ничтожно мало, точное определение солнцестояния не является простой задачей. Но коль скоро эта задача решена, – и она была решена гелиотропом Метона, – то летнее солнцестояние предстает более удобным маркером, чем восход Плеяд. В частности, еще и потому, что первое, в отличие от второго, для всех афинских союзников происходило в один день.

8

Сравним: на одной стороне исправленное чтение, «четыре» месяца, ведущее не к сокращению, а умножению трудностей во имя необоснованной догмы, согласно которой в 430-е годы архонт вступал в должность непременно после летнего солнцестояния в гекатомбеоне; на другой – верность рукописному чтению и свидетельствам, а также ряд независимых доводов в пользу того, что в конце 430-х годов архонта завершался в таргелионе и начинался в скирофорионе и что в любом случае он мог *начинаться до летнего солнцестояния*. Выбор кажется ясным. И правильный выбор позволяет устранить ошибку, в которой наука пребывала более двух тысяч лет.

Я предполагаю, что произошло следующее. Изначальная датировка зафиксированного летнего солнцестояния звучала приблизительно так: при Апсевде, в скирофорионе. Ученый эллинистического времени (не позднее II в., к концу которого относится милетская паралагма) понял это как указание на последний месяц Апсевда – ведь к его времени гекатомбеон уже на протяжении столетий был первым месяцем и к тому же сложилась регулярная практика воспринимать годы по архонтам как соответствующие годам по олимпиадам. За 1 гекатомбеона было принято новолуние 26 июля 433 г. Новолуние 16 июня 432 г. оказалось соответственно 1-м числом скирофориона. Поскольку солнцестояние было 28 июня 432 г., оно стало 13 скирофориона. В точности тот же самый ход мысли мог быть применен и в случае, если в исходной датировке значилось лишь «при Апсевде». На основе экстра-

поляции многовековой календарной практики на эпоху Метона произошла ошибка в год. Именно она оказалась решающей.

Другой эллинистический ученый принял дату 13 скирофориона как установленную и лишь дал ей египетский эквивалент. То ли он слышал, что некогда скирофорион бы первым месяцем, то ли в силу других соображений, он связал вступление в должность Апсевда не с новолунием 26 июля, а с новолунием 26 июня 433 г., заключив, как и мы, что солнцестояние наблюдалось в начале архонства Апсевда. При таком решении 21 фаменота было правильным эквивалентом!²³

Гиппарх, который работал над определением точной величины солнечного года и для которого поэтому представляли большой интерес наблюдения, сделанные за несколько столетий до него, решил разобраться в ситуации. При этом он находился в зависимости от установленных дат. Благодаря Птолемею мы можем почувствовать, что Гиппарха что-то смущало в датировке Метонова солнцестояния: «Следовало бы сравнить данные наблюдений летнего солнцеворота, проведенных Метоном и Евкатемоном, а также проведенных Аристархом с нашими. Однако вследствие того, что наблюдения солнцеворотов не являются достаточно точными и, кроме того, данные упомянутых лиц должны рассматриваться лишь как приблизительные²⁴ (так, по-видимому, думал и Гиппарх), мы опустили их» (Ptol. Synt. III, 1 p. 203 Heiberg; Птолемей 1998, 80). Чуть дальше Птолемей называет данные относительно наблюдения летнего солнцеворота Метоном и Евкатемоном «записанными довольно поверхностно» (p. 206 Heiberg; Птолемей 1998, 81). Возникают два возможных сценария. Гиппарх заключил, что солнцестояние 28 июня 433 г. никак не могло быть 13 числа скирофориона или какого угодно месяца – ведь ближайшее новолуние было в интервале двух дней! Тогда он, несмотря на 21 фаменота, датировал наблюдение Метона более поздним годом. Согласно второму сценарию, Гиппарх все же правильно определил год, а ошибку допустил Птолемей. Основания для этого сценария мы вскоре увидим в связи с Аристархом.

Но какова бы ни была природа ошибки, все указывает на то, что наблюдение Метона на деле относится к началу, а не к концу архонства Апсевда – к июню 433, а не 432 г.

²³ Ginzl 1911, 394: «Так как 1-е месяца тота 433 г до н. э. (подвижного египетского года) = 9-е декабря и от 1-го тота до 21-го фаменота прошло двести дней, то эквивалентом даты солнцеворота 21 фаменота выступает 27 июня 432 г.». Однако, если 1-е тота в 433 г. приходилось на 9-е декабря, то 1-е тота 434 г. – на 10-е декабря (ibid., 578, Taf.V); соответственно интервал в двести дней дает не 27-е, а 28-е июня.

²⁴ Скорее: недостаточно детализированные (как и во второй цитате).

Наш вывод все ставит на свои места и влечет за собой ряд интересных следствий.

(1) Устраняется странная ошибка в определении солнцестояния на целые сутки.

(2) Годовой солнечный цикл, отсчитываемый от летнего солнцестояния, оказывается в изящном соотношении с месячным лунным. Новолуние было вечером 26 июня. В соответствии с влиятельной в Афинах традицией, новый месяц «по Луне» начинался вечером 27 июня, и утро 28-го, когда Метон зафиксировал солнцестояние, было частью этого первого дня. (В дальнейших календарных преобразованиях, научных и практических, солнцестояние постарались совместить с истинным новолунием – конъюнкцией.)

(3) Автоматически исправляется дата летнего солнцестояния, наблюдавшегося Аристархом, ибо Гиппарх (Ptol. Synt. III, 1 p. 206 Heiberg; Птолемей 1998, 81) говорит, что оно отстояло от Метонова солнцестояния на 152 года (т. е. два Каллипповых цикла): эта дата переходит с 27 июня 280 на 27 июня 281 г. В пользу такой датировки свидетельствует и восходящая к Гиппарху формулировка Птолемея: Аристарх наблюдал летнее солнцестояние «в год 50» первого Каллиппова цикла. Такие формулировки нормальным образом подразумевают «50-й год» и соответственно инклюзивный счет. Поскольку Каллиппов цикл начинался в 330 г. (28 июня), то его 50-й год приходится на 281 г. В результате интервал между Аристарховым солнцестоянием и ближайшим к нему новолунием оказывается меньше суток, а не без малого 12 суток. Что такой вариант предпочтительней, следует, в частности, из того, что в цикле, введенным Каллиппом, интервал между солнцестоянием и новолунием составляет ок. 5 часов. Мы можем, таким образом, говорить о последовательной тенденции греческих астрономов строить циклы так, чтобы солнцестояние и новолуние были как можно ближе.

Между тем Птолемей – и, судя по всему, не Гиппарх – дополнительно датирует наблюдение Аристарха «годом 44 от кончины Александра». Тут уже и при инклюзивном счете это наблюдение приходится датировать 280, но никак не 281 г. Соответственно наблюдения солнцестояния Метоном и Евктемоном однозначно приходится на 432 г. Это и есть основание думать, что ошибке дал ход не Гиппарх, а Птолемей. Во всяком случае, именно он ее увековечил.²⁵

²⁵ Альбируни, бывший не только компетентнейшим астрономом, но и выдающимся эрудитом, понял свидетельство Птолемея относительно даты Метонова солнцестояния так же, как и европейские ученые. По его словам, «древнейшее из достоверных наблюдений Солнца, дошедшее до нас через «Альмагест», – это

(4) Удастся придать смысл сообщениям об октаэтериде – «восьмилетии» Евдокса. Этот цикл, призванный совместить счет времени по луне и по солнцу, состоял из 8 «лунных» лет и 99 дней. Наиболее развернутое свидетельство исторического характера приводится Цензорином: «Обычно считается, что октаэтериду ввел в оборот Евдокс, однако существует и мнение, согласно которому ее изобрел Клеострат Тенедосский, а затем другие, по-разному распределяя вставные месяцы, составили свои октаэтериды, как, например, Гарпал, Наутел, Мнесистрат; а среди них и Досифей, чье сочинение называется *Октаэтерида Евдокса*» (DN XVIII). Из слов Цензорина складывается впечатление, что, с одной стороны, «восьмилетие» было известно задолго до Евдокса, но, с другой – считалось, что ему принадлежит какая-то особо заметная роль в истории этого цикла. Первое находит множество подтверждений, второе подкрепляется словами из жизнеописания Евдокса у Диогена Лаэртца: «В Египте, обрив подбородок и брови, он пробыл год и четыре месяца; некоторые утверждают, что там он и написал свое *Восьмилетие*» (D.L. VIII, 87; пер. М. Л. Гаспарова). При моде на восточную мудрость с Египтом не стали бы связывать рядовое достижение Евдокса. Некоторые современные ученые решили, что без Египта здесь в самом деле не обошлось, поскольку Плиний приписывает Евдоксу 4-летний цикл погодных условий, точкой отсчета в котором служит восход Сириуса, причем первый год в цикле високосный (Plin. HN II, 130). Но между этим циклом и интересующем нас «восьмилетием», кроме чисто математического факта, что $4 \times 2 = 8$, нет никакой связи. Да и 2922 дня, которые составили бы такое двойное четырехлетие, совсем не дают, как мы тотчас увидим, подходящую сумму.²⁶

Итак, октаэтериды, известная в греческом мире задолго до Евдокса, принесла ему славу. Такое привлекшее внимание возрождение октаэтериды получает объяснение, если предположить, что она была призвана продолжить и модифицировать использование цикла, введенного Метоном. В системе Метона изначально присутствует разрыв в полтора дня между новолунием и солнцестоянием, она исходит из традиционной, «народной» дефиниции начала месяца – первое появление на небе лунного серпа. Между тем лунный серп может появиться на следующий вечер после новолуния,

наблюдения Метона и Евктемона летнего солнцестояния; они наблюдали его утром в воскресенье двадцать первого дня седьмого месяца коптов в триста шестнадцатом году Набонассара» (Беруни 1976, 31). Поскольку у него, как и в «Альмагесте», эра Набонассара начинается в 747 г. (Беруни 1973, 149; между эрой Набонассара и эрой по смерти Александра 424 года), речь идет о 432 г.

²⁶ Как справедливо отмечает Huxley 1963, 89.

а может – на второй, иногда – даже на третий. Метону, предложившему в 433 г. свой 19-летний цикл, было, однако, достаточно того, что солнцестояние приходилось на первый день месяца по принятому тогда счету дней. Это выглядело технически виртуозным и удобным для счета; получалось, что в его системе и месяц, и год начинались с одного и того же дня. Однако наследникам Метона, столетие спустя, могло казаться недостаточно изящным, что начало года отстоит на полтора дня от истинного новолуния. Цикл Каллиппа, введенный в 330 г., был свободен от этого изъяна. Вот здесь-то и находит свое естественное место октаэтерида Евдокса. Октаэтерида – идеальное средство, чтобы компенсировать разрыв именно в полтора дня. Как разъясняет Гемин, 8 лет по $365\frac{1}{4}$ дня содержат 2922 дня, и столько же дней включают 99 месяцев, если каждый месяц считать равным $29\frac{1}{2}$ дня. Но поскольку на деле в месяце $29\frac{1}{2} + 1/33$ дня, то 99 месяцев дают в сумме $2923\frac{1}{2}$ дня – на полтора дня больше. «И если 8 лунных лет содержат $2923\frac{1}{2}$ дня, то тогда за каждое лунное восьмилетие мы запаздываем на полтора дня» (Elem., с. 8; Гемин 2011, 208).

Коль скоро Каллиппов цикл начинался с июня 330 г., октаэтерида Евдокса, по нашему рассуждению, должна была начинаться с июня 338 г. При том, что Каллипп, был тесно связан с Евдоксом (он дорабатывал его систему гомоцентрических сфер), можно даже думать, что, вводя свой цикл, он осуществлял план, разработанный совместно с Евдоксом. Какая из двух дат для наблюдения Метонем летнего солнцестояния лучше согласуется с подобным заключением – общепринятая, 432 г., или предлагаемая здесь, 433 г.? Ответ очевиден: между 338 и 433 г. ровно пять 19-летних циклов. Все сходится!

Однако древние свидетельства о жизни Евдокса весьма противоречивы, и не в одном из них не фигурирует дата, соответствующая 338 г. Так, Диоген Лаэртский (D.L. VIII, 90) приводит сообщение Аполлодора, согласно которому расцвет Евдокса пришелся на 103-ю олимпиаду (368–364), а в латинской версии хроники Евсевия фигурируют сразу две альтернативы – 423/2 (*clarus habetur*) и 392/1 г. (*agnoscitur*). Учеными убедительно показано, что даже версия Аполлодора, предполагает слишком раннюю дату для рождения Евдокса (Жмудь 2002, 145–146). Тем не менее об одной из приведенных дат мы можем сказать, что она имеет под собой солидную традицию.²⁷ Более поздняя из двух дат Евсевия находит соответствие у Авла Геллия, согласно которому вскоре после взятия Рима «в Греции получил известность астроном Евдокс, и лакедемоняне были побеждены под Коринфом афинянами под командованием Формиона» (Gell. NA XVII, 21). На деле афинским полковод-

²⁷ К этому выводу пришел уже Unger 1891, 196–197.

цем был Ификрат, а само событие надежно относится к 390 г. Одна из традиционных датировок взятия Рима галлами приходится именно на этот год. При составлении хроник даты нередко съезжали при совмещении разных столбцов (греческая хронология, римская хронология и т. п.) в рамках одной таблицы. Таким образом, вырисовывается общая дата: 390 г. К той же традиции может восходить и альтернативный 423 г. Дело в том (как было установлено нами в свое время), что в античной хронографии имеется целая серия альтернативных датировок для одной и той же исторической личности, различающихся в 33 года (Panchenko 2000, 52–53). Далее, всякому, кто хорошо знаком с античной хронографической традицией, известен феномен путаницы акмэ и рождения. Сопоставление с другими сведениями о жизни Евдокса ясно показывает, что 390 г. в этой традиции изначально был датой рождения Евдокса. Верной или нет – сложный вопрос. Мы, однако, в состоянии догадаться, как к ней пришли. Аполлодор, согласно тому же Диогену Лаэртию, сообщал, что Евдокс умер на 53-м году жизни (VIII, 90). Тут, скорее всего, мы имеем дело с аутентичной информацией. По схеме, датирующей рождение Евдокса 390 г., его смерть приходится на 338 г. В результате мы пришли в точности к искомой дате. Только не следует ее понимать как гарантированную дату смерти Евдокса. Эллинистический ученый, сформировавший представления о годах рождения и смерти Евдокса, нашел в его поздней жизни датируемое событие. Нет оснований считать, что Евдокс датировал публикации своих трудов (как однажды поступил Демокрит применительно к своему важнейшему сочинению); отдельные памятные деяния в его биографии не фигурируют; остается одно, совершенно естественное предположение: астрономы прекрасно знали, в каком году была введена октаэтрида Евдокса. Выходит – в 338 г. В очередной раз все сходится.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Беруни, Абу Райхан (1973) *Избранные произведения*. Т. V. Ч. I. Канон Мас'уда (книги I – V). Пер. П. Г. Булгакова и Б. А. Розенфельда. Ташкент: ФАН Узбекской ССР.
- Беруни, Абу Райхан (1976) *Избранные произведения*. Т. V. Ч. II. Канон Мас'уда (книги VI – XI). Пер. Б. А. Розенфельда и А. Ахмедова. Ташкент: ФАН Узбекской ССР.
- Бикерман, Э. (1975) *Хронология древнего мира*. Москва: Наука.
- Гемин (2011) *Введение в явления*. Предисловие, перевод, примечания А. И. Щетникова. *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 5, 2, 174–233.
- Жмудь, Л. Я. (2002) *Зарождение истории науки в античности*. Санкт-Петербург: РХГИ.
- Птолемея, Клавдий (1998) *Альмагест*. Пер. И. Н. Веселовского. Москва: Наука.
- Antiphon and Andocides (1998) Transl. by M. Gagarin and D. M. MacDowell. Austin: University of Texas Press.

- Boulay, J. du (1974) *Portrait of a Greek Mountain Village*. Oxford: Oxford University Press.
- Busolt, G. (1967) *Griechische Geschichte bis zur Schlacht bei Chaeroneia*. III 2. Hildesheim: Olms.
- Depuydt, L. (1996) "The Egyptian and Athenian Dates of Meton's Observation of the Summer Solstice (-431)," *Ancient Society* 27, 27–45.
- Dinsmoor, W. B. (1931) *The Archons of Athens in the Hellenistic Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Dover, K. J. (1950) "The Chronology of Antiphon's Speeches," *Classical Philology* 44, 44–60.
- Dunn, F. M. (1999) "The Council's Solar Calendar," *American Journal of Philology* 120, 3, 369–380.
- Ginzler, F. K. (1899) *Spezieller Kanon der Sonnen- und Mondfinsternisse*. Berlin: Mayer & Müller.
- Ginzler, F. K. (1906) *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*. Bd. I. Leipzig: Hinrichs.
- Ginzler, F. K. (1911) *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*. Bd. II. Leipzig: Hinrichs.
- Goldstine, H. H. (1973) *New and Full Moons 1001 B.C. to A.D. 1651*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Gomme, A. W. (1956) *A Historical Commentary on Thucydides*. Vol. II. Oxford: Clarendon.
- Gomme, A. W. (1956) *A Historical Commentary on Thucydides*. Vol. III. Oxford: Clarendon.
- Gomme, A. W., Andrewes, A., Dover, K. J. (1970) *A Historical Commentary on Thucydides*. Vol. IV. Oxford: Clarendon.
- Grafton, A. T., Swerdlow N. M. (1986) "Greek Chronography in Roman Epic: The Calendrical Date of the Fall of Troy in the *Aeneid*," *Classical Quarterly* 36, 1, 212–218.
- Hannah, R. (2005) *Greek and Roman Calendars. Constructions of Time in the Classical World*. London: Duckworth.
- Hornblower, S. (1991) *A Commentary on Thucydides*. Vol. I. Oxford: Oxford University Press.
- Hubbell, H. M. (1929) "The Chronology of the Years 435–431 B.C.," *Classical Philology* 24, 3, 217–230.
- Huxley, G. (1963) "Studies in Greek Astronomers," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 4, 83–105.
- Jacoby F. *Das Marmor Parium*. Berlin: Weidmann, 1904.
- Keil, B. (1894) "Athens Amstjahre und Kalenderjahre im V. Jahrhundert," *Hermes* 29, 32–81.
- McGregor, M. F. (1938) "The Last Campaign of Kleon and the Athenian Calendar in 422/1 B. C.," *American Journal of Philology* 59, 2, 145–168.
- Meritt, B. D. (1961) *The Athenian Year*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Meritt, B. D. (1962) "The Seasons in Thucydides," *Historia* 11, 4, 434–446.
- Meritt, B. D. (1964) "Athenian Calendar Problems," *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 95, 200–260.
- Meritt, B. D. (1964a) "The End of Winter in Thucydides," *Hesperia* 33, 228–230.

- Meritt, B. D., McGregor, M. F. (1967) "The Athenian Quota-List of 421/0 B. C.," *Phoenix* 21, 2, 85–91.
- Meritt, B. D. (1979) "Ten Years and a Few Days – Thuc. 5.20," *American Journal of Philology* 100, 1, 107–110.
- Meyer, Ed. (1899) *Forschungen zur alten Geschichte*. Bd. II. Halle: Niemeyer.
- Mikalson, J. D. (1975) *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mommsen, A. (1883) *Chronologie. Untersuchungen über das Kalenderwesen der Griechen, insonderheit der Athener*. Leipzig: Teubner.
- Panchenko, D. (2000) "Democritus' Trojan Era and the Foundations of Early Greek Chronology," *Hyperboreus* 6, 1, 31–78.
- Parker, R. A., Dubberstein, W. H. (1956) *Babylonian Chronology 626 B.C.–A.D. 75*. Providence: Brown University Press.
- Pritchett, W. K. (1957) "Calendars of Athens again," *Bulletin de correspondance hellénique* 81, 269 – 301.
- Pritchett, W. K. (1968) "The Intercalary Month at Athens," *Classical Philology* 63, 53–54.
- Pritchett, W. K. (1964) "Thucydides V 20," *Historia* 13, 1, 21–36.
- Pritchett, W. K., Van der Waerden, B. L. (1961) "Thucydidean Time-Reckoning and Euctemon's Seasonal Calendar," *Bulletin de correspondance hellénique* 85, 17–52.
- Samuel, A. E. (1972) *Greek and Roman Chronology*. München.
- Smart, J. D. (1986) "Thucydides and Hellanicus," *Past Perspectives: Studies in Greek and Roman Historical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 19–36.
- Thompson, W. E. (1968) "The Chronology of 432/1," *Hermes* 96, 2, 216–232.
- Unger, G. F. (1891) "Eudoxos von Knidos und Eudoxos von Rhodos," *Philologus* 50, 191–229.

ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

ГРУППОВОЙ ПОРТРЕТ СОФИСТОВ

Н. П. ВОЛКОВА

Институт философии и права СО РАН
goznadya@gmail.com

NADEZHDA VOLKOVA

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk, Russia)

A GROUP PORTRAIT OF THE SOPHISTS

ABSTRACT. The article is devoted to a major change of meaning of the word "sophist" (σοφιστής) in the testimonies of ancient authors. Initially term "sophist" was applied to various groups of people – poets, rhapsodes, sages and legislators were called sophists, it was synonymous with the word "sage" (σοφός). But in the middle of the 5th century it was used to refer only to the teachers of virtue and rhetoric, which appeared in Greece and began to call themselves sophists following Protagoras. Most or all of the fifth-century sophists tend to require a fee, to travel from city to city, to educate young people, promising to teach virtue and rhetoric. The influence of Plato in determination and evaluation of the sophists played a decisive role. In his dialogues, Plato calls Protagoras, Gorgias, Hippias and others as sophists. Besides that, Plato gave the word σοφιστής all well-known negative connotations, among them a liar and a charlatan. Negative assessments of the activities of the sophists persisted until the middle of the 19th century, until the English historian of Antiquity George Grote began a long process of their rehabilitation.

KEYWORDS: Protagoras, Plato, Aristotle, Plutarch, Diogenes Laertius, sophists, sophistry.

* Работа выполнена при поддержке РФФ по проекту № 19-18-00128 «Античная эпистемология: элеаты, софисты, Платон в новых интерпретациях». The research is supported by the Russian Scientific Foundation, project # 19-18-00128.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА СВИДЕТЕЛЬСТВ О СОФИСТАХ И СОФИСТИКЕ

В представленных ниже свидетельствах о софистах и софистике ясно прослеживается удивительное превращение софиста (σοφιστής) из мудреца и учителя в спорщика, лжеца и шарлатана. Произошло оно не случайно, глав-

ную роль в этом сыграл Платон. В сочинениях Платона σοφιστής чаще всего используется для обозначения платных учителей мудрости и добродетели, появившихся в Греции в середине V века до н.э., – Протагора, Горгия, Гиппия и др. Именно это значение слово «софист» имеет в современном употреблении. Однако до Платона оно имело гораздо больше значений, софистами назывались разные группы людей, живших задолго до середины V века. Впервые слово σοφιστής встречается у Пиндара. В пятой Истмийской Оде (5, 29) он призывает софистов славить участников игр, понимая под софистами поэтов и рапсодов: «Ибо слова – мзда для добрых бойцов, // Ибо гремят они в разноголосье флейт и лир во веки веков. // Это Зевсом велено им стать заботой певцов (σοφισταίς)».¹ Важно помнить, что для древних греков рапсоды и поэты были, прежде всего, воспитателями и учителями, а не эстрадными исполнителями. В статье «Первые греческие софисты» Дж. Керферд дает перечень всех самых ранних употреблений слова софист [Kerferd, 1950, 8-10]. Оказывается, что софистами назывались поэты, включая Гомера и Гесиода, музыканты и рапсоды, мудрецы, законодатели и первые философы, то есть все самые уважаемые люди в Древней Греции.

В третьем томе «Истории греческой философии» (1969) Уильям Гатри подробно разбирает происхождение слова «софист». Оно является отглагольным существительным, обозначающим того, кто действует, и происходит от глагола σοφίζομαι («проявлять мастерство», «заниматься каким-либо искусством», «изобретать»). «Софист» является однокоренным со словами σοφός и σοφία. Гатри также отмечает, что «слова σοφός и σοφία, обычно переводимые как мудрый и мудрость, были в общем употреблении с древнейших времен, обозначая фактически интеллектуальное или духовное качество» (Гатри 2021, 42). Сначала под мудростью понимали какой-то определенный навык. У Гомера мудрость означает умелость мастера, например, кормчего, возничего или ваятеля. Все они σοφοί в своем ремесле. Гатри также указывает на один фрагмент из *Илиады* (XV, 412), где Гомер расширяет значение слова σοφία: «Словно *правильный* *снур* *корабельное* *дерево* ровняет // *Зодчего* умного в длани, *который* *художества* *мудрость* // всю хорошо понимает (ἀλλ' ὡς τε στάθμη δόρυ νήϊον ἐξιθύνει τέκτονος ἐν παλάμῃσι δαήμονος, ὅς ῥά τε πάσης εὖ εἰδῆ σοφίης)».² Хорошо разбираться во всякой мудрости означает не только быть мастером своего дела, но и обладать широким кругозором. Это значение мудрости уже ближе к значению σοφός как «рассудительного» человека. У Феогнида сказано: «Один лучше, другой хуже в своем деле, но никто из людей не мудр во всем». (Ἔστιν ὁ μὲν χείρων, ὁ δ'

¹ Пер. М.Л. Гаспарова

² Пер. Н.И. Гнедича.

ἀμείνων ἔργων ἑκάστου· οὐδέεις δ' ἀνθρώπων αὐτὸς ἅπαντα σοφός (I, 900)).³ Но Гесиод находит исключение из этого правила, Лин у него назван «всякую мудрость постигшим (παντοίης σοφίης δεδαηκότα)»⁴ (Фр. 306). Именно в таком значении – быть мудрым во всем – слово «мудрец» использовали греки, когда говорили о Семи мудрецах. Как отмечал еще Диоген Лаэртий, слово софист (σοφιστής) первоначально было синонимом мудрецу (σοφός), их использовали для обозначали человека, авторитетного в вопросах частной и общественной жизни, поэтому Исократ называет Солона и мудрецом, и софистом. Так что нужны были особенные усилия для того, чтобы софист и мудрец стали антонимами, ведь изначально они означали одно и то же.

Как известно, первым учителем мудрости, то есть софистом в новом смысле слова, объявил себя Протагор: «я соглашусь с тем, что я софист и воспитываю людей (ὁμολογῶ τε σοφιστῆς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους)» (Pl. Prot. 317 b–c). Оказывается, что софист – это не только тот, кто способен сам проявлять мудрость, но и тот, кто может научить мудрости другого. Здесь начинается великий спор Платона с софистами. Корни этого противостояния лежат в философии самого Платона и его отношении к проблеме воспитания и образования. Не будет преувеличением сказать, что воспитание (παιδεία) – ведущая проблема философии Платона. Платон исповедует аристократический идеал образования: человек образовывается не ради получения какой-либо профессии, а ради развития собственной личности. Знание – это состояние души, обращенной к истине, причем истина заключена внутри самого человека. Поэтому знание для Платона – это всегда самопознание, которое неразрывно связано с добродетелью. В свете такого образовательного идеала софисты могли казаться Платону только хищниками, растлевающими юные души, и шарлатанами. Они делали все то, что казалось Платону зазорным: брали деньги за обучение, считали себя знатоками тех дел, в которых ничего не смыслили, например, в делах управления государством, обещали любого научить добродетели. Отсюда определение искусства софиста, данное Платоном в одноименном диалоге: «лицемерное подражание, основанное на мнении (τῆς δοξαστικῆς μιμητικόν), запутывающее собеседника в противоречиях, принадлежащее к тому роду искусства создания образов (εἰδωλοποιικῆς), который творит призраков (τοῦ φανταστικοῦ),⁵ не в божественной, а в человеческой его части,⁶ произошед-

³ Пер. мой. Ср. Пер. А.И. Доватура: «Один получше, другой хуже в своем деле, но никто из людей не умудрен на все».

⁴ Пер. О. Цыбенко.

⁵ Согласно тексту «Софиста», род искусства, создающий образы, разделяется на два вида: создание подобию и создание призраков.

ший от той части творческого искусства, которая представляет собой жонглирование словами, – если кто-то скажет, что настоящий софист «этого рода и крови»,⁷ тот, как кажется, скажет наиболее истинно» (Pl. Soph. 268 d).⁸ Перед нами последнее определение софиста, данное в самом конце диалога. Платон выстраивает его весьма изощренным образом «сплетая нить от конца к началу». Оно представляет собой цепочку генитивов, похожую на те, которые используются при построении генеалогической линии: А сын Б, Б сын – В и т. д. Во-первых, Платон определяет софиста как лицемерного подражателя (τὸν εἰρωνικὸν μιμητὴν), считая, что в отличие от простодушного подражателя, который думает, что знает то, о чем высказывает свое мнение, софист подозревает и боится того, что не знает того, о чем он мнит. Во-вторых, подражание софиста основано на мнении, а не на знании. Жонглируя словами, софист творит призраков, запутывая собеседника в противоречиях. С помощью диерезы (деления надвое) Платон загоняет софиста в угол, последовательно отсекая всё то, что не относится к его определению. Однако если построить схему деления творческого искусства, к которому относится софистика, от начала к концу, беря только правую ее часть, то мы получим следующую последовательность: творческое искусство – человеческое искусство – искусство создания образов – создание призраков – подражание – основанное на мнении – лицемерное подражание. Если прочесть эту цепочку определений с конца, то получится как раз то определение софиста, которое дает Платон (Cornford 1951, 324).

Благодаря интеллектуальной мощи Платона слово «софист» утратило прежнюю многозначность. Софист больше не тождественен мудрецу, а напротив являет собой его полную противоположность. Многие авторы, и, прежде всего, Аристотель, усвоили этот платоновский взгляд на софистов как заядлых спорщиков, не интересующихся вопросами истины. В «О софистических опровержениях» (171 b 30) Аристотель определяет софистику как «искусство обогащения посредством мнимой мудрости».⁹ Такое мнение о софистах и софистике продержалось вплоть до середины XIX, пока Дж. Грот не начал долгий процесс реабилитации софистов. В своем фундаментальном труде «История Греции», изданном в 12-ти томах (1846–1856), он показал, что именно Платон сузил значение слова «софист» и придал ему все известные негативные коннотации, среди них: мнимая мудрость, уверенность в обладании знанием, взимание платы за обучение, использование сомни-

⁶ Искусство создавать образы бывает божественным и человеческим.

⁷ Гомер. *Илиада* VI 211.

⁸ Пер. мой.

⁹ Пер. М.И. Иткина.

тельных приемов аргументации, стремление к победе в споре, а не поиск истины. В главе, посвященной личности Алкивиада, Грот спорит со своим предшественником в области изучения истории Древней Греции К. Тирлуоллом: «Я совершенно не согласен с оценкой доктора Тирлуолла, который повторяет то, что является обычным представлением о Сократе и софистах, изображающим Алкивиада «пойманным софистами в ловушку», а Сократа – добрым гением, спасающим его от их дурного влияния... Я думаю, что он также ошибается, когда описывает софистов как «мнимых мудрецов», как «новую школу», а их учение как учение о том, что в действительности нет разницы между правдой и ложью, правильным и неправильным (truth and falsehood, right and wrong). Это представление возникло благодаря смешению первоначального и современного значения слова «софист»; последнее, по-видимому, впервые было даровано слову Платоном и Аристотелем¹⁰» (Grote 1851, 37).

Издания и переводы софистов. В основном сочинения софистов дошли до нас в виде немногочисленных фрагментов, чаще всего представляющих собой цитаты из произведений позднейших авторов. Источники о деятельности и идеях софистов можно разделить на четыре группы: 1. Диалоги Платона, 2. Свидетельства современников Платона (Ксенофонта, Исократ, Аристотеля и др.), 3. Свидетельства поздних авторов (Цицерона, Плутарха, Элиана и др.). 4. Сохранившиеся произведения и фрагменты самих софистов. (Целиком сохранились лишь речи Горгия, Антифонта и Алкидаманта)¹¹. Впервые разрозненные фрагменты софистов были собраны в 1903 году Г. Дильсом во 2-м томе «Фрагментов досократиков». «Фрагменты досократиков» многократно переиздавались. В 1934–1937 годах появилось пятое издание «Фрагментов досократиков», в котором фрагменты софистов были отредактированы и существенно дополнены В. Кранцем уже после смерти Дильса. После 6-го издания «Фрагменты досократиков» печатаются без изменений (Diels, Kranz 1951, 1952). Взяв за основу 5 издание Дильса – Кранца, в 1949 году Марио Унтерштайнер издал в 4-х томах книгу «Софисты. Свидетельства и фрагменты» (Untersteiner 1949). Она была переиздана в 1967 г. Как сообщает автор в предисловии к первому изданию, он заботился, прежде всего, о расширении вошедших в собрание материалов, добавив некоторые новые фрагменты и свидетельства о софистах (Untersteiner 1949, X). На сего-

¹⁰ Пер. мой.

¹¹ Такое четвероякое деление предложил отечественный исследователь XIX века А. Н. Гиляров, руководствуясь, прежде всего, объемом имеющегося материала (Гиляров 1891, 1).

дняшний день издание Унтерштайнера считается наиболее полным и авторитетным, оно содержит не только оригинальные греческие тексты, но и их переводы на итальянский язык. В 2016 году было предпринято новое издание фрагментов и свидетельств о софистах в двух томах с английским переводом, выполненное А. Лаксом и Г. Мостом (Laks, Most 2016). Одновременно эти же авторы издали французский перевод своего труда. По полноте и сложности собрание А. Лакса и Г. Моста уступает изданию Унтерштайнера, но позволяет с большей легкостью прослеживать общие тенденции в развитии софистического движения.

Нужно отметить, что фрагменты софистов неоднократно переводились на европейские языки. Можно назвать только недавние работы, среди них переводы на английский – «Старшие софисты» под редакцией Р.К. Спрага (Sprague 2001) и «Греческие софисты» под редакцией Дж. Диллона и Т. Гергеля (Dillon, Gergel 2003), на немецкий – «Софисты» под редакцией Т. Ширрина и Т. Цинсмайера (Schirren, Zinsmaier 2003), на французский – «Софисты» под редакцией Ж.-Ф. Прадо (Pradeau 2009). Целиком на русский язык фрагменты софистов были переведены по третьему изданию «Фрагментов досократиков» в начале 40-х годов XX века А. О. Маковельским (Маковельский 1940–1941). В 2014 году вышел комментированный перевод пересказа трактата Горгия «О не-сущем» в «О Мелиссе, Ксенофане и Горгии» пс.-Аристотеля, осуществленный М. Н. Вольф (Вольф 2014). А в 2021 году вышла книга Е. В. Афонасина «Греческие софисты. Фрагменты и свидетельства» (Афонасин 2021). Она включает в себя фрагменты и свидетельства о жизни и учении таких древнегреческих софистов как Протагор, Горгий, Антифонт, Ксениад, Ликофрон, Продик, Фрасимах, Гиппий и др.

О переводе. Моя работа представляет собой перевод свидетельств о софистах и софистике, собранных А. Лаксом и Г. Мостом в главе «Софисты и софистика: собирательные образы и общие характеристики» (Laks, Most 2016, 210–255). Нумерация фрагментов соответствует этому изданию. Почти все произведения, цитаты из которых Вы найдете ниже, переведены на русский язык, поэтому я использовала уже существующие русские заглавия. В основном это тексты Платона (20 из 36 фр.) и Аристотеля (5 фр), так что при их переводе я не могла не учитывать и не опираться на уже существующие переводы как старые, изданные в серии «Философское наследие» («Протагор» Вл.С. Соловьева, «Софист» С.А. Ананьина, «Политик» С.Я. Шейнман-Топштейн и др.), так и новые («Софист» И. А. Протопоповой, «Политик» Р.В. Светлова, «Федр» А.А Глухова). Также я учитывала существующие переводы других античных авторов: Плутарха «Об Е в Дельфах» Н.Б. Клячко, Ксенофонта «Воспоминания о Сократе» С.И. Соболевского и др.

**СОФИСТЫ И СОФИСТИКА:
СОБИРАТЕЛЬНЫЕ ОБРАЗЫ И ОБЩИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ**

Структура работы

- Самые ранние софисты (R₁–R₅)
- Групповой портрет софистов (R₆)
- Софисты - дельцы, путешественники, харизматики (R₇–8)
- Софисты - воспитатели (R₉ – R₁₁)
- Софисты – учителя добродетели (R₁₂ – R₁₃)
- Софисты – учителя риторики (R₁₄–R₁₅)
- Эристика, антилогия, опровергающие речи (R₁₆ – R₂₂)
- Софисты и написание речей (R₂₃–R₂₄)
- Сравнения для софистов в среде последователей Сократа (R₂₅ – R₃₂)
- Развратник (R₂₅)
- Охотник (R₂₆–R₂₇)
- Купец (R₂₈–R₂₉)
- Маг и шарлатан (R₃₀–R₃₁)
- Другие образы софистов (R₃₂)
- Софистика и атеизм (R₃₃)
- Софистика, риторика, философия (R₃₄–R₃₆)

Самые ранние софисты (R₁–R₅)

R₁ Исократ «Обмен состояниями» 313

Они (древние жители Афин – *НВ*) восхищались так называемыми софистами и завидовали тем, кто был с ними [их ученикам]... Величайшее доказательство этому – то, что они считали правильным сделать главою государства Солона, первого из граждан, кто получил такое имя...

R₂ Плутарх «Об Е в Дельфах» 3 385 D-E

[Ламприй:] ... ведь говорят, что тех мудрецов, которых некоторые называют софистами, было пятеро: Хилон, Фалес, Солон, Биант и Питтак...

Р3 Диоген Лаэртий I. 12

Мудрецы назывались софистами, но не только мудрецы, поэты тоже назывались софистами, поэтому, когда Кратин в «Архилохах»¹² превозносит Гомера и Гесиода и их последователей, то называет их так.

Р4 Плутарх «Фемистокл» 2.6

...Так что лучше было бы обратить большее внимание на тех, кто говорит, что Фемистокл был учеником Мнесифила Фреарского,¹³ который не был ни ритором, ни из числа так называемых философов природы, а сделал своей профессией то, что тогда называли “мудростью”, которая в действительности была умением вести государственные дела и практической смекалкой. Он хранил [эту мудрость] как некое учение, переданное ему в порядке преемства от Солона. Но те, кто были после него, соединили ее с искусством судебного красноречия (*δικανικαῖς τέχναις*) и перенесли сферу ее применения от дел к словам; они-то и были названы софистами.

Р5 Элий Аристид «Против Платона: в защиту четырех» 31.1

Мне кажется, что сначала они (критики риторики – *НВ*) не знали ни того, как само имя «философия» используется греками, ни того, что оно означает, да и вообще ничего, что с ней связано. Разве Геродот не назвал Солона софистом, а потом еще и Пифагора¹⁴? Разве не Андротион¹⁵ назвал семерых софистами, имея ввиду мудрецов, и не он ли назвал великого Сократа софистом? А Исократ, со своей стороны, не называл ли тех, кто участвует в спорах (*эристов* – *НВ*), – или, как они сами бы сказали, диалектиков, – софистами, а себя – философом, а еще он называл философами риториков и тех, кто близок

¹² Кратин - один из представителей древней аттической комедии, сын Каллимеда. Родился, вероятно, в 520 г. до н. э., а умер около 423 г. Сочинять комедии он начал в довольно зрелом возрасте, «Архилохи» – одно из самых ранних его произведений.

¹³ О жизни Мнесифила Фреарского известно крайне мало. Геродот в «Истории» (VIII, 57) изображает его советником Фемистокла при Саламине, только Плутарх выводит его учителем Фемистокла и учеником Солона, о чем упоминает не только в биографии Фемистокла, но и в «Пире семи мудрецов». Тем самым Плутарх создает для Фемистокла преемственность, идущую от Солона.

¹⁴ Геродот «История» I, 29 и VI, 95.

¹⁵ Андротион (до 405 – после 346 г. до н. э.) греческий оратор и один из ведущих политиков своего времени, сын Андрона, входившего в совет Четырехсот. В конце 390-х или начале 380-х годов до н.э. Андротион учился у Исократ. Прославился как историк, написавший одну из самых знаменитых «Аттид», историй Аттики.

государственному образу жизни¹⁶? Некоторые из близких ему людей употребляли название софисты таким же образом. Разве Лисий не называет софистом Платона, а еще Эсхина¹⁷? Кто-то может сказать: «Он говорит так, чтобы осудить их». Но другие, не осуждавшие, называли их так же. И кроме того, даже если можно, осуждая Платона, называть его софистом, то как тогда называть самих софистов? Но я думаю, что имя «софист» по сути было общим названием, а «философия» раньше означала любовь к прекрасному (φιλοκαλία) и занятие, связанное с речами, потому что слово «философия» использовалось не так, как оно используется сейчас, а применялось к образованию в целом... Мне кажется, что имя «софист» так или иначе порицалось всегда, причем Платон был тем, кто выступал против софистов в наибольшей мере. Причина же этого в том, что он презирал большинство своих современников. Но, кажется, он использовал это название также в хорошем во всех отношениях смысле. Он считал, что самый мудрый – бог, потому что у него все истинно, и назвал его совершенным софистом.¹⁸

Групповой портрет софистов (R6)

R6 Платон «Прогатор» 314 e–316a.

Сократ: Когда мы вошли, то застали Протагора прохаживающимся в портике, рядом ним по одну сторону шли Каллий, сын Гиппоника,¹⁹ его брат по матери Парал, сын Перикла, и Хармид, сын Главкона,²⁰ а по другую сторону – второй сын Перикла, Ксантипп, Филлипид, сын Филомела, и Антимер из Менды, который больше всех прославился среди учеников Протагора, при чем учился он профессионально, чтобы стать софистом.²¹ Из тех, кто следовал позади, внимательно слушая сказанное, большинство казались

¹⁶ Ср. Исократ «Против софистов».

¹⁷ Эсхин – философ, ученик и друг Сократа.

¹⁸ Платон, *Кратил* 403 e.

¹⁹ Каллий, сын Гиппоника, – представитель одного из самых богатых и влиятельных семейств Афин в V веке. Семья Каллия принадлежала к роду Керики, который был одним из священнических. К нему принадлежали некоторые священники Элевсинских мистерий, чаще всего факелоносцы (дадухи). Каллий был факелоносцем. Отличился в битве при Марафоне. Предположительно, именно он вел переговоры о «Каллиевом мире» (ок. 450 г. до н. э.) с Персией, а также был одним из участников при заключении «Тридцатилетнего мира» со Спартой в 446 г.

²⁰ Хармид, сын Главкона, – один из представителей олигархической партии времён правления Тридцати тиранов, слушатель Сократа, дядя Платона.

²¹ Упоминается только Платоном.

чужеземцами – теми, кого Протагор увлек за собою из каждого города, где бы он ни проходил, завораживая своим голосом, подобно Орфею, а они следовали за ним, замороженные, – но были и некоторые из местных жителей в этом хоре. Видя этот хор, я особенно наслаждался тем, как сильно они старались, чтобы ни в коем случае не оказаться впереди Протагора, но всякий раз, когда он со своими собеседниками поворачивал, слушатели по порядку расступались в две стороны, и, смыкая круг, всегда выстраивались позади прекраснейшим образом.

«После него я узрел» (*Одиссея* XI 601), как говорит Гомер, Гиппия Элидского, сидящего в кресле в портике напротив. Вокруг него сидели на скамьях Эриксимах, сын Акумена, Федр мирринусиец, Андрон, сын Андروتiona,²² а также его сограждане чужеземцы и некоторые другие. Казалось, они задавали Гиппию вопросы о каких-то астрономических небесных явлениях и о природе, а он, сидя в кресле, с каждым из них разбирал и обсуждал их вопросы.

И даже «Тантала узрел я» (Гомер, *Одиссея* XI 52), ведь и Продик Кеосский тоже был тут. Он жил в помещении, которым прежде Гиппоник пользовался как кладовою, но теперь из-за большого числа приехавших Каллий, очистив его, сделал пристанищем для чужестранцев. Продик еще лежал, укрытый какими-то овчинами и покрывалами, причем большим числом, как оказалось, рядом с ним на кроватях лежал керамеец Павсаний, а с Павсанием – юноша, совсем еще мальчик, прекрасный и благой, как я полагаю, по природным задаткам, но и видом очень красивый. Кажется, я расслышал, что его имя – Агафон, и я бы не удивился, если бы он оказался возлюбленным Павсания.²³ Итак, здесь был этот юноша, и оба Адиманта – сын Кепида и сын Левколофида,²⁴ а также некоторые другие, но то, о чем они разговаривали, я

²² Эриксимах, врач, и Федр из дема Миррина – действующие лица в диалогах «Пир» и «Федр». Андрон, сын Андروتiona из дема Гаргетт, – ученик Гиппия, друг Калликла (*Горгий* 487c), один из участников переворота 411 г. до н. э., входил в правительство Четырехсот.

²³ Керамеец Павсаний не назван по отцу и роду из-за незначительного происхождения, в Керамике жили гончары. Агафон – будущий трагический поэт.

²⁴ Один Адимант, сын Левколофида, афинянин. Вместе с Алкивиадом он командовал экспедицией против острова Андроса в 407 г. до н. э. В 406 году после битвы при Аргинусских островах был назначен одним из афинских стратегов и оставался на этом посту во время сражения при Эгоспотамах в 404 году, где попал в плен к спартамцам. Адимант оказался единственным из афинских пленных, которого не казнили, возможно, потому что он выступал против указа об отсечении правой руки пленным лакедемонянам. Однако не все афиняне считали это обстоятельство настоящей причиной его помилования, а то, что он предал афинские суда лакеде-

не мог понять, стоя снаружи, хотя и жаждал слышать Продика, – потому что мне он казался мужем премудрым и даже божественным – но из-за низкого тембра его голоса, в комнате раздавался гул, делая неясным сказанное.

Софисты – дельцы, путешественники, харизматики

R 7 Платон «Апология» 19 e–20 a

Сократ: так как мне-то кажется, что это хорошо, если кто-то способен воспитывать людей, как, например, леонтинец Горгий, кеосец Продик, элидец Гипсий. Ведь каждый из них ... может, приехав в любой город, убедить юношей, – которые могут бесплатно общаться с любым из своих сограждан, с которым пожелают, – оставить общение с теми и общаться наоборот с ними, платя деньги, да еще питая признательность.

R 8 Платон «Протагор» 311 d–e

Сократ: Теперь я и ты (Гиппократ – *НВ*) отправимся к Протагору, будучи готовыми отдать ему деньги в плату за тебя, если только наших денег будет достаточно и мы с их помощью уговорим его, а если нет, то еще потратим деньги, заняв у друзей. Так что, если бы кто-то, видя нас так озабоченными этими делами, спросил: «Скажите мне, Сократ и Гиппократ, кем является Протагор, что у вас на уме платить ему деньги», – что бы мы ему ответили? Каким другим именем, мы слышали, называют Протагора? Как Фидия называют ваятелем, а Гомера – поэтом, что подобное мы слышим о Протагоре?

Гиппократ: Софистом называют этого человека, Сократ...

Сократ: Итак, мы идем платить ему деньги как софисту?

Гиппократ: Точно.

Софисты – воспитатели (R 9 – R 11)

R9 Платон «Государство» 10, 600 c–d

Сократ: ... Протагор из Абдер, Продик Кеоский и все другие могут убедить своих слушателей, с которыми они общались частным образом, в том, что они не смогут управлять ни своим домом, ни своим полисом, если толь-

моньянам. После освобождения и возвращения в Афины Адимант был обвинен в предательстве, а затем привлечен к суду Кононом (Ксенофонт, *Греческая история* I 4, 21; II 1, 30–32). Об Адиманте также упоминает Аристофан в «Лягушках». Второй Адимант, сын Кепида, упоминается только здесь у Платона.

ко не будут учиться у них, и за эту вот мудрость они их сильно любят, так что друзья чуть ли не носят их на плечах.

Р 10 Платон «Прогатор» 312 a–b

Сократ: Но неужели, Гиппократ, ты не понимаешь, что не таким вот (то есть обучением тому, как стать софистом – *НВ*) будет твое обучение у Протагора, а подобным тому, какое ты получил у учителя грамоты, у кифареда и учителя гимнастики? Потому что ты учился каждому из этих предметов не для того, чтобы стать специалистом (*δημιουργός*) в этих областях, а ради образования, которое подобает частному лицу и свободному человеку.

Гиппократ: Конечно, мне кажется, что обучение у Протагора скорее такого рода.

Р 11 Платон «Прогатор»

a 316 d–e, 317 c

Протагор: Я говорю, что софистическое искусство – древнее, но те, кто им владел среди мужей древности, боясь враждебности, которое оно вызывает, скрывали его: одни использовали как прикрытие поэзию, таковы Гомер, Гесиод и Симонид, а другие – обряды и прорицания, таковы последователи Орфея и Мусея, а некоторые даже гимнастику, как например Икк из Тарента²⁵ и еще один, который живет теперь, софист не в меньшей мере – Геродик из Селембрии, которая была изначально колонией Мерар. А музыка была прикрытием для Агафокла,²⁶ твоего соотечественника, великого софиста, а также для Пифоклида Кеосца²⁷ и многих других. Все они, как я

²⁵ Икк Тарентский одержал победу в пятиборье на 84-х Олимпийских играх. В «Законах» Платон рассказывает о нем, что «ради Олимпийских игр и других состязаний он ни разу не касался ни женщин, ни мальчиков» (*Законы VIII, 840*). Таким образом, Икк у Платона предстает человеком не только честлюбивым и преданным своей профессии, но и обладающим добродетелью. Как сообщает Элиан, Икк разработал целую систему подготовки к соревнованиям. Она включала в себя строгое половое воздержание и специальную диету, поэтому он считается отцом спортивной диетологии (*Элиан, Пестрые рассказы XI, 3*).

²⁶ Агафокл – ученик Дамона и Пифоклида.

²⁷ В жизнеописании Перикла Плутарх сообщает, что Дамон был учителем музыки у Перикла, а не Пифоклид, и рассказывает ту же историю о том, что музыка служила прикрытием для софистических упражнений, только не у Пифоклида, но и у Дамона. «Дамон был, по-видимому, замечательным софистом, но музыкой пользовался лишь как предлогом, чтобы скрывать от народа свои способности. Дамон был при Перикле учителем и руководителем в государственных делах, каким бывает учитель гимнастики при борце. Однако от народа не осталось тайной, что Да-

говору, боясь неприязни, пользовались как прикрытием этими искусствами. Я же нет ... Итак, я пошел по пути во всем противоположному, но я соглашусь с тем, что я софист и воспитываю людей...

β 318 d – 319 a

Протагор: Ведь другие (т.е. софисты – *НВ*) портят молодых людей, потому что принуждают их обратиться к занятиям теми же искусствами, которые они бросили, обучая их счету, астрономии, геометрии и музыке, – в этот момент Протагор взглянул на Гиппия, – но пришедший ко мне будет обучаться не чему иному, как тому, за чем пришел. А это знание (*μάθημα*) есть рассудительность (*εὐβουλία*) в домашних делах (то есть умение как наилучшим образом управлять своим хозяйством) и в делах государства (каким образом стать сильнейшим в словах и делах, которые касаются общественных интересов).

Софисты – учителя добродетели (R 12 – R13)

R12 Платон «Протагор» 318 a

В ответ Протагор сказал: «О, юноша, (т. е. Гиппократ) если ты будешь общаться со мной, то вот что будет с тобой: в тот же день, когда ты начнешь учиться у меня, ты отправишься домой став лучше, и на следующий день точно также, и каждый день постоянно ты будешь становиться лучше».

R 13 Платон «Менон» 91 a–b

Сократ: Ведь он (то есть Менон – *НВ*), Анит, давно уже говорит мне, что хочет достичь мудрости и добродетели, благодаря которым люди прекрасно управляют и домом, и государством, заботятся о своих родителях, и знают, как принять и проводить сограждан и чужеземцев, как это подобает достойному человеку. Итак рассуди, к кому бы мы верно направили его, чтобы он получил эту мудрость. Разве не ясно из только что сказанного, что к тем, кто

мону лира служит лишь прикрытием: как человек, мечтающий о крупных переворотах и сторонник тирании, он был изгнан посредством остракизма и доставил комикам сюжет для шуток» (Пер. С. И. Соболевского, под ред. С. С. Аверинцева). И Дамон, и Пифоклид жили в V веке до н. э. и были учителями музыки. К сожалению, о них самих и о их связи с движением софистов известно достаточно мало (Barker 2007, 75). Платон считал Пифоклида пифагорейцем, потому что он использовал музыку как инструмент воспитания. Согласно Плутарху, он изобрел лидийский лад (Плутарх, *О музыке* 16), а Дамон – гиполидийский лад, противоположный миксолидийскому, но сходный с лидийским (см. Платон, *Лакхет*).

объявил себя учителями добродетели и кто заявил, что они доступны любому из греков, желающему учиться, и тем, кто берет и устанавливает за это плату.

Анит: О ком ты говоришь, Сократ?

Сократ: Ты сам знаешь, что это те, кого люди зовут софистами.

Софисты – учителя риторики (R 14 – R 15)

R 14 Платон «Протагор» 312 d

Сократ: Но если бы кто-то его спросил: «какой мудростью мудр софист?» что бы мы ответили ему? В каком деле он наставник?

Гиппократ: А что если мы скажем, Сократ, что он есть не кто иной, как наставник в деле, которое может сделать другого красноречивым?

R 15 Исократ «Против софистов» 9–10

Не только эти люди (то есть те, которые посвятили себя эристике – *ΗΒ*), но и те, кто обещает научить политическому красноречию, заслуживают осуждения, потому что они ничуть не заботятся об истине, но думают, что это – ремесло (*τέχνη*), раз они могут привлекать к себе учеников мизерной платой и грандиозностью обещаний и нечто от них получить. Потому что они так глупы (*ἀναισθητός*), что думают, что другие люди не лучше. Речи же, которые они пишут, хуже, чем те, которые составляют некоторые частные лица, однако они обещают сделать своих учеников такими ораторами, что они не упустят ничего существенного в своих творениях. И в вопросе приобретения этой способности они не придают никакого значения ни опыту, ни природным задаткам ученика, но утверждают, что они передадут ученику науку красноречия точно так же, как знание алфавита. И все это – не изучив ни одну из этих наук, но полагая, что благодаря грандиозности обещаний ими станут восторгаться, а обучение красноречию будет считаться занятием более достойным, не понимая, что возвеличению искусств способствуют не те, кто осмеливается хвастать ими, а те, кто могут постичь все, что есть существенного в каждом из этих искусств.

Эристика, антилогия, опровергающие речи (R 16 – R 22)

R 16 Платон «Теэтет» 154 d-e

Сократ: Итак, если бы ты (*Теэтет* – *ΗΒ*) и я были великими и мудрыми, исследовавшими всё, что относится к уму, то из-за избытка мудрости нам оставалось бы только испытывать друг друга, состязаясь как софисты, на такого рода поединке мы отражали бы рассуждения друг друга с помощью слов.

Р 17 Исократ «Против софистов» 7–8

Поэтому когда некоторые из числа частных лиц, размышляя обо всем этом (то есть о тех ошибках, которые совершают софисты – *НВ*), видят, что те, кто обучают мудрости и дают счастье, сами во многом нуждаются и просят у учеников небольшую плату, и что они, охотясь за противоречиями в словах, не видят их в делах, и еще, что они приписывают себе знание о будущем, а о настоящем не могут ни сказать, ни посоветовать ничего из того, что должно быть сделано, но [видят], что те, кто пользуется общепринятыми мнениями, более согласны между собой и во многом успешнее, чем те, кто заявляет, что обладает знанием, – тогда, я думаю, вполне разумно, что они этих людей презирают, а их занятия считают пустословием и примером скудоумия, а не способом заботы о душе...

Р 18 Аристотель «О софистических опровержениях» II, 171 b 25–34

Так что те, кто так поступает (то есть используют любые аргументы в споре – *НВ*) ради победы, считаются спорщиками и любителями спорить, а те, кто так поступает, ради славы и в погоне за деньгами, – софистами. Потому что софистика есть... некое искусство обогащения посредством мнимой мудрости, поэтому они используют то, что только кажется доказательствами. И любители спорить, и софисты используют одни и те же доводы, но не ради одного и того же. И один и тот же довод будет и софистическим, и эристическим, но не в одном и том же отношении. Эристический аргумент будет использоваться ради мнимой победы, а софистический – ради мнимой мудрости. Потому что софистика есть какая-то мнимая, а не истинная мудрость.

Р 19**а Платон «Менон» 80 d–e**

Менон: Каким же образом, Сократ, ты будешь искать то, о чем ты не знаешь, что это? Какую из неизвестных тебе вещей изберешь ты предметом исследования? Или даже если тебе повезет столкнуться с ней, как ты узнаешь, что это именно то, что ты не знал?

Сократ: Я понимаю, что ты хочешь сказать, Менон. Ты видишь, что тот довод, который ты приводишь, эристический, то есть что человек не может искать ни то, что он знает, ни то, что он не знает? Потому что он не может искать ни то, что он знает (ведь он это уже знает, и ему нет нужды ни в каком исследовании), – ни то, что он не знает (ведь он не знает то, что собирается искать).

В Аристотель «Метафизика» 1049 b 29–1050 a 1

Вот почему (то есть из-за того, что действительность должна предшествовать возможности – *НВ*) кажется, что невозможно быть строителем, ничего не построив, или кифаредом, никогда не играв на кифаре, потому что обучающийся играть на кифаре учится играть, играя на кифаре, и точно также все остальные обучающиеся другим искусствам.²⁸ Отсюда получается софистическое опровержение, что не обладающий знанием будет делать то, что соответствует знанию, ведь обучающийся еще не обладает знанием. Но из-за того, что часть того, что возникает, уже появилась, и в целом то, что приведено в движение, уже движется... так что и обучающийся по необходимости обладает какой-то долей знания.

Р 20 Аристотель «Евдемова этика» 1, 8, 1218 b 23–24

Никто не доказывает, что здоровье – это благо, если только он не софист, или не врач (потому что первые обманывают с помощью различных уловок)...

Р 21 Аристотель «Никомахова этика» 7, 2, 1146 a 22–27

А еще софистическое рассуждение строится на апории: они хотят построить опровержение, используя парадокс, чтобы казаться искусными, – всякий раз когда им это удастся, получившийся силлогизм оказывается апорией. Потому что рассудок скован, всякий раз когда он, не желая останавливаться из-за того, что неудовлетворен выводом, не может двинуться дальше из-за неспособности разрешить апорию.

Р 22 Платон «Софист» 232 b, e

Чужеземец из Элеи: Давайте вернемся сначала к первому, что было сказано о софисте. Потому что оно, мне кажется, в наибольшей мере открывает его сущность.

Теэтет: Что именно?

Чужеземец из Элеи: Мы назвали его искусным спорщиком (*Ἀντιλογικόν*)... однако не является ли искусство спора в общих чертах некой способностью быть в состоянии спорить обо всем?

²⁸ Аристотель имеет в виду, что у каждого человека есть способность быть кифаредом или строителем, но ее недостаточно, чтобы называться строителем или кифаредом. Быть строителем или кифаредом означает получить соответствующее образование, а значит, это уже не просто способность, а определенный навык (*ἔξις*), приобретенный путем упражнений, когда уже наличествует некоторое актуальное знание о соответствующем искусстве.

Софисты и написание речей**Р 23 Платон «Федр» 257 d**

Федр: Ты и сам (то есть Сократ) знаешь, что наиболее влиятельные и почитаемые в городе люди стесняются писать речи и оставлять после себя сочинения, боясь, чтобы их потом не назвали софистами.

Р 24 Алкидамант «О софистах»

Поскольку некоторые из так называемых софистов пренебрегали исследованиями и образованием, и, как обычные люди, ничего не знали об умении вести беседу, но, занимаясь написанием речей и демонстрируя свою мудрость с помощью книг, они превозносили себя и считали великими. Овладев мельчайшей частью возможностей, которые дает риторика, они претендовали на это искусство целиком, и по этой причине я решил предпринять попытку обличить написанные речи, не потому что я думаю, что умение этих людей противно мне, а потому, что я считаю, что я их умнее в другом отношении: я думаю, что нужно пользоваться умением писать речи как вспомогательным средством, поняв, что те, кто тратит свою жизнь на это занятие, очень многое упускают и в риторике, и в философии. Я считаю, что намного справедливее называть их «поэтами» (то есть творцами – *НВ*), чем «софистами».

Сравнения для софистов в среде последователей Сократа (Р 25 – Р 32)**Развратник (Р 25)****Р 25 Ксенофонт «Воспоминания о Сократе» 1. 6, 13**

Антифонт, у нас считается, что цветущий возраст и разумность (*σοφία*) можно равно использовать и прекрасно, и безобразно. Например, если кто-то продает свой цветущий возраст за деньги любому, кто пожелает, то его называют развратником, но если тот, кто знает, что его любит прекрасный и добродетельный человек, сделает его своим другом, то мы считаем его целомудренным. Точно так же и с разумностью: тех, кто продает свои знания за деньги всякому, кто пожелает, называют софистами, как развратников, а тот, кто сделает своим другом человека, о котором он знает, что тот одарен от природы, и научит его всему хорошему, чем сам обладает, считается, что он поступает так, как подобает доброму гражданину.

Охотник (R 26–R27)**R 26 Ксенофонт «О псовой охоте» 13, 8–9**

Софисты говорят, чтобы обмануть, пишут только для своей выгоды и никому не приносят никакой пользы, потому что между ними нет и не было мудреца, но каждый довольствуется званием софиста, которое у людей здравомыслящих считается позором. Так что я советую остерегаться наставлений софистов, а рассуждениями философов не пренебрегать, потому что софисты охотятся за молодыми и богатыми, а философы доступны всеми и всем друзьям, они не завидуют, но и не презирают человеческое счастье.

R 27 Платон «Софист» 231d

Чужеземец из Элеи: ... прежде всего мы открыли, что он (софист – *НВ*) – наемный охотник (*θηρευτής*) за богатыми молодыми людьми.

Купец (R28 – R 29)**R 28 Платон «Протагор» 313 с – 314 а**

Сократ: Итак, Гиппократ, не окажется ли софист каким-то купцом (*ἔμπορος*) или мелким торговцем (*κἀπληλός*) тех вещей, которыми питается душа? Потому что мне он представляется кем-то таким.

Гиппократ: А чем питается душа, Сократ?

Сократ: Знаниями, я полагаю... только как бы, мой друг, не обманул нас софист, восхваляя то, что он продает, так же как купец и мелкий торговец, которые имеют дело с пищей для тела. Потому что ни сами они не знают, что из разносимых ими товаров полезно, а что вредно для тела, но хвалят все, что они продают, ни покупающие у них, если только кто-то из них не окажется учителем гимнастики или врачом. Так же и те, кто развозят знания по городам и продают их оптом и в розницу всем, кто желает купить, хвалят все, чем торгуют. Но скорее всего, дорогой мой, и среди них не все знают, что из того, что они продают, полезно, а что вредно для души. Точно так же не знают те, кто у них покупает, если только кто-то из них не окажется врачом (*ιατρικός*) душ. Так что, если ты окажешься сведущим, что – полезно, а что – вредно в этих вещах, то тебе не опасно приобретать знания и у Протагора, и у кого бы то ни было другого; но если – нет, то смотри, друг мой, чтобы тебе не проиграть, рискуя самым дорогим.

R 29 Платон «Софист» 231 d

Чужеземец из Элеи: (... = R 27) Во-вторых, [мы открыли], что он (софист – *НВ*) какой-то купец (*ἔμπορος*), имеющий дело со знаниями для души. (...) а третьих, не представляется ли он мелким торговцем (*κἀπληλός*) того же товара?

Теэтет: Да, и в-четвертых, он был у нас продавцом своих собственных знаний.

Маг и шарлатан (R 30 – R31)

R 30 Платон Софист 268 с–d

Чужеземец из Элеи: (искусство софиста представляет собой) лицемерное подражание, основанное на мнении (τῆς δοξαστικῆς μιμητικόν), запутывающее собеседника в противоречиях, принадлежащее к тому роду искусства создания образов (εἰδωλοποιικῆς), который творит призраков (τοῦ φανταστικοῦ),²⁹ не в божественной, а в человеческой его части,³⁰ произошедший от той части творческого искусства, которая представляет собой жонглирование словами, – если кто-то скажет, что настоящий софист «этого рода и крови» (Гомер, *Илиада* VI 211), тот, как кажется, скажет наиболее истинно.³¹

R 31 Платон «Политик»

a 291 с

Чужеземец: (и тут я увидел) волшебника (γόητα), величайшего из всех софистов и самого сведущего в этом искусстве, его нужно отделить от истинных политиков и царственных особ, хотя отделить трудно во всех отношениях...

b 303 b-c

Чужеземец: Итак, тех, кто участвует во всех этих политических устройствах (кроме того, которое основано на знании), нужно отделить как неистинных политиков, но бунтовщиков, которые, будучи защитниками величайших идолов (εἰδώλων μεγίστων), сами принадлежат к этому же роду, вот эти-то люди, будучи величайшими подражателями и шарлатанами (μεγίστους δὲ ὄντας μιμητὰς καὶ γόητας), и стали величайшими софистами среди софистов.

Другие образы софистов

R 32 Платон «Софист» 232 d–e

Чужеземец из Элеи: ... пятое [то есть софист] он был неким атлетом в словесных поединках, ограничивающийся искусством спора... шестое, хотя оно

²⁹ Согласно тексту «Софиста», род искусства, создающий образы, разделяется на два вида: создание подобий и создание призраков.

³⁰ Искусство создавать образы бывает божественным и человеческим.

³¹ Более подробно об определении софиста см. Предисловие.

сомнительное, но все-таки, уступив ему (то есть софисту), мы утверждали, что он избавитель (*καθαρτής*) от мнений, препятствующих знаниям в душе.

Софистика и атеизм

Р 33 Платон «Законы» 10 908 d–e

Афинянин: Он имеет такое же мнение, что и первый [род людей, которые не верят в существование богов, но от природы обладают справедливым характером], но, сльвя человеком благородным, он преисполнен коварства и вероломства. Многие из таких людей сделали прорицателями и теми, кто занимается всяческим колдовством, а иногда из них же выходят тираны, демагоги и стратеги, а также основатели частных культов и орудия (*μηχαναί*) так называемых софистов. Видов такого рода людей много, но только два заслуживают специального закона: один из них – лицемеры (*εἰρωνικόν*), прегрешив, они заслуживают не одной, и даже не двух смертных казней, другой же вид нуждается во вразумлении и тюремном заключении.

Софистика, риторика, философия (R 34 – R 36)

Р 34

а Аристотель «О софистических опровержениях» 1, 165 а 21

Потому что софистика кажущаяся, а не настоящая мудрость, и софист – тот, кто обогащается благодаря мнимой, а не истинной мудрости.

б Аристотель «Метафизика» Г 3, 1004 b 17–26

Диалектики и софисты скрываются под одной и той же маской философа, потому что софистика только кажущаяся мудрость, а диалектики рассуждают обо всем, общее же всему – бытие, и ясно, что они рассуждают об этих вещах потому, что они принадлежат философии. Ведь софистика и диалектика вращаются вокруг того же рода предметов, что и философия, но от последней философия отличается способом применения [познавательной] способности, а от первой – выбором образа жизни. То, что диалектика только подвергает испытанию, философия познает, софистика же мнимая, а не настоящая философия.

Р 35 Цицерон «Брут, или о знаменитых ораторах» 8, 30–31

Но когда стало понятно, как велика сила, которой обладает речь, тщательно составленная и обработанная определенным образом, то тут же появилось множество учителей красноречия. В то время Горгий Леонтинский, Фрасимах Халкедонский, Протагор Абдерский, Продик Кеосский и Гиппий

Элидский были в большом почете, и тогда же многие другие объявили в весьма самонадеянных словах, что они научат, как более слабый довод (так они говорили) можно сделать более сильным посредством речи. Сократ противопоставил им себя, с помощью тонкости рассуждений он опровергал их доктрины. Из его плодотворных бесед выросли учёнейшие люди. Говорят, что тогда была открыта философия, – не такая, которая имеет дело с природой, она существовала раньше, – но другая, которая рассуждает о добре и зле, о жизни и нравах людей.

Р 36 Филострат «Жизнеописания софистов»

а Введение 1

Древнюю софистику нужно рассматривать как философствующую риторику, потому что она рассуждает о том же, о чем философы, но последние, ставя вопросы и рассматривая мельчайшие аспекты исследуемого, говорят, что они еще не достигли знания, а древний софист говорит как обладающий знанием об этих вещах. Он начинает свои речи со слов: «Я думаю», «Я знаю», «Я давно заметил» и «Для человека нет ничего достоверного». Такой оборот в начале предполагает благородство речей, самоуверенность и ясное постижение предмета.

б Введение 3

Древняя софистика, даже когда она ставила перед собой философские вопросы (τὰ φιλοσοφούμενα), расширяла их вдоль и поперек, потому что она рассуждала и о мужестве, рассуждала и о справедливости, о героях, о богах, и о том, каким образом космосу была придана форма.

с Введение 7

Афиняне, видя мастерство софистов, не допускали их в суды, потому что они побеждали справедливую речь несправедливой и противодействовали правде. Поэтому Эсхин и Демосфен так называли друг друга, но не потому, что это оскорбление, а потому что это [прозвание софиста] было чем-то подозрительным в глазах судей, ведь в частной жизни они считали достойным восхищаться им.

д Введение 7

Древние называли софистами не только блистательных риторов, которые отличались исключительно хорошими речами, но и тех философов, которые изъяснялись плавно.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасин, Е. В. (2021) *Греческие софисты. Фрагменты и свидетельства*. Санкт-Петербург: Издательство РХГА.
- Вольф, М. Н. (2014) «Трактат *О не-сущем, или О природе* Горгия в *De Melisso Xenophane Gorgia, V–VI*: Условно-формальная структура и перевод», *ΣΧΟΛΗ (Schole)*, 8, 152–169.
- Гатри, У.К.Ч. (2021) *История греческой философии в 6-ти томах*. Том 3. Софисты. Сократ. Санкт-Петербург: Владимир Даль.
- Гиляров, А. Н., (1981) *Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. Опыт историко-философской критики*. Киев: Кушнерев И. Н. и К^о.
- Маковельский, А. О. (1940–1941) *Софисты*. Вып. 1–2. Баку.
- Barker, A. (2007) *The Science of Harmonics in Classical Greece*. Cambridge University Press.
- Cornford, F. M. (1935) *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist*. London: Kegan Paul.
- Diels, H., Kranz, W. (1951–52) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6. Aufl., I–III. Berlin: Weidmann.
- Dillon, J., Gergel, T. (2003) *The Greek Sophists*. London: Penguin Books.
- Grote, G. (1851) *A History of Greece*. Vol. 7. London: John Murray.
- Kerferd, G. (1950) "The First Greek Sophists," *The Classical Review* 64(1), 8–10.
- Laks, A., Most, G.W. (2016) *Early Greek Philosophy*, 8-9 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pradeau, J.-F. (2009) *Les Sophistes*. 2 vol. Paris: Flammarion.
- Schirren, T., Zinsmaier, T. (2003) *Die Sophisten*. Stuttgart: Reclam.
- Sprague, R. K. (2001) *The Older Sophists*. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Untersteiner, M. (1949) *Sofisti. Testimonianze e Frammenti*. Florence: La Nuova Italia.
- Afonasin, E. V. (2021) *Grecheskie sofisty. Fragmenty i svidetel'stva*. [Greek Sophists. The Fragments and Testimonia]. St. Petersburg.
- Volf, M. N. (2014) "Traktat O ne-sushchem, ili O prirode Gorgiya v De Melisso Xenophane Gorgia, V–VI: Uslovno-formal'naya struktura i perevod [Gorgias' "On Not-Being or On Nature" in DE MELISSO XENOPHANE GORGIA, V–VI: Its formal structure and a translation from the Greek into Russian]", *ΣΧΟΛΗ (Schole)*, 8, 152–169.
- Guthrie, W.K.C. (2021) *Istoriya grecheskoj filosofii*. Tom 3. Sofisty. Sokrat. [A History of Greek Philosophy. Vol. 3. Sophists. Socrates] St. Petersburg.
- Gilyarov, A. N. (1981) *Istochniki o Sofistah. Platon kak istoricheskij svidetel'. Opyt istoriko-filosofskoj kritiki* [Sources about the Sophists. Plato as a historical witness. The experience of historical and philosophical criticism]. Kiev.
- Makovel'skij, A. O. (1940, 1941) *Sofisty* [Sophists]. Vyp. 1, 2. Baku.

In Russian:

- Afonasin, E. V. (2021) *Grecheskie sofisty. Fragmenty i svidetel'stva*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo RHGA.

- Volf, M. N. (2014) «Traktat O ne-sushchem, ili O prirode Gorgiya v De Melisso Xenophane Gorgia, V–VI: Uslovno-formal'naya struktura i perevod», ΣΧΟΛΗ (Schole), 8, 152–169.
- Gatri, U.K.CH, (2021) Istoriya grecheskoj filosofii v 6-ti tomah. Tom 3. Sofisty. Sokrat. Sankt-Peterburg: Vladimir Dal'.
- Gilyarov, A. N., (1981) Istochniki o sofistah. Platon kak istoricheskij svidetel'. Opyt istoriko-filosofskoj kritiki. Kiev: Kushnerev I. N. i K^o.
- Makovel'skij, A. O. (1940–1941) Sofisty. Vyp. 1–2. Baku.

ДАМАСКИЙ В АЛЕКСАНДРИИ (1) ИЗБРАННЫЕ ФРАГМЕНТЫ ЕГО «ФИЛОСОФСКОЙ ИСТОРИИ»

Е. В. АФОНАСИН
Институт философии и права СО РАН
afonasin@post.nsu.ru

EUGENE AFONASIN

Institute of Philosophy and Law SB RAS

DAMASCIUS IN ALEXANDRIA (1). SELECTED FRAGMENTS OF HIS "PHILOSOPHICAL HISTORY"

ABSTRACT. In the paper, I trace the evolution of the Neoplatonic school in Alexandria on the basis of select fragments from Damascius' "Philosophical History," translated into Russian for the first time. The fragments concern the Alexandrian intellectual scene of the first part of the fifth century. Damascius vividly presents the major philosophical figures of this period, such as Hierocles, Hermias and his son Ammonius as well as such peculiar personalities as the philosophers Theosebius and Hierax, the sophists Ammonianus and Theo, and, last not least, Aedesia, wife of Hermias. The fragments translated range from 46 to 57 Athanassiadi.

KEYWORDS: Neoplatonism, Late Antiquity, Hierocles, Hermias, Ammonius, sources of ancient philosophy.

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Александрийскую философскую сцену первой половины и середины пятого века украсили, согласно Дамаскию, Гиерокл (фр. 45), Гермий (фр. 54) и его сын Аммоний (фр. 57), а также такие меньшие фигуры, как ученик Гиерокла Теосебий (фр. 45–46), грамматик Аммониян (фр. 47), упоминание о котором позволило Дамаскию прокомментировать отношение своего учителя Исидора к поэзии и риторике (фр. 48), преподаватель искусства красноречия Теон (фр. 49), друг Гермия Эгипт (фр. 54), его второй сын Гелиодор (фр. 57) и современник Аммония философ Гиеракс (фр. 57–58). Специальное вни-

мание Дамаский уделяет Эдессии, жене Гермия, которую он застал в живых в годы своей молодости и к которой относился с огромным уважением (фр. 56).

По словам Дамаския, Гиерокл¹ отличался выдающимися ораторскими способностями. В некотором смысле можно утверждать, что с его именем связано возрождение платонической школы в Александрии. Действительно, хотя здесь более, чем где-либо, процветали как религиозные учения (гностицизм, манихеизм, иудаизм, христианство), так и наука и словесность, неоплатоническое учение в узком смысле этого слова пришло в Египте в упадок, наверное, еще в начале третьего века. Во всяком случае, нам не известно ни об одном крупном александрийском философе после соученика Плотина Оригена (ок. 250). Источником возрождения стал, по свидетельству самого Гиерокла, афинский неоплатонизм Плутарха. Кроме того, если целью поездки Гиерокла в Константинополь также было преподавание, то он, должно быть, внес определенный вклад и в развитие столичной философской мысли – вероятно, достаточно заметный для того, чтобы вызвать неудовольствие христианских властей, что привело к его изгнанию (фр. 45В).

По словам Дамаския, Гиерокл проявил себя как выдающийся и оригинальный комментатор диалогов Платона, каждый раз по-новому развивающий темы классических диалогов (фр. 45А). С Дамаскием согласен и христианский неоплатоник Эней из Газы (ок. 450 – после 518), в диалоге «Теофраст» связывающий время активности Гиерокла с лучшими годами александрийской философии.²

Гиерокл не публиковал своих комментариев к Платону, записей его лекций до нас также не дошло, однако его комментарий к пифагорейским «Золотым стихам» пользовался неизменной популярностью вплоть до эпохи Возрождения и даже, в византийский период, подвергся «христианизации».

¹ По сообщению Фотия его книга «О промысле» посвящена историку Олимпиодору Фиванскому, чье сочинение посвящено имп. Феодосию II (правил с 408 по 450 гг.) и касается событий, произошедших в 407–425 гг. С другой стороны, в седьмой книге сочинения «О промысле» Гиерокл сообщает, что был учеником Плутарха Афинского (*Библиотека*, код. 214), который умер ок. 431 г. Следовательно, время научной активности Гиерокла приходится на первую половину пятого века (Schibli 2002, 3–4). Наиболее подробное исследование философии Гиерокла: Aujoulat 1986.

² Очевидно, что Эней знал сочинение Гиерокла «О промысле» (см. новый перевод: Gertz, Dillon, Russel 2012). Герман Шибли отмечает, что сам факт этого упоминания не доказывает, как это часто утверждается, что Эней был учеником Гиерокла (Schibli 2002, 13).

ции».³ Комментарий делится на три части, соответствующие трем степеням неоплатонических добродетелей: гражданским (гл. 1–19), созерцательным (гл. 20–25) и очистительным (гл. 26–эпilog).⁴ Он касается таких тем, как трехчастная классификация существ (бессмертные боги – герои – люди), четыре кардинальные добродетели (в особенности практическая мудрость), роль платонического демиурга в осуществлении космического порядка, концепция «колесницы души» и, наконец, значение теургии для достижения богоподобного состояния. Можно предположить, что текст предназначался для студентов Гиерокла и служил им в качестве введения в философию, ведь именно в таком качестве «Золотые стихи» использовал и Ямвлих в своем *Протрептике* (10–16).⁵

Другое произведение Гиерокла, озаглавленное «О промысле», до нас не дошло, однако оно было известно Фотию (*Библиотека*, код. 214 и 251; Schibli 2002, 22–31, 329 сл.). Трактат представлял собой своего рода неоплатоническую историю философии и состоял из семи книг, последняя из которых и задавала подобающую перспективу: ключевой фигурой, согласно Гиероклу, был Аммоний Александрийский, возродивший платоническую мысль. За ним следуют его ученики, Плотин, Ориген, Порфирий, Ямвлих и, наконец, учитель автора трактата, Плутарх Афинский. Шесть предшествующих книг в определенном смысле раскрывали предысторию этой значимой трансформации платонизма, сначала тематически (книги 1–3), а затем исторически (книги 4–6). Именно, после вводной книги и общего описания платонической доктрины во второй, Гиерокл опровергал противников платонизма в третьей, а затем переходил, в четвертой и пятой книгах, сначала к доплатоновской философии, а затем, в шестой, к философии от Платона до Аммония. Если бы этот трактат дошел до наших дней, Гиерокл, несомненно, за-

³ См. издание: Koehler 1974; комментированный перевод на английский язык: Schibli 2002; перевод на русский язык: Петер 1996.

⁴ Эта классификация является вариацией того, что предложил, вслед за Плотинем, Порфирий (Порфирий, *Сентенции* 32.1–5, Месяц 2013), который говорит о четырех видах добродетелей – гражданских (*πολιτικά*), очистительных (*καθαρτικά*), созерцательных (*θεωρητικά*) и парадигматических (*παραδειγματικά*). Как мы знаем, Ямвлих и афинские неоплатоники, включая самого Дамаския, увеличили количество добродетелей до семи. См. O'Meara 2006, Watts 2014, Finamore 2012 и Афонасин 2019.

⁵ Нет никаких сомнений в том, что свой интерес к неопифагореизму и теургии Гиерокл унаследовал от Ямвлиха, как непосредственно, так и под влиянием своего учителя Плутарха. О пифагореизме неоплатоников в целом см. O'Meara 1989.

нимал бы гораздо большее место в наших учебниках по истории античной философии.

Многие ученики и последователи Платона и Аристотеля, говорит Гиерокл (Фотий, *Библиотека*, код. 251; далее 251.3; см. также 214.2, 214.8 и др.), стремились доказать, что их учителя противоречили друг другу во многих ключевых моментах своих учений, и даже допускали фальсификации для того, чтобы продемонстрировать эту точку зрения. Эта прискорбная ситуация продолжалась многие столетия до тех пор, пока Аммоний, «богочеловек», не смог усмотреть в философии Платона и Аристотеля той ключевой основы, которая их в действительности объединяет.⁶

Каковы же основные идеи, интересующие Гиерокла? В код. 251 Фотий приводит выдержки из второй и третьей книг несохранившегося трактата «О промысле», которые, судя по всему, более или менее соответствуют развитию мысли самого автора и сохраняют исходную терминологию. Согласно Гиероклу (251.18), говоря о занебесной «области» (*Федр* 247c), Платон во все не имел в виду, вопреки мнению некоторых комментаторов, физически определенное место, используя это понятие в переносном смысле (что вполне согласуется с неоплатоническим толкованием, см., напр. Плотин, *Эннеады* 2.4.12, 2.5.3 и др.). Соответственно, в другом месте (251.22–24) он детально истолковывает *Федр* 249a и *Тезет* 173a–b как указание на два типа философствования – созерцательное и практическое: «один из них на самом деле философствует, не обращая внимания на дела людей, другой же философствует как влюбленный, из любви к людям и ради упорядочивания их дел».

Наконец, в *Законах* (709b) говоря, что «бог всем правит», но, в то же время, «человеческими делами управляет случай и удача», Платон хочет сказать, что «божественный промысел управляет сверхчувственными, неизменными и поэтому безгрешными сущностями, тогда как разумным существам, которые временами увлекаются неразумием и поэтому исполняются злом, он приписывает промысел в виде смешения удачи и случая» (251.19). Доказательству этого последнего положения и защите его от неверных толкований философов (стоиков, некоторых перипатетиков и платоников), астрологов и магов, собственно, и посвящен трактат «О промысле».

Иллюстрацией этого положения может стать и толкование места из *Тимея* 89b (которое, по словам Фотия, содержится уже в 10 главе третьей книги трактата, 251.28), где Платон описывает виды движений и замечает, что для организма лучшим будет собственное движение или, в крайнем случае,

⁶ В целом, о неоплатонической традиции «гармонизации» Платона и Аристотеля см. Nadot 2015 (в особенности о Плутархе и Гиерокле: с. 97–102).

движение самого тела при помощи посторонней силы, тогда как движение, полностью вызванное посторонней силой, например, очистительными средствами или другими лекарствами, – самое нежелательное и допустимо лишь в случае крайней необходимости, так как, продолжает мысль Платона Гиерокл, «каждому живому существу самой природой предписано время болезни, определяемое его видом: лошадь живет столько-то лет, корова – столько-то ... если только дикое животное или какая-нибудь внешняя причина не оборвет их жизнь раньше времени». Однако, продолжает Гиерокл (251.29), случайным образом что-то может произойти лишь с неразумным существом, деревом или камнем, для разумных же существ, каковыми являются люди, «время их смерти определено в соответствии с заслугами души», так как «каждый из нас получает на основании предыдущих жизней ту, которую заслуживает по решению судящего нас даймона», который и определяет наши «национальность, город, отца, мать, момент зачатия, конкретное тело, характер, события в жизни, а также способ и час нашей смерти». В свете сказанного в *Тимее* 42b, в мифе Эра в *Государстве* и в других местах, такое толкование предполагает крайне аллегорическое понимание платонической эсхатологии. Именно таким образом, завершает свою мысль Гиерокл, для каждой отдельной души окажется возможными «промысел, суд, наказание, очищение, рождение, жребий и смерть, которая не происходит случайно, и, наконец, путешествие в Аид под руководством того даймона, которому дана в удел наша жизнь» (30). Именно по этой причине все несчастья, которые кажутся случайными, в действительности представляют собой разные формы наказания, заслуженные в этой или прошлой жизни, так что «прошлые дела становятся причиной для последующих, а то, что находится в нашей власти, влечет за собой события, совершающиеся помимо нашей власти, тогда как делаемый человеком выбор исправляется законами необходимости, которые творец положил для наших душ» (31).

Если Гиерокл оценивается Дамаскием весьма позитивно, то в отношении Гермия (ок. 410–450), учившегося вместе с Проклом у Сириана в Афинах и затем основавшего свою школу в Александрии, он гораздо более сдержан. Не исключено, что юношей он мог учиться у самого Гермия и, совершенно точно, провел некоторое время в школе его сыновей Аммония и Гелиодора.⁷

⁷ Наиболее значимым исследованием, посвященным Аммонию, остается Tempelis 1998. Хотя Аммоний и его последователи, такие как Асклепий, Иоанн Филопон, Захария, Гессий, Олимпиодор, Псевдо-Гелиодор и анонимный автор комментария к *Об истолковании* Аристотеля, в основном работали в перипатетическом ключе, их связь с платонизмом не была полностью потеряна, как и

Вслед за Дамаскием, современные исследователи склонны отказывать Гермия в оригинальности, в единственном сохранившемся его сочинении, Комментарии к *Федру* Платона, усматривая конспект лекций его учителя Сириана на соответствующую тему. Как бы там ни было, этот единственный дошедший до нас комментарий к *Федру* очень важен для истории неоплатонизма, но следует отметить, что с недавних пор отношение историков философии к Гермия также начало меняться, о чем свидетельствует недавнее великолепное собрание статей, ему посвященное.⁸ Так, хотя в развертываемом в комментарии учении о небесном путешествии души легко усмотреть влияние Ямвлиха и Сириана, все же можно выделить области, в которых рассуждения Гермия отличались от учения Сириана. Так, для его комментария характерно специфическое отношение к авторитетным религиозным текстам (прежде всего, орфике и *Халдейским оракулам*) и оригинальная классификация («теотаксономия») небесных существ; он развивает среднеплатоническую теорию о даймонах двух типов, низших, управляющих миром, и высших, посылающих наказания, и, особенно, в контексте диалога, о даймоне Сократа; наконец, он своеобразно пишет о роли «колесницы души» в качестве посредницы между душой, даймоном и другими божественными существами.⁹ Разумеется, теории о теле души, которая сама по себе является бестелесной сущностью, высказывались всеми платониками, в основном на основании метафор колесницы души в *Федре* (246a, 247b) и астрального тела в *Тимее* (42b, 69c), однако неоплатоническое эфирное (или пневматическое) тело души (ἄχημα) – это нечто другое, отличное от того астрального транспорта, который бог предоставляет душе на время ее небесного путешествия. Известно, что Ямвлих и, вслед за ним, Гиерокл, считали астральное тело души ее вечной интегральной частью, тогда как Плотин и Порфирий (на основании своего толкования *Халдейских оракулов*, фр. 104 Des Places), полагали, что это нечто внешнее, добавляемое к душе в процессе ее нисхождения.¹⁰ По-видимому, Гермий принимает первую точку зрения, описывая промежуточную роль эфира (пневмы) в процессе мышле-

стремление гармонизировать учение Аристотеля с платонизмом (см. Hadot 2015, 146–155).

⁸ Finamore, Manolea, Wear 2018.

⁹ Об этом говорит Клаудио Морескини (Moreschini), автор недавнего издания Комментария и основательной работы о нем (Finamore, Manolea, Wear 2018, 151–168, Moreschini 2009). См. также Tarrant, Baltzly 2017.

¹⁰ Ямвлих, *О душе*, фр. 38 Finamore–Dillon (Афонасин 2020, 319–320 сн. 110–111), Ямвлих, Комментарий к *Тимее*, фр. 83 Dillon (Светлов 2020, 183–189). См. также Дамаский, Комментарий к *Федону* Платона 1.177.

ния и восприятия (Комментарий к *Федру* Платона, 129.25–29), в другом месте комментария (201.24) называя, подобно Порфирию (*О воздержании* 1.31, 2.46), эфирное тело души χιτών.

ДАМАСКИЙ. ФИЛОСОФСКАЯ ИСТОРИЯ (ЖИЗНЬ ИСИДОРА)

Полный текст этого произведения Дамаския не сохранился, однако он был доступен патриарху Фотию (IX в.), охарактеризовавшему его как «не столько жизнеописание Исидора, сколько рассказ о других людях, как его предшественниках, так и современниках». Выдержки из этих рассказов он цитирует и пересказывает в разных местах своей монументальной *Библиотеки* (причем, сначала он выбирает некоторые биографические сообщения, а затем возвращается к началу сочинения и использует те разделы, которые понравились ему по литературным соображениям). Он отмечает также, что книга состояла примерно из 60 глав и была слишком большой, чтобы считаться биографией. В лексиконе *Суда* (X в.) наше сочинение названо «Философской историей» и используется в качестве источника примеров употребления различных слов и выражений, а также для биографических статей. В ряде случаев сведения из Фотия и *Суды* пересекаются. Фрагменты сочинения Дамаския впервые собрал и перевел на немецкий язык Рудольф Асмус (Asmus 1911). На основании этой работы спустя полвека их издал Клеменс Цинтцен (Zintzen 1967). Наконец, Полимния Атанассиади (Athanassiadi 1999) вновь изучила и систематизировала доступные нам свидетельства. Данный перевод избранных фрагментов из «Философской истории» основан на этой публикации.

В данной работе ссылки на *Библиотеку* Фотия даются, как и в книге Атанассиади, по изданию Henry 1959–1977 в форме Ф 6, где 6 – это номер соответствующей выдержки. Лексикон *Суда* полностью доступен по изданию Adler 1928–1938, и ссылка Σ 3.35.30 указывает на соответствующую книгу (3), главу (35) и раздел (30) лексикона. В некоторых случаях отрывки выглядят как цитаты из нашего сочинения, в других – это лишь пересказ его содержания. В ряде случаев имя Дамаския не упоминается, поэтому я сохраняю астериски, предложенные Полимнией Атанассиади для того, чтобы отметить статус того или иного фрагмента: Σ* указывает на то, что данный отрывок из *Суды* по всем признакам принадлежит Дамаскию, хотя его имя и не названо, а *Σ указывает на тот факт, что в данном случае авторство Дамаския вероятно, но не может быть подтверждено. Угловыми скобками отмечены лакуны текста, квадратными – пропуски и пояснения перевода. Публикация продолжает предыдущие работы: Афонасин 2019 и 2020.

А (Ф 54) Гиерокл, бывший, благодаря возвышенности своего ума и красноречивости, украшением александрийских [философских] школ, отличался выдающимися способностями и широтой мышления, повсеместно поражая своих слушателей необычностью своих речей и той легкостью, с которой ему удавалось подбирать прекрасные слова и выражения, подражающие красоте Платонова стиля и глубине его мысли. Однажды он объяснял своим ученикам «Горгий» Платона, и один из слушателей, Теосебий, сделал записи этого комментария. Вполне естественно, что спустя какое-то время Гиерокл вновь обратился к «Горгию». Тот же ученик снова вел записи и, сравнив их со сделанными ранее, обнаружил, что между ними нет ничего общего, но в то же время оба комментария, как бы странно это ни звучало, в полной мере отражали смысл произведения Платона. Это сравнение показывает, насколько безбрежным был океан его мысли.

В (Σ 2.616.7) У него был ученик по имени Теосебий, и я не встречал ранее более пронизательного мужа, настолько способного непосредственно прозревать души людей. Этот Теосебий говорил, что в одном из своих комментариев Гиерокл сравнивал слова Сократа с игральными кубиками: как бы они не выпадали, они выпадают правильно. Мужественный и отважный характер Гиерокла проявился во время обрушившегося на него несчастья. Находясь в Византии,¹¹ он оскорбил тех, кто теперь у власти, и, по дороге в судилище, был жестоко избит. Истекая кровью, он собрал некоторое ее количество в ладонь и, плеснув в судью, воскликнул: «Киклоп, выпей вина, человеческой насытившись плотью!».¹² Осужденный на изгнание, он затем вернулся в Александрию и продолжил преподавать фило-

¹¹ Отметим намеренный архаизм.

¹² Гомер, *Одиссея* 9.347. Вслед за Г. Шибли (Schibli 2002, 37–39) естественно предположить, что в столицу Гиерокл прибыл также в качестве философа. Очевидно, что после эдикта Феодосия II 425 г., касающегося порядка назначения официальных преподавателей местной университетской городским советом, люди, подобные Гиероклу, могли рассчитывать в Константинополе лишь на частное преподавание. Мы не знаем причины конфликта и последующего судебного преследования (это мог быть запрет на публичное преподавание, отправление, даже частное, языческого культа, или же обвинение в магии). В любом случае, Гиерокл стойко перенес обрушившуюся на него ярость христианских фанатиков и, как специально отмечает Дамаский, вернувшись в Александрию, продолжил преподавать неоплатоническую философию, которая в том числе включала в себя и запрещенную властями теургию.

софию, как прежде. Блестящий ум Гиерокла можно также постичь из его сочинения о Пифагорейских «Золотых стихах» и нескольких книг «О промысле»,¹³ в которых этот муж раскрывает свое учение о возвышенном образе жизни, хотя его представление о знании и не во всем точное.¹⁴

46

- А (Ф 55) Он взял в жены женщину, способную иметь детей.
- В (Ф 56) Поскольку даймон не пожелал подчиниться уговорам и покинуть женщину, Теосебий заставил его удалиться при помощи заклинания, хотя и ничего не понимал в магии и не изучал теургию. Изгнал он его, призвав лучи Гелиоса и бога евреев. Даймон удалился, восклицая, что испугался не только богов, но и его самого.
- С (Ф 57) Он отпускал все канаты (*πάντα κάλων ἐκίνει*),¹⁵ всегда действовал и говорил, убеждая и наставляя, ведь таков был его нрав, так что ни одно дело, начатое им, не оставалось незавершенным.
- Д (Ф 58 + Σ 2.365.27) Многое из того, что говорил Теосебий, происходит из школы Эпиктета, однако оформил он эти идеи в соответствии с нравом его собственной музы, способной покорить и устыдить еще не полностью ожесточенные и зачерствевшие души, дабы они, насколько это возможно, отвратились от худшего образа жизни и избежали этой участи, ухватившись что есть сил за лучшее и устремившись вслед за ним. Ради этого он оставил письменные рассуждения, подобно тому, как это до него сделал Эпиктет. И мне кажется, что этот муж, если сопоставить их сочинения, во всем окажется Эпиктетом нашего времени, за исключением, разве что, стоической доктрины. Ведь ничто так не приветствовал Теосебий и ничем так не восхищался, как истиной Платонова учения. Затем-то он и сочинил небольшую книжицу о тонкостях великого «Государства», словом восхваляя теософию, снизошедшую от богов. Ведь именно ее он особенно почитал и ей поклонялся.¹⁶ Кажется, он постоянно занимался изучением этики. В самом деле, по природе он стремился не к знанию, но к благой жизни, хотя эта последняя ни в коей мере не сводилась к тихому

¹³ Комментарий Гиерокла к *Золотым стихам* сохранился. См. издание: Koehler 1974; перевод: Петер 1996. «О промысле» пересказывает Фотий (*Библиотека*, код. 214 и 251). Подробнее см. Schibli 2002, 329 сл.

¹⁴ Вероятно, Дамаский хочет сказать, что учение Гиерокла по преимуществу нацелено на практическую философию.

¹⁵ Морская метафора: отпускать канаты, то есть ставить все паруса.

¹⁶ Речь, конечно же, идет о *Халдейских оракулах*.

времяпрепровождению и мысленным упражнениям. Это была жизнь, достаточно активная. Не проявляя себя в публичной жизни, он вел жизнь частную, уподобившись в этом Сократу, Эпиктету, да и любому здравомыслящему человеку, управляя своей жизнью и жизнью своего внутреннего сообщества (πολιτεία). К этому он стремился прежде всего, а затем уж ко всему остальному, в достаточной мере и лишь ради его улучшения.

Е (Φ 59 + Φ 31) Теосебий, человек в высшей степени благоразумный, согласился иметь отношения с женой ради рождения детей. Но так как детей у них не было, Теосебий показал жене перстень целомудрия и сказал ей: «О жена! Много лет назад я вручил тебе перстень, управляющий продуктивным союзом. Теперь же я даю тебе этот перстень целомудрия, который поможет тебе вести целомудренную домашнюю жизнь, если ты сможешь и пожелаешь разделить ее со мной в чистоте. Если же нет, то я позволяю тебе взять другого мужа, которому я отдаю тебя полностью и добровольно, как друг подругу». Она же охотно приняла его предложение и прожила остаток жизни со своим мужем, воздерживаясь от сексуальных контактов с ним. Теосебий отмечал действенность этого оберега не только в отношениях со своей женой, но и при некоторых личных обстоятельствах в прошлом. Ведь, когда он был моложе, ему, как он сам признавал, приходилось бороться с силами, способствующими рождению, как внешними, так и внутренними.

47

(Σ 1.145.20 + Φ 60) Грамматик Аммонян, украшенный родством с Сирианом,¹⁷ был по природе схож с ним как характером, так и телесно: «видом, статью и нравом», по словам Гомера.¹⁸ Ведь оба они были хороши собой и высокого роста. И оба отличались отменным здоровьем и физической силой, безупречными как в целом, так и в отдельных случаях. Да и души их похожим способом стремились к совершенству. Правда, Сириан был в большей мере любим богами и стал подлинным философом, тогда как другому нравилось искусство толкования поэтов и выправления греческих текстов. Именно этому Аммониану принадлежал осел, который, как говорят, забывал о еде, слушая рассуждения о поэзии, даже если до этого его намеренно морили голодом. Вот насколько он проникся любовью к изучению поэтических острот.

¹⁷ Имеется в виду ученик Плутарха, основателя афинской школы неоплатонизма, и учитель Прокла.

¹⁸ *Илиада* 2.58.

- А (Ф 61 + Σ 1.397.7 + Σ 4.305.20) Исидор¹⁹ хорошо разбирался в поэзии, не отдавая ей в полную силу, но обращаясь к ней, когда это было необходимо. Симпатизировал он ей в наименьшей степени, так как она не касается души, оставаясь на уровне воображения и речи, а в некоторых случаях даже вступает в конфликт с общеизвестными понятиями.²⁰ Такова причина, по которой он уступал другим в этой области. Так, люди могли усматривать в сочиненных им гимнах и возвышенность, и ритуальную чистоту, однако им не хватало складности. Поэтому он позволял мне исправлять в них метрические погрешности и все то, что нарушало подбаивающий ритм.
- В (Σ 4.292.23) О риторических украшениях он также не помышлял, понимая ценность слова, однако остерегаясь и ненавидя заносчивость и кичливость риторики.

- (Σ 2.702.26 + Ф 62) Софист Теон, преподаватель риторики, вел свой род от хранимой богами Маркеллы,²¹ а по отцовской линии, несколько позже, от Эқдика, который и сам был учителем искусства риторики. Этот Теон не отличался находчивостью и остроумием, однако превосходил многих любознательностью и трудолюбием. Так он добился великолепного знания поэтов и ораторов, выучив наизусть их сочинения и достигнув высот в искусстве их толкования. За очень короткое время он достиг выдающегося многознания, изучив как древних, так и новых писателей. Вот только писать стихами или прозой не мог, как ни старался.

- (Ф 74 + Σ 2.412.22 + Σ 2.412.26) Гермий был родом из Александрии; именно он был отцом Аммония и Гелиодора, *которые стали учителями Дамаския*.²² Также Гермий был большим другом Эгипта, брата Теодоты, матери философа Исидора. Да и сам Эгипт стремился к знанию. По природе Гер-

¹⁹ Учитель Дамаския. Специально о нем см. Watts 2014, Афонасин 2019.

²⁰ Возможно, отмечается парадоксальность поэзии и, в ряде случаев, моральная предосудительность сочинений поэтов. П. Атанасиади (Athanassiadi 1999, 141) усматривает здесь намек на критику поэзии в Платоновом *Государстве*.

²¹ Маркеллой звали жену Порфирия. П. Атанасиади (Athanassiadi 1999, 141) полагает, что речь здесь идет именно о ней, так как если бы Дамаский имел в виду мать Прокла, также Маркеллу, то он упомянул бы об этом важном факте.

²² Пояснение Фотия.

мий был сдержан и отличался простым нравом. Обучаясь философии у великого Сириана, он превзошел всех соучеников в трудолюбии, даже знаменитого Прокла, *который впоследствии стал диадохом*.²³ Не лишен он был и любви к тем благодатным наукам, которые раскрывает философия.²⁴ Однако проницательностью он не отличался, не открыл новых доказательств и не стал подлинным искателем истины. Поэтому он не мог выстоять в споре с теми, кто задавал ему вопросы, хотя и запомнил почти все, услышанное от учителя и записанное в книгах. Так что собственное движение его мысли не соответствовало его многознанию. Недоставало ему скорее рассудительности, нежели основательности; зато он был настолько причастен добродетели, что даже сам Мом (бог хулы) не смог бы его порицать, а Фтонос (Ненависть) ненавидеть. Таковы были присущие ему сдержанность и чувство справедливости. Когда одному неграмотному человеку (ἰδιώτου) пришло в голову предложить ему книгу, он исправил ошибку, а затем купил книгу за сумму, большую, чем изначально требовал продавец. Не только в этот раз, но и довольно часто он проявлял чувство справедливости там, где другие люди остались бы безучастными, например, называя правильную цену в случаях, когда сам продавец этого не осознавал. Это отличало его от других людей, охотно принимающих «дар Гермеса» (ἔρμαιον) и полагающих, что они не поступают нечестно, если продавец расстается со своей вещью добровольно. По его же мнению подобного рода сделка содержит в себе уловку и обман, так как, хотя никто не лжет, истину все же скрывают. Несправедливость, незаметная для большинства, в данном случае сводится не к открытому насилию, но краже. Не такая опасная как грабеж, эта кража все же попирает закон, оставаясь, к тому же, им не замеченным. Говорят, что, умирая, он поклялся Египту в том, что душа бессмертна и нерушима. Смелости же ему придала благая жизнь (εὐζωία), свободная от телесных потребностей, которая теперь, возвратившись к себе, испытала отделение перед лицом вечности.

55

(Ф 75 + Σ 1.543.8) Брат Гермия Григорий был его противоположностью: исключительно проницательный и сообразительный в исследовании и учебе, он не был спокойным и сдержанным, отличаясь буйным нравом. Вскоре после возвращения братьев из Афин в Александрию, Григорий

²³ Пояснение Фотия.

²⁴ Очевидно, указание на теургию.

заболел настолько сильно, что его разум (τὸ ὄργανον) отказался служить ему и совершенно его покинул.

(Σ* 2.161.18) Эдесия, жена Гермия. Она был родственницей великого Сириана, а также прекраснейшей и благороднейшей из александрийских женщин. Характером вся в мужа, она отличалась простотой и благородством, на протяжении всей жизни справедливость предпочитая благоразумию. И действительно, любовь к богу и любовь к человеку отличали ее более всего. Сверх меры стремясь облагодетельствовать нуждающихся, она продолжила тратить на благотворительность столько же, даже оставшись, после смерти Гермия, с сиротами на содержании. В результате ее сыновьям пришлось жить в долг, и некоторые люди порицали ее за это. Она же, полагая, что единственным достойным сокровищем в свете доброй надежды [на вечную жизнь] является готовность помочь нуждающимся святым и честным людям, не жалела ничего из сочувствия к человеческому несчастью. За это ее любили даже самые порочные из наших сограждан. Но более всего она заботилась о том, чтобы обучить сыновей философии, стремясь передать им отцовскую науку, как если бы это было семейное имущество. И она сумела сохранить для детей то публичное жалование (δημόσιον), которое было предоставлено их отцу, со времен их отрочества до тех пор, пока они сами не стали философами, чего, насколько нам известно, не удавалось ни одному мужчине и ни одной женщине. Эдесия пользовалась всеобщим уважением и была окружена немалым почетом. Когда же она прибыла со своими сыновьями в Афины с тем, чтобы отдать их учиться философии, то ее добродетелями восхищался не только весь философский хор, но и его корифей, Прокл. Именно эту Эдесию, когда она была еще девушкой, Сириан просватал бы за Прокла, если бы некое божество не удержало Прокла от женитьбы. Столь благочестивой она была и святой, и настолько любимой богами, что сподобилась многих чудесных явлений (эпифаний). Такой же Эдесия и осталась, на протяжении всей жизни любимой и почитаемой богами и людьми. Я познакомился с ней, когда она уже была в возрасте, и, после ее смерти, произнес, согласно обычаю, поминальную речь в ее честь, украшенную героическим стихом. Это случилось в дни моей юности, когда я еще был почти мальчиком.

А (Ф 76) У Гермия и Эдесии был сын, родившийся еще до наших философов, и, когда ему было лишь семь месяцев, Эдесия, как это принято, играла с ним, ласковым голосом называя «бабион», что значит «дитя». Услышав это, он разозлился, упрекая ее за использование подобных детских выражений, высказав свои возражения ясным и отчетливым голосом. *Он рассказывает и другие чудные истории об этом ребенке, сообщая затем, что в возрасте семи лет он покинул это тело, так как его душа не смогла удержаться в этом мире. Сирийцы, в особенности жители Дамаска, словом «бабия» называют младенцев и даже более старших детей, в честь почитаемой ими богини Бабии.*²⁵

В (Σ* 2.162.13) Младшим из сыновей ее и Гермия был Гелиодор, а старшим Аммоний. Этот последний был талантливее и любознательнее, тогда как первый проще и зауряднее; это определило и их нрав, и сочинения. Ведь они оба учились у Прокла, поступив в его школу под руководством своей матери. И Прокл уделял им особое внимание, так как они были детьми Гермия, его друга и соученика, и Эдесии, родственницы Сириана, к тому же там присутствующей. В это же время в Афины прибыл и Гиеракс, брат Синесия.²⁶

С (Ф 79) Аммоний отличался трудолюбием и сочинил комментарий больше любого из его предшественников. Лучше всего он разбирался в Аристотеле. Познаниями же в геометрии и астрономии он выделялся не только среди своих сверстников, но, можно сказать, в чем-то превосходил как своих старших коллег из школы Прокла, так и многих ученых прошлых веков.

А (Ф 77 + Σ 3.628.21) Невыразимые таинства подлинной философии были превращены в предмет насмешки и издевательств некоторыми людьми, чей слух ослаб, а чувства притупились, *как пишет Дамаский, имея в виду тех, кто раскрыл профанам невыразимые таинства подлинной философии.*²⁷

²⁵ С. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, 1928, p. 62A (Athanassiadi 159).

²⁶ По хронологическим соображениям, это не может быть знаменитый Синесий Киренский, ученик Гипатии, действительно посещавший Афины ок. 410 г.

²⁷ Примечательно, что в точности эта же фраза встречается у Суды еще в одном месте (3.66.13) и относится к случаю разграбления христианами тайного храма Изиды в Менутисе. Об этом эпизоде упоминает также Захария Схоластик (*История* 33 сл.), отмечая, что сокровища храма были вывезены в Александрию на двадцати верблюдах и там публично сожжены. Город Менутис, располагавшийся близ Кано-

- В (Ф 78) Гиеракс Александрийский, современник Аммония, говорит, что видел животное, похожее на Пана, которого привезли из Эфиопии в Византий. Выглядело оно точно так же, как представлено на изображениях и в скульптурах, а его голос, который можно было услышать, пока его везли по улицам, напоминал дикий крик.
- С (*Σ 4.761.3) Во времена императора Льва некие эфиопы привезли жирафов и двух безумных людей маленького роста, из числа тех, кого Гомер называл пигмеями.²⁸

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасин, Е. В. (2020) «Дамаский в Афинах: избранные фрагменты его *Философской истории*», *Платоновские исследования* 13.2, 285–317.
- Афонасин, Е. В. (2020) «Идеальный наставник в *Философской истории* Дамаския», *Платоновские исследования* 10.1, 172–196.
- Афонасин, Е.В., пер. (2020) «Ямвлих, *О душе*», Ямвлих, *Собрание творений в четырех томах*. Т. 4: Толкования. Санкт-Петербург, 283–326.
- Месяц, С. В., пер. (2013) «Порфирий. Подступы к умопостигаемому», В. В. Петров, ред. *ПЛАТОНИКА ЗНТНМАТА. Исследования по истории платонизма*. Москва, 758–791.
- Петер, И., пер. (1996) *Пифагорейские Золотые стихи с комментариями философа Гиерокла*. Москва.
- Светлов, Р. В., пер. (2020) «Ямвлих, Комментарии на диалоги Платона», Ямвлих, *Собрание творений в четырех томах*. Т. 4: Толкования. Санкт-Петербург, 7–233.
- Adler, A., ed. (1928–38) *Suidaе Lexicon*. Vol. 1–4. Leipzig.
- Asmus, R. (1911) *Das Leben des Philosophen Isidoros*. Leipzig.
- Athanassiadi, P., ed., transl. (1999) *Damascius. The Philosophical History*. Athens.
- Aujoulat, N. (1986) *Le néo-platonisme Alexandrin: Hiéroclès d'Alexandrie*. Leiden: Brill.
- Baltzly, D., Share, M. (2018) "Hermias: On Plato's Phaedrus 227A–245E," *Ancient Commentators on Aristotle*, eds. R. Sorabji & M. Griffin. London: Bloomsbury.
- Finamore, J. (2012) "Iamblichus on the grades of virtue," *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, eds. E. Afonasin, J. Dillon, J. Finamore. Leiden: Brill, 113–132.

па, затонул после 740 г. в результате землетрясения. В 1999–2000 гг. французские подводные археологи обнаружили в заливе Абу-Кир, на месте древнего города, многочисленные памятники (фрагменты городских строений, сфинксы, амфоры для вина, статуи и монеты). Подробнее см. Goddio F. *Egypt's sunken treasures*. Munich, 2006. Курсивом выделено пояснение Фотия.

²⁸ *Илиада* 3.6.

- Finamore, J., Manolea, Ch.-P., Wear, S. K. (2018) *Studies in Hermias' Commentary on Plato's Phaedrus*. Leiden: Brill.
- Gertz, S., Dillon, J., Russel, D. (2012) *Aeneas of Gaza. Theophrastus*. Bristol.
- Hadot, Il. (2015) *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*. Leiden: Brill.
- Henry, R., ed. (1959–1977) *Photius. Bibliotheca*. Vols. 1–8. Paris.
- Köhler F. W., ed (1974) *Hieroclis in aureum Pythagoreorum carmen commentarius*. Teubner.
- Lucarini, M., Moreschini, C., eds. (2012) Hermias Alexandrinus. In *Platonis Phaedrum Scholia*. Berlin: De Gruyter.
- Majercik, R. (1989) *The Chaldean Oracles*. Leiden: Brill.
- Moreschini, C. (2009) “Alla scuola di Siriano: Ermia nella storia del neoplatonismo,” *Syriacus et la Métaphysique de l'Antiquité tardive (Actes du colloque international, Université de Genève, 29 sept.–1er oct. 2006)*, ed. A. Longo. Bibliopolis, 515–578.
- O'Meara, D. (2006) “Patterns of Perfection in Damascius' Life of Isidore,” *Phronesis* 51.1, 74–90.
- O'Meara, D. (1989) *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford.
- Schibli, H.S. (2002) *Hierocles of Alexandria*. Oxford.
- Taormina, D.P. (1989) *Plutarco di Atene. L'Uno, l'Anima, le Forme (Symbolon viii)*. Università di Catania.
- Tarrant, H., Baltzly, D. (2017) “Hermias,” *The Brill Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, eds. H. Tarrant, D. Layne, F. Renaud, & D. Baltzly. Leiden: Brill, 373–381.
- Tempelis, E. (1998) *The School of Ammonius, Son of Hermeias, on Knowledge of the Divine*. Athens.
- Watts, E. (2014) “Damascius' Isidore: A Perfectly Imperfect Philosophical Exemplar,” *Byzantina et Slavica Cracoviensia* 7, 159 – 68.
- Westerink, L. G. (1976–1977) *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*. Vols. 1–2. Amsterdam.
- Zintzen, C., ed. (1967) *Damascius. Vitae Isidori reliquiae*. Hildesheim.
- In Russian:
- Afonasin, E. V. (2020) «Damaskij v Afinah: izbrannye fragmenty ego Filosofskoj istorii», *Platonovskie issledovaniya* 13.2, 285–317.
- Afonasin, E. V. (2020) «Ideal'nyj nastavnik v Filosofskoj istorii Damaskiya», *Platonovskie issledovaniya* 10.1, 172–196.
- Afonasin, E.V., per. (2020) «Yamvliĥ, O dushe», Yamvliĥ, *Sobranie tvorenij v chetyrekh tomah*. T. 4: Tolkovaniya. Sankt-Peterburg, 283–326.
- Mesyats, S. V., per. (2013) «Porfirij. Podstupy k umopostigaemomu», V. V. Petrov, red. ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Issledovaniya po istorii platonizma. Moskva, 758–791.
- Peter, I., per. (1996) Pifagorejskie Zolotyĥ stihy s kommentariyami filosa Gierokla. Moskva.
- Svetlov, R. V., per. (2020) «Yamvliĥ, Kommentarii na dialogi Platona», Yamvliĥ, *Sobranie tvorenij v chetyrekh tomah*. T. 4: Tolkovaniya. Sankt-Peterburg, 7–233.

ΣΧΟΛΗ (Scholē)

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΟΓΗΜΑ ΚΑΙ ΚΛΑΣΣΙΚΗ ΤΡΑΔΙΤΙΑ

2021. Τόμος 15. Έκδοση 2

Επιστημονική επιμέλεια Ε. Β. Αφονάσιν

Νοσισβίρσκ: Επιστημονικό κέντρο Νοσισβ. π. π. π., 2021. 590 σ.

ISSN 1995-4328 (Print) ISSN 1995-4336 (Online)

Έκδοση π. π. π. περιλαμβάνει μια σειρά άρθρων, αφιερωμένων σε διαφορετικά π. π. π. της αρχαίας φιλοσοφίας, από τον Προσοκρατισμό μέχρι την μεταγεννητική μεταφυσική. Το π. π. π. κατατάσσεται στο The Philosopher's Index, Scopus, WoS (ESCI), DOAJ, ERIH, PИИЦ και είναι διαθέσιμο σε ηλεκτρονική μορφή στα δικτυακά π. π. π. classics.nsu.ru/schole και schole.ru, καθώς και στο πλαίσιο των ακόλουθων ηλεκτρονικών βιβλιοθηκών: www.elibrary.ru (Επιστημονική ηλεκτρονική βιβλιοθήκη) και www.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library). Οι σημειώσεις των άρθρων στα ρωσικά είναι διαθέσιμες στην δικτυακή σελίδα του π. π. π.

ΣΧΟΛΗ (Scholē)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2021. Volume 15, Issue 2

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: Novosibirsk State University Press, 2021. 590 p.

ISSN 1995-4328 (Print) ISSN 1995-4336 (Online)

The issue of the journal contains articles, dedicated to ancient philosophy from the Presocratics to Late Antiquity. The volume is supplemented with bibliographies, reviews and annotations. The journal is abstracted / indexed in The Philosopher's Index, Scopus, WoS (ESCI), DOAJ, ERIH and available on-line at the following addresses: schole.ru, classics.nsu.ru/schole/ (journal's home pages) and www.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library).

Το π. π. π. είναι καταγεγραμμένο στην *Φεδερική υπηρεσία για την επίβλεψη της π. π. π. και των μαζικών επικοινωνιών*
(свидетельство Эл № ФС77-38314 от 11.12.2009)

Επιχειρηματική επεξεργασία και διορθώσεις Ε. Β. Αφονάσιν

Επιτύπωμα Brill (used with permission)

Υπογραμμένο για την εκτύπωση 10.06.2021.

Επιτύπωμα 70 x 108 1/16. Επιστημονικό κέντρο, 21,5

Επιστημονικό-επιχειρηματικό κέντρο Ν. Π. Π.,

630090, Νοσισβίρσκ-90, π. Π. Π., 2