
ΣΧΟΛΗ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ
Ι ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙΑ

Τομ 10

Βυπυσκ 1

2016

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΕ ΚΑΙ ΚΛΑССИΚΕΣ ΤΡΑΔΙΤΙΕ

Γλawnый редактор

Ε. Β. Αφωναcин (Новосибирск)

Ответственный секретарь

Α. C. Αφωναcина (Новосибирск)

Редактор раздела рецензий и библиографии

Μ. Β. Εγοpочкин (Москва)

Редакционная коллегия

И. Β. Берестов (Новосибирск), Π. Α. Бутаков (Новосибирск), Μ. Η. Вольф (Новосибирск), Джон Диллон (Дублин), C. Β. Месяц (Москва), Доминик О'Мара (Фрибург), Ε. Β. Орлов (Новосибирск), Μ. C. Петрова (Москва), Теун Тилеман (Утрехт), Α. И. Щетников (Новосибирск)

Редакционный совет

C. C. Аванесов (Томск), Леонидас Баргелиотис (Афины–Олимпия), Люк Бриссон (Париж), Леван Гигинейшвили (Тбилиси), Β. Π. Горан (Новосибирск), Β. C. Диев (Новосибирск), Β. Β. Целищев (Новосибирск), Β. Β. Прозоров (Москва), C. Π. Шевцов (Одесса), Α. Β. Цыб (Санкт-Петербург)

Учредитель

Новосибирский государственный университет

Основан в марте 2007 г. Периодичность – два раза в год

Адрес для корреспонденции

Философский факультет НГУ, ул. Пирогова, 2, Новосибирск, 630090

Электронные адреса

Статьи и переводы: afonasin@gmail.com

Рецензии и библиографические обзоры: egorochkin@torba.com

Адрес в сети Интернет: www.nsu.ru/classics/schole/

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

© Центр изучения древней философии
и классической традиции, 2007–2016

ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND
THE CLASSICAL TRADITION

VOLUME 10

ISSUE 1

2016

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

Editor-in-Chief

Eugene V. Afonasin (Novosibirsk)

Executive Secretary

Anna S. Afonasina (Novosibirsk)

Reviews and Bibliography

Michael V. Egorochkin (Moscow)

Editorial Board

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

Advisory Committee

Sergey S. Avanesov (Tomsk), Leonidas Bargeliotes (Athens–Ancient Olympia), Luc
Brisson (Paris), Levan Gigineishvili (Tbilisi), Vasily P. Goran (Novosibirsk), Vladimir S.
Diev (Novosibirsk), Vadim B. Prozorov (Moscow), Sergey P. Shevtsov (Odessa), Vitaly V.
Tselitshev (Novosibirsk), Alexey V. Tzyb (St. Petersburg)

Established at

Novosibirsk State University (Russia)

The journal is published twice a year since March 2007

The address for correspondence

Philosophy Department, Novosibirsk State University,
Pirogov Street, 2, Novosibirsk, 630090, Russia

E-mail addresses:

Articles and translations: afonasin@gmail.com

Reviews and bibliography: egorochkin@torba.com

On-line version: www.nsu.ru/classics/schole/

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

© The Center for Ancient Philosophy and
the Classical Tradition, 2007–2016

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

Предисловие редактора / Editorial	7
СТАТЬИ / ARTICLES	
Aristotle and Western Rationaly CHRISTOS C. EVANGELIOU	9
The principle of explosion: Aristotle versus the current syntactic theories MIGUEL LÓPEZ-ASTORGA	40
Taking a new look at the ancient tradition of Suetonius-Donatus' biographies MAYA PETROVA	50
The life of Donatus MAYA PETROVA, the Latin text, and English and Russian translations	55
Further Considerations on Possible Aramaic Etymologies of the Designation of the Judaeen Sect of Essenes (Ἐσσαῖοι/Ἐσσηνοί) in the Light of the Ancient Authors Accounts of Them and the Qumran Community World-View IGOR TANTLEVSKIJ	61
Визуально-антропологические коннотации в онтологии Парменида (2) С. С. АВАНЕСОВ	76
Традиция арифметических задач: попытка реконструкции А. И. ЩЕТНИКОВ	91
Разметка стилобата Парфенона и других дорических храмов Аттики А. И. ЩЕТНИКОВ	107
Арианские споры второй половины IV в.: начало полемики об универсалиях в византийской богословско-философской мысли и его контекст (2) Д. С. БИРЮКОВ	121
Элементы Аристотелевской доктрины о росте и растущем у Оригена, Мефодия Олимпийского и Григория Нисского В. В. ПЕТРОВ	132

6 Содержание / Contents

«Двойное скажу»: аргументация Эмпедокла в пользу плюрализма (В 17 DK) М. Н. Вольф	146
Μῦθος <i>versus</i> λόγος и «умирающие философы» в «Федоне» (57–64b) И. А. Протопопова	164
Античные и иудейские религиозно-педагогические компоненты в истории формирования христианской образовательной парадигмы Д. В. Шмонин	183
Константин Великий и Петр I: стратегии государственно-конфессиональной политики Р. В. Светлов	196
Два аргумента в опровержение релятивизма в диалоге Платона «Теэтет» В. А. Ладов	205
Страсбургский папирус Эмпедокла А. С. Афонасина	214
Практическая аргументация и античная медицина Е. Н. Лисанюк	227
Неоплатонический Асклепий Е. В. Афонсин, А. С. Афонасина	260
ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS	
Гален. О моих воззрениях Е. В. Афонсин, предисловие, перевод и примечания	281
Прискиан Лидийский о сне и сновидениях Е. В. Абдуллаев, предисловие, перевод и примечания	307
РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY	
Анализ учения Боэция о гипотетических силлогизмах в работах современных итальянских исследователей Л. Г. Тоноян, Ж. В. Николаева	335
Интеллектуальная реконструкция Аристотеля в работах Я. Хинтикки В. В. Целищев	347
Аннотации / ABSTRACTS	357

ΠΡΕΔΙΣΛΟΒΙΕ ΡΕΔΑΚΤΟΡΑ

α ἰ ὦ ν α δέ, ὅτι περιεκτικὸς τῶν ὅλων οὗτος τελειότατος ὦν καὶ αἰδῖος,
τελεστικὸς τῶν ἀπάντων, ὡς ἡ δεκάς, ἐλέχθη· Theol. Arith. 81

Десятый том журнала открывают две статьи, посвященные Аристотелю, следом идет ряд исследований, переводов и обзоров, посвященных самым разнообразным аспектам философского антиковедения, от досократиков (Эмпедокл и Парменид) до поздней Античности. Завершают выпуск несколько работ по истории наук о человеке в древности.

В следующих выпусках журнала мы планируем уделить больше внимания Аристотелевской традиции, медицине и естественным наукам в древности. Работы в очередной выпуск принимаются до апреля 2016 г.

Сердечно благодарим всех коллег и друзей, принявших участие в наших встречах, и напоминаем авторам, что журнал индексируется *The Philosopher's Index* и *SCOPUS*, поэтому присылаемые статьи должны сопровождаться обстоятельными аннотациями и списками ключевых слов на русском и английском языках.

Особое внимание обращаем на оформление статей, аннотаций и библиографических ссылок. Подробные рекомендации см. здесь: http://www.nsu.ru/classics/schole/1/schole-1-2-to_authors.pdf. Информлируем читателей, что все предыдущие выпуски можно найти на собственной странице журнала www.nsu.ru/classics/schole/, а также в составе следующих электронных библиотек: www.elibrary.ru (Научная электронная библиотека) и www.cceol.com (Central and Eastern European Online Library).

Евгений Афонасин
Академгородок, Россия
25 декабря 2015 г.
afonasin@gmail.com

EDITORIAL

α ἰ ῶ ν α δέ, ὅτι περιεκτικὸς τῶν ὅλων οὗτος τελειότατος ὦν καὶ αἰδῖος,
τελεστικὸς τῶν ἀπάντων, ὡς ἡ δεκάς, ἐλέχθη· Theol. Arith. 81

The tenth volume of the journal contains two articles dedicated to Aristotle, and a series of studies, translations and reviews on various aspects of classical philosophy, from the Presocratics (Parmenides and Empedocles) to Late Antiquity. The volume is supplemented with translations, reviews and annotations.

Our next thematic issue (June 2016) will be dedicated to the natural sciences in Antiquity. Contributions in the history of ancient medicine are especially welcome. Studies and translations are due by April 2016.

I wish to express my gratitude to all friends and colleagues participating in our collective projects and seminars and would like to remind that the journal is abstracted / indexed in *The Philosopher's Index* and *SCOPUS*, wherefore the prospective authors are kindly requested to supply their contributions with substantial abstracts and the lists of keywords. All the issues of the journal are available on-line at the following addresses: www.nsu.ru/classics/schole/ (journal's home page); www.elibrary.ru (Russian Index of Scientific Quotations); and www.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library).

Eugene Afonasin
Academgorodok, Russia
December 25, 2015
afonasin@gmail.com

ARISTOTLE AND WESTERN RATIONALITY

CHRISTOS C. EVANGELIOU
Towson University, USA
cevang@aol.com

ABSTRACT. In order to make Aristotle's philosophy better understood, I would like to provide here a brief but accurate account of the concepts of *logos* (discursive reason) and *nous* (intuitive mind), and their respective functions in his method of dialectic. Dialectic was used in all the major works of the *corpus Aristotelicum*, in the philosopher's great effort to noetically grasp and philosophically explain the place of man in the cosmic order of things, and his search for *eudaimonia* (well-being). Since Aristotle's conception of human nature and its potential for virtuous activity, at the ethical and political or at the intellectual levels of excellence, has deeper roots in his ontology and ousiology, such a synoptic account will be useful, for it will provide an appropriate context for the correct evaluation of the ethical and political views of this philosopher. It will become clear from our analysis that he is misunderstood by scholars in the West and in the East for different historical reasons, which will be elucidated as we proceed further into the discussion of our theme in this essay.

KEYWORDS: Aristotle, rationality, *logos*, *nous*, *eudaimonia*, ontology, ousiology, philosophy, dialectic, man, cosmos.

Introduction

By providing a new interpretation of the Aristotelian conception of man as rational and, more importantly, as noetic being, I shall attempt to show that Aristotle was a genuinely Hellenic and Platonic philosopher, that is, something more than a mere representative of European and "Western rationality."¹ Accordingly, in reading his

¹ In this respect, that is, in his relation to "European philosophy," Aristotle is not different from Plato as discussed in the second essay, "Plato and European Philosophy," in my *Hellenic Philosophy: Origin and Character* (2006). For a re-thinking of "rationality," "rational belief," and "rational decision making," along the lines of what is called neo-Utilitarianism and neo-Pragmatism, see Robert Nozick (1993).

various works, we should keep in mind that the basic concepts of logic, ontology, psychology, ethics, politics, and all areas of human experience, are expressed in words which are, as Aristotle often emphasized, *pollachos legomena* (i.e. ambiguous and poly-semantic terms with more than one meaning).

Such a reading will also provide us with the key to understanding Aristotle's philosophy correctly and evaluating it perhaps more judiciously. For his views on God and man, nature and *polis*, poetic and noetic activity, ethics and politics, personal virtues and the common good, domestic relations and political associations are, for him, all ontologically connected as parts of an organic whole held together by a kind of philosophic attraction and sympathy. This whole complex can be methodically explored with the effective method of dialectic as developed by the Platonic Socrates and perfected by Aristotle, *the Philosopher*.²

For Aristotle, and other Platonic philosophers, a search into any of the above mentioned subjects will inevitably lead to all the rest with which it is ontologically connected. For instance, determining the ultimate ethical/political *telos* (that is, the end, aim, goal or good) of man understood as a political animal and citizen of a Hellenic *polis*, would call for an inquiry into the nature of man *qua* man (the what-it-is-to-be-human). This will lead to psychology, to ontology, to cosmology, to teleology and, ultimately, to natural theology. For Aristotle, "the good of man" is identified

² In Aristotle's hands especially, the method of Socratic and Platonic dialectic became a powerful tool or *organon* of inquiry into any conceivable area or aspect of nature and culture. Compare this breadth of the Hellenic conception of philosophy with the sort of linguistic activity to which it has been reduced by the narrow-mindedness of contemporary analytical "philosophers," for whom philosophy has become an *ancilla linguae* (a handmaid of language) and a bad joke. For example, Ayer insists that: "What confronts the philosopher who finds that our everyday language has been sufficiently analyzed is the task of clarifying the concepts of contemporary science. But for him to be able to achieve this, it is essential that he should understand science... What we should rather do is to distinguish between the speculative and the logical aspects of science, and assert that philosophy must develop into the logic of science" (Ayer 1972, 201-202). While for Wittgenstein, "The problems arising through a misinterpretation of our forms of language have the character of *depth*. They are deep disquietudes; their roots are as deep in us as the forms of our language and their significance is as great as the importance of our language. – Let us ask ourselves: why do we feel a grammatical joke to be *deep*? (And that is what the depth of philosophy is)" (Wittgenstein 1968, 47, paragraph 111). Rudolf Carnap put it briefly; "The only proper task of philosophy is Logical Analysis" (in Morton White 1955, 223).

with the wellbeing of each citizen and all the citizens who, collectively, make up the political community of a free Hellenic *polis*, the classical city-state.³

Consequently, as Aristotle envisioned it, the organization of the Hellenic *polis* as a whole should make it possible for each and all of its citizens to actualize their potential as human beings naturally endowed with certain physical, psychic, logical, and noetic capacities. In this way, the naturally and culturally best among them would be able to rise to perfection.⁴ This road, as is dialectically mapped by Aristotle, leads to the summit of human perfection and enlightenment. It is to be followed primarily by the genuine philosopher, the ideal citizen of a Hellenic *polis*, as he heroically traverses the ontological distance separating the man-goat (or satyr of Hellenic mythology and drama) from the man-god (or sage of Platonic philosophy).⁵

³To understand Aristotle's *Ethics* and *Politics* correctly, one should place it in the context of his *Metaphysics* and *De Anima*. For him, the same ordering principle pervades the cosmos in the form of divine *Nous*, and is present in the individual human soul, in the form of human *logos* (discursive reason) and of the human *nous* (intuitive intellect), and their manifestations in all forms of social organizations and natural associations. These include, naturally for Aristotle, the family and the *polis* as well. But even A. MacIntyre, who attempted to provide an open-minded approach to Aristotle's theory of virtue and its relevance to our society today, seems to have missed this important point. See, MacIntyre 1981, chapters 9, 11, 16, and 18; and my review of the book in *The Review of Metaphysics*, XXXVII, no. 1 (1983) 132-134.

⁴Being an open-minded and clear-sighted philosopher, and not a revolutionary propagandist, Aristotle could see that only a few citizens of any given city-state would be able to rise to the top, even under democratic equal conditions of freedom and education, due to the other important factor, natural endowment. As a good biologist he appreciated this factor, while in our time it is overlooked in political declarations of "human rights." For Aristotle, the recognizable "rights" are those of the citizen, and are reciprocal and proportional to his actual or potential contribution to the common good of the city-state. See on this MacIntyre 1981, chapters 8-18; Waldron 1984; Golding 1968; Evangeliou 1988a; and Miller 1995.

⁵This, of course, was to be "the true philosopher," a god-like man among mere common mortals. By free, independent, and autonomous pursuit of the truth, and by an ethically impeccable life, the true lover of wisdom was expected to be able to give up the brutish ways of indulgence in self-centered pleasures of the flesh and to rise towards the stars or the Gods. Accordingly, for the Pythagoreans, between the mortal men and the immortal Gods, there was a third category of "being," represented by their teacher Pythagoras. For Plato (*Symposium*, 212a) and Aristotle (*NE*, 1177b-1178a), the true philosopher was the only mortal worthy of the company and friendship of the immortal Gods. For Epicureans, like Lucretius, he who would follow the precepts of Epicurus would live "like a god among men," for "man loses all semblance of mortality by living in the midst

It will become clear, in the light of my advanced interpretation, that the Platonic Aristotle, like the Platonic Socrates⁶ and like Plotinus later on, had a high opinion of the power of philosophy to perfect the human being. He was convinced that, (working slowly upon the soul and mind of the ascending philosopher, who has climbed step by step the *scala amoris*), the true love of wisdom will bring in contact the human and the Divine. What is divine in us, the *nous* (the intuitive mind, the noetic light shining in the human *micro-cosmos*), and the *Nous* (the Intellect of the *macro-cosmos*) are of the same essence.⁷ At such privileged moments of noetic contact and enlightenment, it would appear that the energized human intellect acquires both self-knowledge and knowledge of "The Other," the divine Noetic Being. Thus, man becomes beloved to the Supreme God,⁸ the eternally active Intellect, which moves

of immortal blessings" (Saunders 1966, 52). This noble conception of philosophy has been lost in the history of the so-called "Western philosophy" of the Christian Europeans.

⁶ The Platonic Socrates is different from the "Socrates" of modern and contemporary Western "philosophy," whether he derives of the hermeneutic or the analytical school, who is virtually indistinguishable from the Sophists. For the Platonic Socrates has more love for divine wisdom and a "greater soul" than language analysts do and post-modernists can comprehend or appreciate. See, for example, Tejera 1984; Vlastos 1991; and my review of the book in *Journal of Neoplatonic Studies*, vol. 1, No. 1 (1992): 133-141. Consider, for instance, how would the Platonic Socrates address the Sophists of his, as well as of our, time:

"Do you think it a small matter that you [Thrasymachus] are attempting to determine and not the entire conduct of life that for each of us would make living most worth while?" *Republic* 344d (repeated in 352d). Again: "And, by the god of friendship, Callicles, do not fancy that you should play with me, and give me no haphazard answers contrary to your opinion. And do not either take what I say as if I were merely playing, for you see the subject of our discussion--and on what subject should even a man of slight intelligence be more serious?--namely, what kind of life one should live, the life to which you invite me, that of a 'real man,' speaking in the assembly and practicing rhetoric and playing the politician according to your present fashion, or the life spent in philosophy, and how the one differs from the other." (*Gorgias*, 500b-c)

⁷ In this light, it would seem that Aristotle's conception of the Divine is closer to the Eastern than to Western conceptions of God, that is, the Christian and Islamic versions of the intolerant and anthropomorphic Judaic monotheism. Consider, for instance, A.N. Whitehead's view on this point: "The Eastern Asiatic concept [of God is that of] an impersonal order to which the world conforms. This order is the self-ordering of the world; it is not the world obeying an imposed rule." In contrast to this, "The Semitic concept [of God as] a definite personal individual entity... is the rationalization of the tribal gods of the earlier communal religion" (Whitehead 1926, 66-67; also Whitehead 1978, 342ff).

⁸ That is to say, the noetically activated philosopher becomes a friend of God; see on this, Aristotle's *Nicomachean Ethics* 1177b-1178a, and compare it to Plato's *Symposium*,

the cosmos by the irresistible power of its erotic attraction, as if in a rhythmic dance orderly and eternal.⁹

In this way, a kind of philosophic *apotheosis* seems to take place at the end of the long road of Peripatetic dialectic. At this point, *logos* (discursive reason) must yield to intuitive and superior power of energized human intellect (*nous*). There, the human being, conceived here as a living, sensible, reasonable, noetic, communal, political, poetic, and potentially divine being, becomes divine actually, suddenly, and even self-knowingly. Thus, philosophically perfected, the ideal citizen of the Hellenic *polis* becomes fully enlightened.¹⁰ That is to say, the actualized and active human intellect suddenly grasps, as in a flash of self-awareness, the truth that in its very nature the human being is *homoousion*, that is, of the same essence or *ousia*, as Divine Intellect.

Following along the path suggested by Aristotelian dialectic, we can then see that the eternally energized Divine Intellect and the dialectically perfected (and, thus, noetically transformed) mind of the true philosopher are identified as being essentially the same. So, at the end, they are recognized as closely related beings, as two beloved friends.¹¹ This is the road to enlightenment, which my Platonic interpreta-

212a-b. Clearly, on this important point, the two Hellenic philosophers were in agreement with each other and in disagreement with the Europeans.

⁹ As Aristotle put it almost poetically in the heart of his *First Philosophy* or *Metaphysics* (1072a 20-30): “There is, then, something which is always moved with an unceasing motion, which is motion in a circle; and this is plain not in theory only but in fact. Therefore the first heaven must be eternal. There is therefore something, which moves it. And since that which is moved and moves is intermediate, there is something, which moves without being moved, being eternal, substance, and actuality. And the object of desire and the object of thought move in this way; they move without being moved. The primary objects of desire and thought are the same. For the apparent good is the object of appetite and the real good is the primary object of rational wish. But desire is consequent of opinion rather than opinion of desire; for the thinking is the starting point.” Anyone who has ever experienced true love, will understand perfectly well Aristotle’s deepest thought regarding the power of the noetically erotic “object of desire” to move by its beauty the entire heavens no less than the human heart and mind. That power cannot be other than the Divine Intellect or God. On this point, as in so many others, Aristotle remained to the end a true Platonist. In this respect, Porphyry was justified in writing the treatise: *On the Unity of Plato’s and Aristotle’s Philosophy*. See also Evangeliou 1996, 5.

¹⁰ The meaning of Aristotelian enlightenment lies precisely in that, by the ultimate divine contact, the maturing philosopher as a potentially noetic being is transformed into an actually noetic and god-like being, thanks to the power of the love of wisdom.

¹¹ See cases A, B, and especially C, below. The point of my thesis is that, if we can show that this self-realization and *apotheosis* is the ultimate outcome even of the philosophy

tion of Aristotle's philosophy will reveal fully in what follows. It may be called properly the Aristotelian *via dialectica*.¹²

In this new light, Aristotle's philosophy and the Platonic tradition to which it belongs, would appear to be closer to Eastern ways of thinking (especially the Indian), than to the narrowly defined "Western rationality." By this expression is usually meant the kind of calculative and manipulative *ratio*, which is in the service of *utilitas*. For it serves utilitarian, technological, and ideological goals, which characterize much of modern and post-modern philosophy in the West under various masks, such as: British "logical analysis," Baconian "scientific method," and Marxist "scientific socialism."¹³

In the same light, as a genuine Hellenic and Platonic philosopher, Aristotle will appear to be something very different, better and nobler, than the caricature of a

of Aristotle, considered as the most rigorous and scientific Platonist, then *a fortiori* we will have shown that the same holds in other "more spiritual" Platonists. Since in the Platonic tradition, as if in a great river, converge all the springs of Presocratic philosophical speculation; and given its longevity and influence on the development of Hellenic philosophy, it would be reasonable to take it as representing the Hellenic philosophical thought as a whole. Thus, Hellenic philosophy is brought closer to the eastern philosophical traditions than to the narrowly conceived Western "rationalism" and "philosophy." One could make the case that the same holds even for Epicureanism and Stoicism, at least in their ethical theories, and in spite of their materialistic conceptions of reality. But even if they were considered exceptions to the rule, this would not alter the fact about Platonism as being the mainstream of Hellenism.

¹² This sounds very much like the "*Tat tuam asi*" of the Vedanta, as the Indian friends of wisdom would recognize. In other words, *via dialectica* is the Hellenic way of expressing the same truth as that which is captured by the wonderful Indian formula "That are Thou," (that is, you as *atman* and God as *Brahman* are essentially one and the same). As Sarvepalli Radhakrishnan (1973, 38 and 85) put it: "The Upanishads speak to us of the way in which the individual self gets at the ultimate reality by an inward journey, an inner ascent ... The goal is identity with the Supreme." The same noble goal pervades the Hellenic philosophical tradition, from Pythagoras to Proclus, if correctly understood. Aristotle and Plato are two central figures of this honorable Hellenic tradition, as we said.

¹³ The modern and post-modern European "philosophers," who have reduced Hellenic philosophy (the traditional queen of arts and sciences) to a "humble handmaid" of (technocratic) science and (political) ideology respectively, seem to follow on the steps of Medieval (Christian and Moslem) theologians, for whom philosophy had become another *ancilla theologiae*. The enslavement of Hellenic philosophy to such strange "Masters" in the West has transformed its original autonomous character to an almost unrecognizable degree. The echo of the name *philosophia* may sound the same, but the meaning is different for its joyous and free spirit has been lost. But it can be recovered.

“servant philosopher,” into which he has been compressed in the West. For he has been presented alternatively but equally narrowly, either as the scholastic logician and rationalist thinker in service of dogmatic medieval theology, or as the empirical and analytic thinker in the service of technocratic modern science.¹⁴

This double portrait of Aristotle, whether Medieval or Modern European, clearly does not resemble the historical Hellenic philosopher in his dialectic fullness. For his philosophic mind wanted to accomplish all of the following diverse tasks: see noetically the entire *kosmos*; understand the form and the function of every kind of substantive being; grasp the *telos* of man as citizen of the Hellenic *polis* and his multiple creations; admire the eternal beauty of the Cosmos; and find in it the proper place for God (understood as the Cosmic Intellect) and man's noetic self. For this human-noetic-self or *nous* was seen as a microcosmic god in the making, being potentially present in the well-endowed human soul. Clearly, then, the Western picture of *the Philosopher* does not fit the acuity of Aristotle's dialectic in all its flexibility and complexity as displayed in his texts.¹⁵

It is this “other side” of Aristotle's Platonic philosophy that my thesis will attempt to bring to light and to revive because it is needed now, and will be needed even

¹⁴By turning Modern Science, in the same way as the Medieval Theology, into a tool of controlling power, the Europeans, whether capitalists or socialists, have exploited the natural and cultural resources of the globe for profit and political power with disastrous results for humanity's future wellbeing on Mother Earth.

¹⁵Aristotle, in this light, would appear to be very different from what we find, for example, in Owen 1986. What logicians of science and analytical “philosophers” do not seem to understand is that, for Aristotle and any genuine Hellenic philosophers, the concern with language and logic was only preliminary to more fundamental questions of philosophy such as, “How should we live?” Related to this Socratic question there was a cluster of questions of ethical, political, psychological, theological, ontological, and cosmological import: Who really are we and what does it mean to be human? What is the good (or the best possible) life for human beings *qua* human? What is the good (or the best possible) organization of the city-state, in which the good life of its best citizens can be realized? What is our place in the cosmos and what kinds of beings does it contain? What is “Being” in general and how is it related to other beings? Is there anything divine in the cosmos and perhaps in us? What is divine, philosophically conceived, and how is the divine being related to cosmos and to man?

To perceptive students of Hellenic philosophy it would be clear that for Aristotle, as for the Platonic Socrates, a complete answer to any of these questions presupposed or implied specific answers to the other questions, with which it is connected. Ultimately, the connections would lead back to the fundamental teleological question of the human *telos*, and the kind of life which would help the philosopher, as the best specimen of the human species, to achieve the highest good for man. At least this is my thesis here.

more in the near future than ever before. For, at the present, the global failure of the Marxist “scientific socialism,” in the communistic *praxis* of the so-called “dictatorship of the proletariat” in its Leninist and Maoist versions, is a historical fact. With its collapse and as the dreadful divisions of mankind (along the familiar lines of tribal nationalism, monotheistic intolerance, and sectarian fanaticism) begin to re-surface globally,¹⁶ the need to revive the lost spirit of Hellenic philosophy becomes apparent. The spirit of religious tolerance, philosophic pluralism, and Hellenic humanism is needed now and its need is felt deeply by sensitive souls and far-seeing minds.¹⁷

Let this suffice, as an introduction. It is now time to turn to Aristotle and the available textual evidence, which will help us substantiate this challenging thesis as outlined above.

Aristotle’s Move from Logos to Nous

For anyone wishing to discover the roots of “rationality,” as it is understood in the West, Aristotle would seem a reasonable *terminus a quo*. For, as we saw in the first two essays, European historians of philosophy believe that Hellenic philosophy, whose characteristic trait is assumed by them to have been the *logos* in the sense of discursive reasoning, reached its climax in the philosophies of Plato and Aristotle. They were closely related as teacher and student.¹⁸ Besides, whatever little the Medi-

¹⁶ To this list one may add America, where wrong-headed atheists, equally dogmatic monotheists (whether Christians or Muslims), and other gentler and kinder persons (who may be neither monotheists nor atheists) must learn to live together in peace. Hence our need for the help which Hellenic philosophy can provide. In the new light of my Platonic interpretation of Aristotle, the Aristotelian views on man, nature, cosmos, the divine, and their respective multiple relations, become relevant once again. By extension, so do the views of other Hellenic philosophers of the Platonic tradition, as well as the perspectives of other non-Hellenic traditions and cultures. Especially relevant would be the cultures of the East (India, China, Japan), which were relatively free from fanatical intolerance, technocratic arrogance, political ideology, theocratic hierarchies, and religious inflexible dogmas.

¹⁷ Consider, for example, A. Armstrong’s judicious judgment. “This sort of monotheistic complacency is becoming more and more difficult to maintain as we become more and more vividly aware of other religious traditions than Judeo-Christian-Islamic, notably that of India... The Greeks in the end found it perfectly possible to combine this with monotheism, to believe in God without ceasing to believe in the gods” (Armstrong 1981 and Evangelidou 1989).

¹⁸ Aristotle spent about twenty years in Plato’s Academy from which he departed only after his beloved teacher’s death. In spite of occasional criticism of specific Platonic doctrines on which he respectfully disagreed with his teacher, Aristotle remained a loyal

eval Western World knew about Ancient Hellenic philosophy was related to parts of Aristotle's logic, the famous *Organon*.¹⁹

For such an inquirer, therefore, and for these reasons, the following questions are of special interest: Was Aristotle the “first cause” of the rising of rationalistic and technocratic science in Europe in the last few centuries, as has been alleged? Does “Western rationality,” in the above-specified sense, really have its beginnings in Aristotle's philosophy? Can Aristotle's philosophy without distortion, and his dialectic method without misapplication, provide justification to claims of cultural superiority and hegemony that have been advanced by the European powers in order to justify their colonial exploitation of Africa, America, and Asia? Last, what do the terms “reason” and “rationalism” mean, and is Aristotle the root of “Western rationality?”²⁰

The answer to these complex questions cannot be simple. It may be affirmative or negative depending on the sense which is attached to the word *ratio*, which was itself a clumsy attempt to render into Latin the poly-semantic Hellenic word *logos*. In the language and literature of Ancient Hellas, the word *logos* has as many meanings and shades of meanings, as Proteus has faces, forms, and shapes. Basically, it means meaningful or significant speech, that is, the richness of hu-

Platonist to the end. Many miss this point because they tend to focus narrowly on points of difference between philosophers, which are there but make no real difference. When one looks at Plato and Aristotle, as the Hellenic philosophers of late antiquity looked at them, they appear to belong to the same school of philosophy, the Socratic tradition. In this light, my “new” interpretation of Aristotle is really ancient. It needs no apology. See also, Evangeliou 1996, 1-14.

¹⁹ Even the “revolt against Aristotle,” which led to the revival of Platonism in the fifteenth century and to the scientific revolution of the seventeenth centuries, was fought to a large extent with the weapons of Aristotle's logic and categories, transmitted to the West by the commentaries and translations of Boethius. See on this, Evangeliou 1996, 164-181.

²⁰ In the sense in which, for example, Descartes, Leibniz, and Spinoza are said to be rationalists; or even in the sense in which Bacon, Hobbes, and Locke may be called “rational” empiricists. Would Aristotle have felt at home, in the company of either of these groups of Europeans? Not exactly, in my view, because he was a philosopher of a more versatile, flexible, noetic, dialectic, and non-dogmatic character. Aristotle was a Hellenic philosopher of the type which the Aegean and the Ionian seas used to produce in abundance until their waters were “polluted” by the spread of the “decadent” spirit of Christianity, as Nietzsche would have it (see *Twilight of the Idols and The Antichrist*, pp. 55ff; also Nehamas 1985; and my review of the book in *The Review of Metaphysics*, vol. XL, No. 3 (1987) 592-594). In his fury, Nietzsche extended the characterization “decadent” to the Platonic philosophy, perhaps because he, like so many other European thinkers, failed to distinguish between the two versions of Platonism, Hellenic and Christian.

man (preferably Hellenic) language and the human mind with all its concepts, thoughts, feelings, and visions, which can be symbolically expressed orally or in writing by the power of this specifically human tool, the human *logos*.²¹ In this broad sense, not only great Hellenic philosophers, but every human being, who is unimpaired and prepared to make careful and meaningful use of the innate *logos*, is naturally a *logical* and *rational* being.

As an epistemic concept, employed widely in modern theories of knowledge and epistemology and extensively discussed in the histories of “Western philosophy,” rationalism is contrasted to empiricism and to intuitionism. Its method is called deductive because it supposedly moves from general, self-evident, and axiomatic principles to implications, which follow necessarily from such principles, if and when they are combined in proper syllogistic forms, according to specific logical rules of inference. In this sense, Pythagoras, Descartes, and Russell, for example, who were mathematicians and philosophers, are considered as “rationalists.” They were willing to follow the hypothetical and deductive method of reasoning as the only correct way of obtaining reliable scientific knowledge. As pure rationalists, they did not trust the evidence provided by sense experience. In this respect, they differed radically from the empiricist philosophers, like Democritus, Epicurus, and Hobbes, for example. For the latter, the senses are the only source of trustworthy information about the real world which, for them, was identified with the sensible world.

Where, then, did Aristotle stand on this epistemological division? Was he a rationalist and “the root” of Western rationality, as some scholars and historians of philosophy have maintained? Or was he to be found in the opposite camp of the empiricists, where Kant, among others, had placed him?²² It would be closer to truth to say that he was both an empiricist and a rationalist, because he was a dialectician with common sense. His common sense and his open mind allowed Aris-

²¹ According to Aristotle, “Spoken words are the symbols of mental experience, and written words are the symbols of spoken words. Just as all men have not the same writing, so all men have not the same speech sounds, but the mental experiences, which these directly symbolize, are the same for all, as also are those things of which our experiences are the images... A sentence [*logos*] is a significant portion of speech, some parts of which have an independent meaning, that is to say, as an utterance, though not as an expression of any positive judgement.” (*De Interpretatione* 16a-b).

²² He was also a lover of *nous* (the intuitive mind), as we will see. In this light, Kant’s judgment is incorrect: “In respect to the origin of the modes of ‘knowledge through pure reason’ the question is as to whether they are derived from experience, or whether in independence of experience they have their origin in reason. Aristotle may be regarded as the chief of the empiricists, and Plato as the chief of the noologists [which is Kant’s neologism for rationalists]” (Kant 1965, 667).

tote to see that each side was correct in some specified sense, but neither had the whole truth. On this matter, as in many others, Aristotle was the antithesis of what is called a “dogmatist.”²³

Being critical of the dialectical deficiencies of the various previous theories of knowledge, Aristotle was able to simultaneously praise the senses and criticize empiricism.²⁴ He was also able to define syllogism and the deductive method used in mathematics but, at the same time, admit that induction and intuition played an important role in ascertaining the first principles and the major premises of valid deductions.²⁵ Above all, he was able to conceive of truth as being neither revealed

²³ It must be credited to the rhetorical skills and ingenuity of Christian and Moslem theologians, who managed to persuade the medieval and much of the modern world that they had found in Aristotle’s philosophy sufficient support for their respective revelations and the theocratic *dogmata*. Ironically, it was against this “Aristotle” that European thought rebelled in modern times. Since then, it has served faithfully Modern Technology and/or Political Ideology, instead of Medieval Theology. Sadly, philosophy has not as yet recovered its ancestral autonomy and dignity. In this sense, European “philosophy” is very different from genuine Hellenic philosophy. The sooner we grasp this historical fact the better off we will be philosophically in the future.

²⁴ “All men by nature desire to know. An indication of this is the delight we take in our senses; for even apart from their usefulness they are loved for themselves; and above all others the sense of sight. For not only with a view to action, but even when we are not going to do anything, we prefer seeing to everything else.” (*Metaphysics*, 980a 22-24, the translation is that of Ross). Aristotle proceeds to show how human understanding moves from sense experience to the reasoned accounts of the arts and sciences, to the noetic grasp of first principles and causes, and ultimately to the intuitive knowledge of Divine Intellect (*Nous*) and of the human inner self (*nous*). For him, as for Plato, God and man are essentially the same. This is, in a nutshell, my thesis.

²⁵ “A syllogism is discourse in which, certain things being stated, something other than what is stated follows of necessity for their being so. I mean by the last phrase that they produce the consequence, and by this, that no further term is required from without in order to make the consequence necessary.” *Prior Analytics*, 24b 18-22; (A.J. Jenkinson’s translation). Compare it to conclusion of *Posterior Analytics* (100b 5-13):

“Thus it is clear that we must get to know the primary premises by induction; for the method by which even sense-perception implants the universal is inductive. Now of the thinking states by which we grasp truth, some are unfailingly true, others admit error-opinion, for instance, and calculation, whereas scientific knowledge and intuition [*nous*] are always true: further, no other kind of thought except intuition [*nous*] is more accurate than scientific knowledge, whereas primary premises are more knowable than demonstrations, and all scientific knowledge is discursive. From these considerations follows that there will be no scientific knowledge of the primary premises, and since except intuition nothing can be truer than scientific knowledge, it will be intuition that apprehends the

dogma nor private property of any human being regardless of his philosophical accomplishments. On the contrary, for the open-minded Hellenic philosopher, the truth was a “common property” belonging to mankind as a whole. It was a kind of “commonwealth,” to which all persons more or less contribute, even when they are in error, since others may learn how to avoid such errors and find truth.²⁶ The fol-

primary premises—a result which also follows from the fact that demonstration cannot be the originative source of demonstration, nor, consequently, scientific knowledge of scientific knowledge...”

²⁶ “The investigation of the truth is in one way hard, in another easy. An indication of this is found in the fact that no one is able to attain the truth adequately, while, on the other hand, we do not collectively fail, but every one says something true about the nature of things, and while individually we contribute little or nothing to the truth, by the union of all a considerable amount is amassed.” (*Metaphysics* 993a 30-b 6).

Compare this thoughtful statement with the Indian wisdom as expressed in a Jaina saying: “Perfect truth is like an ocean: it is the Jina's omniscience; and all philosophical views are like rivers.” Quoted by K.S. Murty (1991, 190). It is enlightening indeed to contrast these sensible eastern views on truth to the statements made by Kant, the most “critical” representative of European thought. Without irony the critical Kant has stated: “In this inquiry I have made completeness my chief aim, and I venture to assert that there is not a single metaphysical problem which has not been solved... Metaphysics, on the view which we are adopting, is the only one of all the sciences which dare promise that through a small but concentrated effort it will attain, and this in a short time, such completion as will leave no task to our successors save that of adapting it in a *didactic* manner according to their preferences without their being able to add anything what so ever to its content. For it is nothing but the inventory of all our possessions through pure reason, systematically arranged. In this field nothing can escape us.”

Thus spoke the author of the *Critique of Pure Reason* (p. 13). But a few years later G.W.F. Hegel was to prove Kant wrong in this arrogant claim and to beat him sorely in this especially German word-game which is called “metaphysics.” For, as G. Lichteim says, in his introduction to Hegel's *The Phenomenology of the Mind [or Spirit]* (1967, xxi): “Kant's rather bleak rationalism in turn provoked a Romantic reaction—of this Hegel's *Phenomenology* may be regarded as an example, in so far as its author did not disdain the use of metaphor for purposes other than illustration.” As expected *The Phenomenology* ends appropriately in German fashion at “the Golgotha of the Absolute Spirit” (p. 808), and the “imaginative idea” that: “The Divine Being is reconciled with its existence through an event—the event of God's emptying Himself of His Divine Being through His factual Incarnation and His Death.” (p. 780)

It makes one wonder what would Anaxagoras or Epicurus say if they could read this kind of European “philosophy?” So much about “modesty” or “truth” as expressed in German Idealism and Rationalism representing the apex of “Western philosophy.” See

lowing statement is characteristic of this and reveals Aristotle's mind and method of inquiry:

Now our treatment of this science [Ethics] will be adequate, if it achieves that amount of precision, which belongs to its subject matter. The same exactness must not be expected in all departments of philosophy alike, anymore than in all the products of the arts and crafts.... For it is the mark of an educated mind to expect that amount of exactness in each kind which the nature of the particular subject admits. It is equally unreasonable to accept merely probable conclusions from a mathematician and to demand strict demonstration from an orator.²⁷

There is no need to add more passages like the above in order to make the point that dialectical flexibility, sharpness of questioning, and moderation of expression are characteristic of Aristotle's method.²⁸ He had learned from his teacher Plato and from Socrates the importance of dividing and defining, of clarifying and qualifying, of distinguishing and analyzing the terms involved in a given question or a proposed problem. With unsurpassed confidence and acuteness, he practiced the method of dialectic to the best of his ability in the service of truth and humanity. As a critical philosopher, Aristotle wanted to ascertain the facts in each case and "to save the phenomena." He also wanted to review "the received proverbial wisdom" of the many and the opinions of the few "wise men" and to suggest solutions, which might

also G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion* (1988, 489); Part III, "The Consummate Religion," is revealing of the mind of this "European philosopher."

²⁷ *Nicomachean Ethics* 1094b 13-28. Compare it to Kant's endeavor to make Metaphysics a "science" of the same precision and exactness as Euclidean Geometry and Newtonian Physics. He would accomplish this task by the critical method of "pure reason" applied with "German thoroughness" to "the subject" as seen in the light of the "Kantian revolution," which again was patterned after the "Copernican revolution." See *Critique of Pure Reason* (1965, 13-25). At the end, however, Kant confesses humbly on page 29: "I have therefore found it necessary to deny knowledge, in order to make room for faith," (that is, faith in the existence of God, the freedom of the will, and the immortality of the soul, just as E. Gilson would have expected). His *Critique* ends with his declaration of faith in the three dogmas of his "moral theology" which cannot be demonstrated but is "postulated" as the demand of the Supreme Will: "Thus without a God and without a world invisible to us now but hoped for, the glorious ideas of morality are indeed objects of approval and admiration, but not springs of purpose and action." (p. 640)

In other words Kant, the philosopher of Protestantism, wants: "To make him [the Christian man] *fear* the existence of a God and a future life" (p. 651), the underlining is not added. How alien is all this to the Hellenic philosophers, "the wonderful Greeks!"

²⁸ Absent from Aristotle's thinking and writing are the dogmatism and the obfuscation, which characterizes what has been coming out of Western Europe in the last few centuries under the homonymous term "philosophy."

pass the test of time and, more importantly, the test of competent criticism and self-criticism in seeking consistently “the truth.”²⁹

The flexibility of Aristotle’s dialectic method, which can embrace reasonable discussions of questions related to the foundations of the practical (e.g. Ethics and Politics) and the theoretical sciences (e.g. Physics and Metaphysics), is impressive. His honest search for human truth by human means, and the sharpness and openness of his mind are such that they have made Aristotle one of the best representatives of Hellenic philosophy. Carefully following the flexible, though slippery, path of dialectic, he succeeded in embracing the claims of empiricism and rationalism, as well as the claims of the intuitive and noetic vision (*noesis*).

Aristotle was able to accomplish this task as a philosopher because he did not limit human experience to sensations and sense data, as modern empiricists have done; nor to cogitation and rationalization, as modern rationalists did. For him, besides the basic realm of *aisthesis* (sense perception) and the realm of practical human *logos* (discursive reasoning, rational discourse, meaningful speech), there is the realm of divine *nous* (intuitive, intellective, immediate grasp of first and true principles; non-discursive reason, intellect, intelligence). The door to this realm opens, at certain privileged moments, to dedicated Hellenic lovers of wisdom, who may follow the long road of Aristotelian dialectic and inquiry to the very end.³⁰

More significantly, for Aristotle as for fellow Platonists, the Hellenic philosopher considered as an intellect, which is engaged in theorizing about the cosmos and the nature of things, was not alone in this noble pursuit.³¹ For them, the philosophically

²⁹ The proverbial “*Amicus Plato sed magis amica veritas*” captures this trait of Aristotle’s philosophical mind, which is Socratic, Platonic and Hellenic. It is also found in Indian thought and is best expressed by Gandhi’s “passionate adherence to truth” (*satyagraha*).

³⁰ The perfected philosopher, described in the *Nicomachean Ethics* (Book X) and *Politics* (Books VII-VIII), fits the Platonic pattern as developed in the *Republic* (Books II-VII). As a human being, (that is, as a composite entity of body, soul, and mind), s/he must have been naturally well endowed and culturally prepared by the appropriate *paideia*, which s/he would have received as a citizen of the Hellenic *polis*, through gymnastics and the musical or liberal arts. The more an actual city-state would approximate the ideal *polis*, as envisioned by Plato (for both sexes) and Aristotle, the greater the probability of the actualization of the philosophic perfection of its citizens would be.

³¹ I use “theory” here in the original sense of the Hellenic word, that is, to look and see, to have a view of something, to intuit, to contemplate. By engaging in intelligent *theoria* of the intelligible cosmos, the Hellenic philosopher was at home with nature and the world, unlike the contemporary “existentialist souls” of ex-Christian European thinkers, who feel at a loss in an “absurd world.” I have in mind thinkers and writers such as, for example, Jean Paul Sartre, Albert Camus, Nikos Kazantzakis, and Martin Heidegger.

conceived cosmos was orderly, beautiful, and intelligently governed at the highest level by the Divine *Nous* (the eternally energizing and active Intellect, or Aristotelian God). For these philosophers, there was a plurality of other and lesser intellects too, including the one in us, in the human soul, the *nous*.³²

So, in order to bring the question closer to us, we may ask: What can Hellenic philosophy possibly mean to post-modern men and women, as they try to cope with “the absurdity” of their lives? Even if their lives are not always as “nasty, brutish and short,” as Hobbes would have them be, they are certainly mortal and seem meaningless to many Westerners, including some “philosophers.” As they drag their existential *Angst* along a Sisyphus’ pathway, life on earth, and the earth itself, looks to them like an “old bitch.” And to think of it, it is the same earth which ancient poets, philosophers, and common people respectfully called “Mother Earth!” and “Sweet home!” It will emerge, from our discussion of Aristotle’s road to enlightenment, that part of the suggested answer to the above question would relate to the double loss which Europe had suffered, that is, the loss of philosophical contact with (a) the divine spark in us (the *nous* within) and (b) the divine *Nous* in the cosmos. This would seem to have occurred, when the two “aberrations” of genuine Judaism, namely Christianity and Islam, introduced into the Mediterranean world, especially into Western Europe, the monomaniac monopoly of the One God and the myth of “the chosen people.”

By reducing all the ancient gods and goddesses to one masculine God, Christian and Muslim theologians have, perhaps inadvertently but unwisely, pointed the way to the abyss of “No-God,” which Marx, Nietzsche, Sartre and other post-Modern atheists and nihilists followed blindly, in their furious rebellion against the despotism of dogmatic Catholicism and the fanaticism of puritanical Protestantism in Europe. Hence, the need to rediscover and reconnect with our roots in pluralistic and polytheistic Hellenism, in polyphonic philosophy, and in the Hellenic emphasis on “harmony in diversity.”

³² The affinity of this Hellenic thought to Chinese and Indian philosophies is evident from passages like the following: “Silent, isolated, standing alone, changing not, eternally revolving without fail, worthy to be the mother of all things. I do not know its name and address it as Tao. If forced to give it a name, I shall call it ‘Great’;” “What is God-given is what we call human nature. To fulfil the law of our human nature is what we call the moral law” (Lin Yutang, 1942, 596 and 845); and “The real which is at the heart of the Universe is reflected in the infinite depths of the self” (Radhakrishnan–Moore 1973, 38). It would seem that the Aristotelian relation, between *Nous* and *nous*, is analogous to the Indian relation between *Brahman* and *atman*, of which the Upanisads speak. On this relation and the corresponding double intuitive knowledge (*vidya*), of human self and the Divine Self, the Vedanta system of thought is based. See, K. Satchidananda Murty 1991, 3-7. Professor Murty renders *vidya* as “science.” But its meaning may be something more than this. A better translation would be “intuitive knowledge” or “intuition” to capture the meaning of “seeing” which is at the root of the Indian word *vidya*, as it is in the equally beautiful Hellenic and Platonic word *idea*. The same Ancient Hellenic word [*nous*], has also been used for something divine in us by Hellenic poets from Homer to

Consequently Aristotle was simultaneously the philosopher who invented the syllogism, systematized logic for the Hellenes and, perhaps more than any other Hellenic philosopher, practiced and perfected the Socratic method of dialectic. Yet the same man did not hesitate to describe the cosmic God, the highest Intellect, in poetic language which would have pleased even a demanding Hellenic poet, like Aeschylus or Pindar.

For Aristotle's God is noetically conceived as the inexhaustible source of pure noetic energy, which erotically attracts and harmoniously moves everything in the cosmos, as we will see in the next section. It is the Great Beauty, with which the entire cosmos seems to be in love. It is the Great Light and cause of enlightenment for the mind of the true philosopher in the triple Socratic manifestation. The first is identified as lover of Hellenic *mousike*,³³ that is, the practitioner of the art of poetic rhythm, harmonious sound, and audibly appreciated beauty. The second is identified as lover of Hellenic *eidetike*, that is, the practitioner of the art of visible patterns, symmetrical forms, and optically appreciated beauty. The third is identified as lover of Hellenic *dialektike*, that is, the practitioner of the art of logic, ordered form, principled life, rational discourse, intuitive grasp of principles, and noetically appreciated truth.³⁴

Kazantzakis, whose magnificent *Odyssey: A Modern Sequel* (a poem of 33,333 lines), ends with the liberation of Odysseus' mind (*nous*) from the body thus:

"Then flesh dissolved, glances congealed, the heart's pulse
stopped and the great mind [*nous*] leapt to the peak of its
holy freedom, fluttered with empty wings, then upright through
the air soared high and freed itself from its last cage,
its freedom..." Book XXIV, lines 1390-1394, (Kimon Friar's translation).

³³The importance of music for the development of Hellenic philosophy, especially in its Pythagorean, Socratic, Platonic, and Neoplatonic lines cannot be overestimated. For these philosophers, music and harmony were always connected to mathematics, that is, to theories of number (*arithmos*) and proportion (*logos*). A comparative study, which would consider Hellenic music, arithmetic, philosophy, and compare them with possible parallel developments of Indian music, mathematics, and the various philosophical systems, would be very interesting and welcome. I would not be able to do it here (or elsewhere for that matter); Dr. Lath's comments (1992, 60), regarding Aristotle's theory of music and harmony and its political implications, seem interesting but inadequate. For more on number and harmony see Huffman 1993, 54-77.

³⁴That is to say, all the first principles of "primary being," "indubitable knowing," and "virtuous living." For my thesis, this third road, the road of dialectic, *via dialectica*, which would culminate in a "noetic vision" of the whole cosmos, including God and man, and the end of man as a free citizen, was Aristotle's long peripatetic road to enlightenment. In all these aspects Aristotle, I would like to suggest, remained to the end a Platonist, that

Aristotle on Divine and Human Beings

The above perception and interpretation of Aristotle certainly differs from that of the scientific thinker and logician, with whom the Western world is accustomed. For it is framed around the Hellenic word *nous* (mind) which is not easy to translate into English.³⁵ Besides, the noetic affinity and friendship which exist naturally between (the philosophically conceived Aristotelian) God and the perfected human being (that is, the Hellenic philosopher who is engaged in noetic vision and understanding), are expressed by him in a strange language. It is more poetic, noematic, and enigmatic, than the logical discursive reasoning (*logos*), with which he is identified in Europe.³⁶

I would like, therefore, to allow Aristotle to speak on behalf of his noetic philosophy and in support of my unorthodox thesis. He will provide us with sufficient textual evidence for the consideration and enlightenment of any non-prejudiced person regarding this Platonic aspect of Aristotle's philosophy and its potential political implications for the following triangle of relations: West/Hellas, Hellas/East, and East/West. Consider, therefore, the following three paradigmatic cases of Aristotelian texts, which point the way to Hellenic philosophic enlightenment.

A. Ousiological Questions Lead Aristotle to Cosmic God

We have said in the *Ethics* what the difference is between art and science and the other kindred faculties; but the point of our present discussion is this, that all men suppose what is called Wisdom to deal with the first causes and the principles of things; so that, as has been said before, the man of experience is thought to be wiser than the possessor of any sense-perception whatever, the artist wiser than the man of experience, the master-worker than the mechanic, and the theoretical kinds of knowledge to be more of the nature of Wisdom than the productive. Clearly then Wisdom is knowledge about certain

is, an enlightened pupil of Plato, a free inquirer, and an able practitioner of the philosophic method of dialectic.

³⁵ Intelligence or intellect, in the sense of intuitive reason and noetic seeing, is perhaps the best rendering of *nous*, which I have tried to follow in this essay consistently. To avoid any confusion, I have simply transliterated this important word in most cases.

³⁶ This is not to suggest that Aristotle the original logician, or Aristotle the empirical biologist, is not a legitimate aspect of the Aristotelian philosophic outlook. On the contrary they are, but they are not the only legitimate aspects, nor are they the most important aspects for the post-modern world which needs help to face its multiple crisis. That Aristotle and other representatives of Hellenic philosophic *logos* can provide such help in this time of need, is the main point of my thesis.

principles and causes. Since we are seeking this knowledge, we must inquire of what kind are the causes and the principles, the knowledge of which is Wisdom...³⁷ The subject of our inquiry is substance;³⁸ for the principles and the causes we are seeking are those of substances. For if the universe is of the nature of a whole, substance is its first part; and if it coheres merely by virtue of serial succession, on this view also substance is first, and is succeeded by quality, and then by quantity... There are three kinds of substance—one that is sensible (of which one subdivision is eternal and another is perishable; the latter is recognized by all men, and includes e.g. plants and animals), of which we must grasp the elements, whether one or many; and another that is immovable... On such a principle, then, depend the heavens and the world of nature. And it is a life such as the best which we enjoy, and enjoy for a short time (for it is ever in this state, which we cannot be), since its activity is also pleasure. And thinking in itself deals with that which is best in it-self, and which is thinking in the fullest sense. And thought thinks on itself because it shares the nature of the object of thought; for it becomes an object of thought in coming into contact with, and thinking, its object, so that thought and object of thought are the same... If, then, God is always in that good state in which we sometimes are, this compels our wonder; and if in a better, this compels it yet more. And God is in a better state. And life also belongs to God; for the actuality of thought is life, and God is that actuality; and God's self-dependent actuality is life most good and eternal. We say therefore that God is a living being, eternal, most good, so that life and duration continuous and eternal belong to God; for this is God.³⁹

³⁷ The inquiry is what is known today as *Metaphysics* 981b 25-982a 6; but to Aristotle it was simply *First Philosophy*, since it dealt with the first principles or causes; see Evangelou 1996, 59-92.

³⁸ By applying his dialectical method and his theory of the categories Aristotle succeeded in transforming the traditional inquiry of being (or *to on*, ontology) into an inquiry of *ousia* or substance (*ousiology*). For Aristotle, *ousia* (that is, essential being), is the most important of the ten categories or “genera of being,” because it captures the basic sense of the term “being,” whose ambiguity allows it to become a predicate of different kinds of things. See Evangelou 1996, 188-204.

³⁹ *Metaphysics* 1069a 18-34; and 1072b 14-29. That Aristotle's conception of the Divine was very different from the despotic, dogmatic, moody, mean, jealous, and vindictive character of the Biblical Jehovah, who has influenced both the Christian and Islamic conceptions of God, is evident also from the following remarks:

“That it [first philosophy] is not a science of production is clear even from the history of the earliest philosophers. For it is owing to their wonder that men both now begin and at first began to philosophize... Evidently then we do not seek it for the sake of any other advantage; but as the man is free, we say, who exists for his own sake and not for another's, so we pursue this as the only free science, for it alone exists for its own sake. Hence also the possession of it might be justly regarded as beyond human power; for in many ways human nature is in bondage, so that according to Simonides ‘God alone can have this privilege,’ and it is unfitting that man should not be content to seek the knowledge that is suited to

B. Psychological Questions lead Aristotle to God Within

Holding as we do that, while knowledge of any kind is a thing to be honored and prized, one kind of it may, either by reason of its greater exactness or of a higher dignity and greater wonderfulness in its objects, be more honorable and precious than another, on both accounts we should naturally be led to place in the front rank the study of the soul. The knowledge of the soul admittedly contributes greatly to advance of truth in general, and, above all, to our understanding of nature, for the soul is in some sense the principle of animal life. Our aim is to grasp and understand, first its essential nature, and secondly its properties...⁴⁰ Hence the soul must be a substance in the sense of the form of a natural body having life potentially within it... What has soul in it differs from what has not, in that the former displays life. Now this word has more than one sense, and provided that any one alone is found in a thing we say that thing is living. Living, that is, may mean thinking or perception or local movement and rest, or movement in the sense of nutrition, decay and growth. Hence we think of plants also as living [besides animals and human beings]... Certain kinds of animals possess in addition the power of locomotion, and still another order of animate beings, i.e. man and possibly another order like man or superior to him, the power of thinking, i.e. mind [*nous*]... Thinking, both speculative and practical, is regarded as akin to a form of perceiving; for in the one as well as the other the soul discriminates and is cognizant of something, which is. Indeed the ancients go so far as to identify thinking and perceiving... Thus that in the soul, which is called mind (by mind I mean that whereby the soul thinks and judges) is, before it thinks, not actually any real thing. For this reason it cannot reasonably be regarded as blended with the body... And in fact mind as we have described it is what it is by virtue of becoming all things, while there is another which is what it is by virtue of making all things: this is a sort of positive state of light; for in a sense light makes potential colors into actual colors. Mind in this sense of it is separable, impassible, unmixed, since it is in its essential nature activity (for always the active is superior to passive factor, the originating of force to the matter which it forms). Actual knowledge is identical with its object: in the individual, potential knowledge is in time prior to actual knowledge, but in the universe as a whole it is not prior even in time. Mind is not at one time knowing and at another not. When

him. If, then, there is something in what the poets say, and jealousy is natural to the divine power, it would probably occur in this case above all, and all who excelled in this knowledge would be unfortunate. But the divine power cannot be jealous (nay, according to the proverb, "bards tell many a lie"), nor should any other science be thought more honorable than one of this sort ... All the sciences, indeed, are more necessary than this, but none is better." (*Ibid.* 982b 11- 983a 12).

⁴⁰This is the opening statement of the *De Anima* 402a 1-8. The other passages are from Books II and III; (the translation is that of J. A. Smith).

mind is set free from its present conditions it appears as just what it is and nothing more: this alone is immortal and eternal, and without it nothing thinks.⁴¹

C. Ethical Questions Bring Together the Two Divinities

Every art and every inquiry, and similarly every action and pursuit, is thought to aim at some good; and for this reason the good has rightly been defined to be that at which all things aim. But a certain difference is found among ends ...⁴² Now, since politics uses the rest of the sciences, and since, again, it legislates as to 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 ... But if happiness consists in activity in accordance with virtue, it is reasonable that it should be activity in accordance with the highest virtue; and this will be the virtue of the best part of us. Whether then this be the intellect [*nous*], or whatever else it be that is thought to rule and lead us by nature, and to have cognizance of what is noble and divine, either as being itself actually divine, or as being relatively the divine part of us, it is the activity of this part of us in accordance with the virtue proper to it that will constitute perfect happiness; and it has been stated already that this activity is the activity of contemplation ... Such a life as this however will be higher than the human level: not in virtue of his humanity will a man achieve it, but in virtue of something within him that is divine; and by as much as this something is superior to his composite nature, by so much is its activity superior to the exercise of the other forms of virtue. If then the intellect [*nous*] is something divine in comparison with man, so is the life of the intellect divine in comparison with human life. Nor ought we to obey those who enjoin that a man should

⁴¹ *Ibid.* 430a 14-25. In a parenthesis, which I omitted, Aristotle explains why the active intellect in us, after its separation from the body by death, will have no memory of its earthly adventures. He states: "we do not, however, remember its former activity because, while mind in this sense is impassible mind as passive is destructible."

Like Platonic Socrates, Aristotle prudently does not say much on such a speculative subject as the destiny of the noetic part of the human soul after death. It was left to Christian and Moslem theologians (who found in the Holy Scriptures vivid descriptions of Hell and Heaven) to worry about the details. Presumably he thought that the Platonic philosophers (or other people who had a noetic experience and had become self-aware), would not need much explanation here, while no detailed explanation could enlighten those who did not have the enlightening noetic experience itself. As Plato said (*Timaeus*, 28C): "But the father and the maker of all this universe is past finding out, and even if we found him, to tell of him to all men would be impossible." Having told his "likely story," Timaeus concluded thus: "We may now say that our discourse about the nature of the universe has an end. The world has received animals, mortal and immortal, and is fulfilled with them, and has become a visible animal containing the visible--the sensible God who is the image of the intellectual, the greatest, best, fairest, most perfect--the one only begotten heaven." (*Ibid.* 92C).

⁴² This is the opening of *Nicomachean Ethics*, 1094a 1-4.

have man's thoughts and a mortal the thoughts of mortality, but we ought so far as possible to achieve immortality, and do all that man may to live in accordance with the highest thing in him; for though this be small in bulk, in power and in value it far surpasses all the rest. It may even be held that this is the true self of each, inasmuch as it is the dominant and best part; and therefore it would be a strange thing if a man should choose to live not his own life but the life of other than himself. Moreover what was said before will apply here also: that which is best and most pleasant for each creature is that which is proper to the nature of each; accordingly the life of the intellect is the best and the pleasantest life for man, inasmuch as the intellect more than anything else is man; therefore this life will be the happiest.⁴³

The above and similar passages of the Aristotelian corpus, if read in the context of his philosophy as a whole and in its relation to other Hellenic philosophies of nature and *polis*, provide a clear picture of Aristotle's conception of God and man, and their respective place in the cosmos. The kind of life of which man is optimally capable, as well as the communal and political arrangements, which would make possible the flourishing of such a life for the best qualified citizens, are recognized by Aristotle. They are not considered as the arbitrary recommendations or commandments of some divinely inspired and dogmatic prophet, but as the fulfillment of an entelechy, that is, as the *telos* (end), which is present in the human soul and human nature *qua* human. For the same intelligent ordering principle, which pervades the entire cosmos, is also potentially present in the individual human soul. It can manifest itself in the rational structuring of various forms of natural and political associations, such as the family and the *polis*, as well as the perfected human life by *philosophia*. Accordingly, in order to understand Aristotle's *Politics* correctly, one should place it in the context of his *Metaphysics*, *De Anima*, and *Ethics*. I will try to do so, in a synoptic way, in the following sections.⁴⁴

Distinguishing Between Ontology and Ousiology

Aristotle's model of the cosmos is perhaps more complex than any of the other models, which were advanced by his predecessors from Parmenides to Plato. In fact, it is the antithesis of the Parmenidean absolutely immovable One Being. By Aristotle's time, the Parmenidean "theory of being" had been transformed by a series of revisions of the original formula either "It is" or "It is not." For Parmenides the disjunction, "Being or non-Being," was an exclusive disjunction, for between the sphere

⁴³ *Nicomachean Ethics* 1177a 13-18; 1177b 29-1178a 8.

⁴⁴ In this way, a context will be also provided for a judicious appraisal of Dr. Lath's (1992) claim, regarding the close connection between Aristotle's rationality and Western philosophy.

of Being and the abyss of non-Being, nothing else could possibly be. Being was to be conceived and thought of as one whole, eternally immovable, and internally undifferentiated.⁴⁵ In the history of Hellenic philosophy, it was probably Anaxagoras who first set the two spheres apart, the “sphere of material being” apart from the sphere of pure *Nous*. Thus, matter and mind, that is, the material world and the noetic world, were distinguished. Like a powerful ruler, the Divine Mind or *Nous* ruled the material cosmos from afar.⁴⁶

To simplify the process by which Plato attempted to correct and to complete the Parmenidean conception of cosmic Being, it may be said that in him we find each of the old divisions, Being and non-Being, but each of them is subdivided once again and made double. So we have two spheres of each, Being and non-Being. By mixing two of the divided spheres (one sphere of Being and one of non-Being) Plato was able to create the sphere of Becoming. This is interposed between the sphere of pure Being (the noetic world of Forms or Ideas, the model or paradigm of the cosmos) and the sphere non-Being (formless matter). The sphere of Becoming, which is the world of sense experience, the copy, image, or icon, is the result of the mixing of certain images of the Platonic Ideas or Forms with that part of non-Being, which receives them, the Receptacle. The multiplicity of perceptible entities, which populate the visible cosmos⁴⁷ and the cosmos itself, were brought into being by the Platonic Demiurge.⁴⁸

⁴⁵ A revision of Parmenides’ model was made at the school of Leucippus and Democritus, who split the sphere of the Parmenidean Being into a multiplicity of “beings,” *atoma*. These are the invisible, indivisible, perpetually in motion particles of matter, which move randomly in the *kenon* [void, empty space], collide and give birth to everything in the cosmos. Thus not only the absolute oneness of the Parmenidean Being has been replaced by a multiplicity of solid atoms, but also the Parmenidean non-Being has been compromised by becoming part of the “sphere of Being” as the void separating atoms. While Parmenides’ “Being” had been of the same stuff as *Nous*, in Democritus’ cosmos the minds and souls of human beings and gods are made of the same atomic matter in its more refined forms. Lucretius explains all this in *The Nature of the Universe, III*.

⁴⁶ The Parmenidean identification of *einai* (to be, being) and *noein* (to think, thought), which was temporarily abandoned by Anaxagoras, reappeared in Plato. He incorporated Pythagorean insights into his ontology, and was able to introduce the most elaborate revision of Parmenides’ doctrine. Thus, the way was prepared for Aristotle’s move from *ontology* to *ousiology* with his conception of the Divine as “noetic substantive being,” (that is, *Nous* and *Ousia*).

⁴⁷ Actually, these are spatialized, temporized, magnified, dimensionalized, quantified, qualified, relativized, and realized, in the sense of being materialized, copies of Platonic Forms. The process by which the “materialization” of these Forms was supposed to take place

With this background in mind, we can see that Aristotle's conception of the cosmos differs significantly from those of his predecessors, although he borrows from them and builds upon their foundations. In a sense, the Aristotelian cosmos is like the Parmenidean sphere, since it is one, non-generated, indestructible, and eternal; but it is movable and ultimately moved by the Unmoved Mover (Divine Intellect). Thus, it is dynamically or organically unified whole, whose parts are functionally differentiated, but interactive and even partially interchangeable.

This conception avoids the fragmentary randomness of the Democretian model of cosmos, as well as the artificiality of the Platonic/Pythagorean model. Its orderliness is not explained in terms of chance (*tyche*) and necessity, as in the former; nor in terms of *technē* (art) and persuasion, as in the latter; but in terms of *physis* (nature), life, and *nous* (the active, intuitive, self-knowing intellect), as if it were a living being.⁴⁹

However, the process by which Aristotle moved dialectically from *ontology* to *ousiology*, in his account of the cosmos, is rather complex and in need of further elaboration.⁵⁰ For, according to Aristotle, the Hellenic word for being (*to on* or *einai*) does not have only one sense; that is, it is not a mono-semantic word as it was for Parmenides. For it does not mean the "One-Being" in its uncompromising and aloof antithesis to non-Being. Rather it is predicated in many ways and, therefore, it has many different "categorical" meanings.⁵¹ In Aristotle's view, it has as many meanings as there are kinds of things, which have categorically a claim to be, in some sense.

became a target for Aristotle's critique throughout the *Metaphysics*, especially in Books A, M, and N.

⁴⁸ According to Timaeus' "likely story," the cosmos is conceived as the only offspring of the unique metaphorical couple, Form (in the role of Father) and Matter (in the role of Mother), who are brought together by the Demiurge (as the cosmic matchmaker). As part of the Platonic cosmos, human beings are also double, composed of body and soul (or matter and form, the hylic and the noetic parts, the maternal and paternal principles), with a different destiny after death for each of the two components.

⁴⁹ Ontologically considered, the Aristotelian cosmos is a vast collection of different kinds of individual things and substantial beings, some of which are living. But it is not alive, in the sense in which the Platonic world of Becoming was alive as endowed with a soul, unless we restrict the meaning of "soul" [*psyche*] to its noetic function. For the Platonic model of creation, see the "likely story" told by Timaeus in the *Timaeus* and compare it with the Aristotelian model as presented in the *Physics*, *Metaphysics*, and *De Caelo*.

⁵⁰ We can do no more than provide a *paraphrasis*, a summary account, of the involved dialectic or "peripatetic" process here.

⁵¹ To use Aristotle's favorite expression, it is a *πολλαχῶς λεγόμενον*, an ambiguous and polysemantic term.

As a matter of fact, Aristotle specified as many senses of the word “being” as there are items enumerated in his tenfold list of categories.⁵² The tenfold division of beings is simplified by radical reduction into a twofold division, substance and accidents (or properties). Under the latter are subsumed the kinds of beings, which belong to any of the other nine categories as determinations of substance or *ousia*. They are: being qualified (quality), being quantified (quantity), being related (relation), being in position, being in possession, being in place, being in time, being active and being passive. Aristotle has specified that the most important of the ten generic categories is the category of *ousia* (substance). On it all the other categories depend *ontologically*.⁵³

So far so good, but for Aristotle the word *ousia* (substance), like the word *on/onta* (being/s), is also poly-semantic, that is, it can be predicated in many different ways, and by doing so it may refer to different entities. It may, for example, refer to the primary substances, the concrete individual entities, each of which is a composite of matter and form; or it may refer to secondary substances, that is, the species and the genera, which can be predicated of the respective primary substances “essentially.”

Furthermore, even within the limited sphere of the individual primary substances, there are important subdivisions. In fact, it was the search for the most primary among the primary substances that led Aristotle to discover his God and the linkage between God and man *qua* man, that is, the human species in its essence or “essential being.” In his view, the best specimen of man is the philosopher, that is, the man whose potential has been fully actualized by the acquisition and exercise of an excellent (that is, ethical, rational, and noetic) self. Thus traditional *ontologia*, the theory of being *qua* being and inquiry into the nature of reality, was transformed by Aristotle’s dialectic into *ousiologia*, the theory of substance and inquiry into the nature of *ousia*.⁵⁴

Accordingly, the Aristotelian cosmos is populated by a great number of primary substances (*ousiai*), which are classified in terms of the following pairs of contraries: either perishable or imperishable, temporal or eternal, organic or non-organic, sensible or non-sensible, movable or immovable, mortal or immortal, and potential or

⁵² See on this Evangeliou 1988b, 147-162.

⁵³ *Categories*, 2a 35-36. Here we read, (in Apostle’s translation): “Everything, except primary substances, is either said of a subject which is a primary substance or is present in a substance which is a primary substance.”

⁵⁴ Aristotle’s *Metaphysics* is devoted to this ontological/ousiological inquiry and its philosophical implications. The *ontological* question of “what is being?” is changed into the *ousiological* question of “what is substance?” in the following way: “And indeed the inquiry and perplexity concerning what being is, in early times and now and always, is just this: What is a substance?” (1028b 4-6)

actual.⁵⁵ To a concrete human being apply the first terms of each pair, the less valuable; to a divine intelligence apply the second and more valuable terms of each pair. God is thus conceived as a very special primary substance, unlike any other being, in that it is not composite, but simple. God is a living and eternally active Intellect (*Nous*), that eternally energizes other divine Intellects, and occasionally even the *nous* (intellect), which is potentially present in each human soul.⁵⁶

According to Aristotle, therefore, the soul or *psyche* of man is a complex system of powers or faculties. These psychic powers range from nutritive and reproductive powers (which are actually shared by all living beings); to sensitive and kinetic powers (which are shared with other animal species); to logical powers (in the double sense of *logos*, as the capacity to reason and as articulate speech). Best of all, though, are the intuitive or noetic powers of human soul, not only as a potential, but also as an actualized *nous* or intellect, which are shared with other divine intellects.⁵⁷

By the stimulus of philosophy and the appropriate education (*paideia*), to be offered by the well-organized Hellenic city-state (*polis*) freely to its competent citizens in accordance with the principles of right reason (*orthos logos*), the human potential can be actualized and some human beings at least can flourish optimally. They can, thus, become enlightened personalities and God-like human beings, in so far as an optimal outcome is possible for the composite substance of human beings.⁵⁸

Therefore, at the end of our analysis and by following the long and meandering road of Aristotle's dialectic, we have reached the place where the "end of man," understood as the ultimate ethical *telos* or goal, and the supreme human good are located. This is the well-ordered *polis*, as the result of the proper function of the difficult art of Hellenic politics, which Aristotle calls "the architectonic art."⁵⁹ The rest of our brief discussion will be devoted to this aspect of his philosophic theorizing.

⁵⁵ The central books of *Metaphysics* seek to explicate these contrasts in search for the most special kind of *ousia*, i.e. the divine or God. On this see Owens 1963; and compare it with Marx 1954.

⁵⁶ See Cases A and B, above.

⁵⁷ See Case B and C, above.

⁵⁸ Due to its composition, human nature is complex and limited in many ways. See also cases C and A, above.

⁵⁹ For Aristotle, the sphere of "practical reason" is to be distinguished from the sphere of "poetical reason" as applied by craftsmen and artists, and from "theoretical reason" as used by scientists and philosophers for the development of scientific theories and of philosophic *theoria*. In its application, the practical reason appears threefold, as it may, alternatively, be concerned with the wellbeing of individual citizens (Ethics), the household (Economics) or the *polis* and the political community as a whole (Politics).

Perfecting the Aristotelian Political Animal

The *raison d'etre* of the Hellenic *polis*, as Aristotle conceived of it, was the securing for all of its citizens the conditions not simply of life, but of “the good life,” according to their respective merit. In this way, the optimal actualization of human natural and educational potential would be fully accomplished.⁶⁰ The citizens, who may entertain hopes of reaching such politically desirable peaks, would have to have extraordinary natural endowments, as well as an excellent or good *paideia* (education).⁶¹

An ideal citizen would have to be all of the following, in a complete course of life from childhood to maturity and to old age. First of all, he would have to be naturally well endowed with the necessary powers of the body, the soul and, especially, the mind. He would have to be educationally well trained, in music and gymnastics, acquiring a good physique, good habits, and the excellences of character and intellect. He would have to be personally well ordered, so that the soul would rule over the body wisely, and the rational part of the soul over the irrational part gently. The noetic part would enlighten the rational part of the soul, by providing the appropriate principles of thinking and acting virtuously. He would also have to be domestically well equipped with wife, children, servants, parents, and moderate property. Finally, he would have to be politically well organized with other friends and well disciplined, so that he can learn how to rule and be ruled with justice by his equals in turns.

At the end of his life, if all went well, he would have: (a) survived the just wars in defense of the *polis*; (b) seen his sons take his place in the hoplite ranks; (c) freed some of his domestic servants, if they could take care of themselves;⁶² (d) dedicated himself (and perhaps his graciously aging wife) to the service of the

⁶⁰ “When several villages are united in a single complete community, large enough to be nearly or quite self-sufficing, the state comes into existence, originating in the bare needs of life, and continuing in existence for the sake of a good life. And therefore, if the earlier forms of society [family and village] are natural, so is the state, for it is the end of them, and the nature of a thing is its end.” *Politics* 1252b 27-32.

⁶¹ To the natural and educational goods of the body and the soul, the external goods of moderate property and wealth may be added. The latter more than the other goods are affected by luck. For a good discussion of the role of luck in Aristotle’s ethical theory see, Nussbaum 1986; and my review of the book in *Skepsis* I (1990) 210-216.

⁶² If the servants were of a “servile nature,” which was the only type of servitude approved by Aristotle; and if they had learned by their service of a good man how to take care of themselves as well as of others, who were of a more servile nature than themselves; and if, of course, they wished to be freed, they could, then, be released and become free.

many gods and goddesses of the city-state; and (e) occupied himself with philosophic *theoria* of the Supreme *Nous*, the magnificent cosmos, and the divine *nous* within the human soul.⁶³

In this connection we may recall that, according to Aristotle, the nature of the ideal *polis* in the Hellenic sense of a city, which was also the center of a measurable state, is not artificial, conventional or simply man-made, as European political theorists have maintained following the “social contract” theory.⁶⁴ It is as natural as the union of male and female, the growth of the family tree, and the formation of a small village which, with the passage of time, may branch out and give birth to other small villages. When these villages of common ancestry would unite politically for better protection, exchange of goods, self-sufficiency, and the good life of virtue, a Hellenic *polis* would come “naturally,” according to Aristotle, into being and political life begin.⁶⁵

In his view, the defense, protection, and well-being of the naturally constituted political community necessitates the division of labor among males, in an analogous way as the survival and preservation of the human species has naturally necessitated the different roles of male and female, and those of father and mother.⁶⁶

⁶³ This would be a difficult task to accomplish, but it would not be impossible with the help of the appropriate political *paideia* as proposed in the last books of the *Politics*. Those who fail to see the philosopher as a citizen growing in a political environment are bound to argue about the compatibility of the theoretic and the practical life and their respective contribution to happiness. See on this, Broadie 1991, 366-438; Cooper 1987 and 1975; and Keyt, 1978.

⁶⁴ Hobbes, Locke and Rousseau probably found in Plato’s *Republic* (opening of Book II) the beginning of the theory of “social contract,” which they helped popularize in the West. Needless to say, neither the Platonic Socrates nor Aristotle would take seriously Glaucon’s hypothesis that there ever was such a political contract. Their insight into human nature and the nature of *Hellenic polis* helped them avoid this kind of blunders.

⁶⁵ “Hence it is evident that the state is a creation of nature, and that man is by nature a political animal. And he who by nature and not by mere accident is without a state, is either a bad man or above humanity ... That man is more of a political animal than bees or any other gregarious animals is evident. Nature, as we often say, makes nothing in vain, and man is the only animal whom she has endowed with the gift of speech [*logos*].” (*Politics*, 1253a 1-10).

⁶⁶ In view of the difficulties of giving birth, infant mortality, and child rearing at that time, it is not surprising that the female contribution to the state was exhausted by fulfilling the fundamental function of producing new citizens for the *polis*. If, instead of such primary need, the ancient city-states had a problem of over-population, and given his common sense, his open mind, and his favor for better education for all members of the community, Aristotle would have probably assigned additional political roles to the

Domestically, the wife was to play the role of “the queen” of the house. The man’s main duty *qua* citizen was the politically assigned task of “protecting the family” as a whole and its property by the art of war, in times of war, and by the art of politics in times of peace.

These activities were to be undertaken in friendly co-operation with other citizens of equal political status as heads of families.⁶⁷ Since the art of war and the art of politics at that time were rather demanding, in terms of physical and mental powers, the males who could not measure up to prevailing standards were assigned the “servile role” of assisting in domestic production.⁶⁸

The master/servant relation (as understood by Aristotle, and strange as it may sound to post-modern ears) was for the good of both parties involved. In this respect, it differed from the husband/wife and parent/child relations, which served exclusively the interests of the protected parties. Enslavement by force is to be condemned, in Aristotle’s view, and so is “equality” among unequals. Equality among equals, that is, the citizens of a *polis*, and what he considered as “natural servitude,” was approved.⁶⁹

But it should be obvious that such thorny issues as natural slavery and political equality and inequality demand extensive treatment, which cannot be provided here.

female portion of the population of the city-state. However, he would have in all probability objected to “same sex marriages” because of their sterility and unnaturalness in the eyes of the biologist philosopher.

⁶⁷ Aristotle would have approve of Manu’s lawful request: “Women must be honored and adorned by their fathers, brothers, husbands, and brothers-in-law who desire (their own) welfare” (III. 55).

⁶⁸ As Radhakrishnan put it: “Each one has to perform the function for which his nature best suits him” (1973, 172). Aristotle, and the Platonic Socrates of the *Republic*, would agree with this statement, but for them, unlike Manu, the capacities of individual human beings are not to be determined by family and caste, but by nature and *paideia*.

⁶⁹ These are the men to whom Aristotle (innocently would seem, though shockingly to some) refers as “natural slaves.” This has become the target of criticism including that of Dr. Lath (1992). In this connection, it should be considered that Aristotle’s “servant by nature” may correspond to “the sudra,” although he did not believe in a caste system, like the one legitimized by the law of Manu: “He was created by the Self-existent to be the slave of a Brahmin.” Again, “A sudra, though emancipated by his master, is not released from servitude; since that is innate in him, who can set him free from it?” (*The Laws of Manu*, 413 and 414, quoted by Sarvepalli Radhakrishnan 1973, 189).

Conclusion

In the light shed by our synoptic analysis of the Aristotelian road to enlightenment, we may now see clearly the nobility of this Hellenic conception of the human *telos* and his ability to assign to human beings a privileged place in the cosmos, mediating between gods and beasts. Above all, his readiness to acknowledge man's affinity and potential friendship with the philosophically conceived God (the Divine Intellect that erotically attracts and noetically governs the cosmos) is apparent here. Evidently, he made a heroic philosophic effort to conceptually grasp the entire cosmos, in all its multiplicity of accidental and substantial beings, including the complex human being and the divine *ousia*. In his attempt to provide a reasoned account of all human experiences (aesthetic, logical, noetic, ethical and political), Aristotle succeeded in developing a comprehensive system of rational thought. This system naturally reached beyond the Western "rationality" of discursive reason (*logos*), moving towards the noetically intuitive *nous*, and even towards the intelligible and divine realm of *Nous*.

Because of this solid basis, there is no doubt that Aristotle's system is one of the most complete and influential philosophical systems, which the Hellenic minds, produced. For our synoptic discussion has shown that the reasoned account of the Aristotelian road to enlightenment (*via dialectica*) is based on sense experience (*empeiria*) and discursive reasoning (*logos*). But it, significantly, includes the intuitive and self-validating activity of the mind, that is, the respectively (eternally and temporally) energized intellects of God (*Nous*) and of man (*nous*). Thus, the conventional gap separating the human and the divine realms of intelligent activity, as well as the gulf allegedly dividing the East and the West culturally, has been here dialectically and satisfactorily bridged.

In this important sense, then, Aristotle would seem to have been something more than a mere "rationalist," simple, cold, and dry. If this be so, I would like to think that I have done my "peripatetic duty" of defending Aristotle against the unfair charges of those who like to dump on him the accumulated intellectual and other waste of the Western world in the last two millennia. Neither Aristotle, nor any other Platonic and genuinely Hellenic philosopher, would have approved of what the Modern European man, in his greedy desire for profit and his demonic will to power, has made out of Hellenic *philosophia*, forced to serve theocracy and technocracy, sometimes together.

For, in the eyes of the Ancient Hellenes, genuine philosophers (as opposed to Sophists) were supposed to contemplate the cosmic beauty, not to deform it by changing it. They were supposed to comprehend the cosmic order and to live in harmony with it, not to pollute it by exploiting it. Above all, they were expected to

provide prudent suggestions for the appropriate organization of human affairs so that the free spirit of inquiry and the flourishing of the human life of excellence would become possible for the human being as citizen. This being was conceived as living, sensitive, reasonable, communal, political, noetic and, (potentially, but essentially), a god-like being.⁷⁰ Hence the urgent need felt by the few philosophically minded persons in Europe and the West today to return to their primordial philosophic roots, which were pre-Christian and pre-Islamic. The Platonic Aristotle, and the Hellenic philosophy in general, perhaps can guide their steps towards this noble goal.⁷¹

References

- Armstrong, A. (1981) "Some Advantages of Polytheism," *Dionysius* 5, 181-188.
- Ayer, A. J. (1972) *Language, Truth and Logic*. Great Britain: Penguin Books.
- Broadie, S. (1991) *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press
- Carnap, R. (1955) "The only proper task of philosophy is Logical Analysis," Morton White, ed. *The Age of Analysis: Twentieth Century Philosophers*. Boston.
- Cooper, J. (1975) *Reason and Human Good in Aristotle*. Cambridge, Mass.
- Cooper, J. (1987) "Contemplation and Happiness: A Reconsideration," *Synthese* 72, 187-216.
- Evangelioiu, Ch. (1988a) "The Aristotelian Tradition of Virtue: The Case of Justice," *On Justice*, K. Boudouris, ed. Athens.
- Evangelioiu, Ch. (1988b) "The Plotinian Reduction of Aristotle's Categories," *Ancient Philosophy* 7, 147-162.
- Evangelioiu, Ch. (1989) "Porphyry's Criticism of Christianity and the Problem of Augustine's Platonism," *Dionysius* 13, 51-70.

⁷⁰ An echo of the Hellenic and Aristotelian understanding of the close relation between philosophy and freedom is to be found in the following statement: "Philosophy is a means of education through and for freedom" (Murty 1952, 189); the same spirit echoes in the conception of "philosophy as seeking of *truth* and *freedom*." The Experts' Panel in Philosophy Report of 1978" (quoted by Murty 1991, 167).

⁷¹ The tragic case of Bosnia may be just the prelude of a much larger scale tragedy to unfold in the Balkans and Central Asia, in the remnants of the former USSR, and in the Middle East, where Islam and Christianity are bound to collide again as they have collided many times before. One could add Judaism, the elder sister of the three monotheistic religions, although there is a basic difference between it and its offshoots, Christianity and Islam. The traditional Hebraic monotheism and its pious myth of the "chosen people" seemed innocent compared with its Christian and Islamic versions, in view of their fanatic and missionary zeal to spread the faith in the one God and the one Messiah or Prophet. The present day Zionism and its politics is a different matter.

- Evangeliou, Ch. (1996²) *Aristotle's Categories and Porphyry*. Leiden.
- Evangeliou, Ch. (2006) *Hellenic Philosophy: Origin and Character*. Burlington, VT: Ashgate.
- Golding, M. (1968) "Towards a Theory of Human Rights," *The Monist* 52, 521-48.
- Hegel, G.W.F. (1967). *The Phenomenology of the Mind*, J. B. Baillie, ed. New York: Harper Press.
- Hegel, G.W.F. (1988) *Lectures on the Philosophy of Religion*, P.C. Hodgson, ed. Berkeley, CA.
- Huffman, C. A. (1993) *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*. Cambridge.
- Kant, I. (1965) *The Critique of Pure Reason*, N. K. Smith, tr. New York.
- Keyt, D. (1978) "Intellectualism in Aristotle," *Paideia*, 138-157.
- Lath, M. (1992) "Aristotle and the Roots of Western Rationality," *Journal of Indian Council of Philosophical Research* 9.2, 55-68.
- MacIntyre, A. (1981) *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame.
- Marx, Werner (1954) *The Meaning of Aristotle's Ontology*. The Hague.
- Miller, F. D. (1995) *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford.
- Murty, Satchidananda K. (1952) *The Teaching of Philosophy*. Paris, UNESCO.
- Murty, Satchidananda K. (1991) *Philosophy in India: Traditions, Teaching and Research*. Delhi.
- Nehamas, A. (1985) *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, Mass.
- Nozick, R. (1993) *The Nature of Rationality*. Princeton, NJ.
- Nussbaum, M. (1986) *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. London.
- Owen, G. E. L. (1986) *Logic, Science and Dialectic*, M. Nussbaum, ed. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Owens, Joseph (1963) *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto.
- Radhakrishnan, Savepalli and Moore, Charles, eds. (1973) *A Sourcebook in Indian Philosophy*. Princeton, NJ.
- Saunders, J. L., ed. (1966) *Greek and Roman Philosophy after Aristotle*. New York: The Free Press.
- Tejera, V. (1984) *Plato's Dialogues One by One: A Structural Interpretation*. New York: Irvington Publishers.
- Vlastos, G. (1991) *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Waldron, J., ed. (1984) *Theories of Rights*. Oxford.
- Whitehead, A. N. (1926) *Religion in the Making*. New York: New American Library
- Whitehead, A. N. (1978) *Process and Reality*, D. R. Griffin, D. W. Sherburne, eds. New York: The Free Press.
- Wittgenstein, L. (1968) *Philosophical Investigations*, G. E. M. Anscombe, tr. New York.
- Yutang, Lin, ed. (1942) *The Wisdom of China and India*. New York.

THE PRINCIPLE OF EXPLOSION: ARISTOTLE VERSUS THE CURRENT SYNTACTIC THEORIES

MIGUEL LÓPEZ-ASTORGA

Institute of Humanistic Studies “Juan Ignacio Molina”
University of Talca, Chile
milopez@utalca.cl

ABSTRACT. The principle of explosion is a problem for the syntactic theories trying to explain and describe human reasoning. In fact, most of the formal cognitive theories tend to reject it. However, that rejection is not often based on a theoretical development of the theories, but on inductions from experimental data. In this paper, I expose Woods and Irvine’s arguments in order to show that Aristotelian logic does not have this problem, that its theoretical framework does not enable to accept the principle of explosion, and that this logic hence has, at least in a sense, certain advantages compared to the current reasoning syntactic theories.

KEYWORDS: Aristotelian theory, logic, principle of explosion, reasoning, syntax.

* This paper is a partial result of the Project N. 1003011, “Algoritmos adaptativos e inferencias con enunciados condicionales,” supported by the Directorate for Research of the University of Talca (Dirección de Investigación de la Universidad de Talca), Chile. The author, who is also the main researcher of that Project, would like to thank the mentioned institutions for their help in funding this study.

Introduction

The principle of explosion is usually expressed in Latin with sentences such as *ex contradictione quodlibet sequitur* or *ex falso quodlibet sequitur*, and provides that, if a contradiction is found in a logical argument, any conclusion can be drawn from that contradiction. Many logical systems accept or are based on that principle, including Gentzen’s (1935) natural deduction calculus, and, of course, what is called today ‘standard logic.’ The problem is that the principle does not seem to be used by the human mind in a natural way. Indeed, it is not common that naïve individuals, i.e., individuals without logical knowledge background, base their

daily arguments on the principle of explosion, or that they argue in discussions or debates that, given that a contradiction has been identified, it is possible to derive any conclusion. On the contrary, the usual behavior is to derive nothing from a contradiction.

Thus, it can be said that the principle of explosion is a challenge for the systems trying to describe human reasoning, especially if such systems claim that the human mind works applying formal rules more or less akin to those of standard calculi. As indicated below, none of the current cognitive theories appear to accept the principle. However, as also shown below, some of them, although they explicitly reject it, assume at the same time a logical framework that allows drawing any sentence from a contradiction.

This is not the case of Aristotelian logic. This logic does not need to explicitly reject the principle of explosion because its theoretical framework makes it impossible. Therefore, it can be said that, while the current formal theories addressing human cognition are not systems in which the principle is actually forbidden (in general, as mentioned, such theories only claim that the principle cannot be accepted because it is obvious that people do not use it), the first logic in history does have the machinery for blocking or preventing its application. This latter idea (that the principle is not possible in Aristotelian logic) has been argued by Woods and Irvine (2004, 64-67), and, in this paper, I will expose, review, and analyze in details their theses. My main aim by doing that is to explain the relevance that such theses can have for the contemporary cognitive science and indicate what Aristotelian logic can give to the modern reasoning theories.

Thus, with these goals in mind, I will begin by explaining Woods and Irvine's (2004) theses. However, given that such theses are based in turn on other two conditions proposed by Aristotle, it seems to be opportune to analyze each of those conditions separately before exposing the theses on the principle of explosion. The next section deals with the first of such conditions.

The conclusions cannot repeat premises

Woods and Irvine (2004, 54) call the first condition '*Non-Circ.*' It is a condition that every *συλλογισμός* (syllogism) needs to fulfill and that, in short, what it establishes is that a correct *συλλογισμός* should not have one of its premises as its conclusion.

According to Woods and Irvine (2004), *Non-Circ* is a very important condition in Aristotelian logic and it is to be found in different passages of Aristotelian

texts. One of them is, for example, that of the *Ἀναλυτικῶν Προτέρων* (*Analytica Priora*) A 1, 24^b, 19-20:

“συλλογισμός δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. Ἄ συλλογισμός is an argument in which, if something has been said, something different from what has been said is necessarily drawn from what that (what has been said) is”.

The key word in this passage is clearly *ἕτερόν*, which I have translated as ‘something different from’ and Woods and Irvine (2004, 51) as ‘something other than’. This latter translation is, as indicated by Woods and Irvine, taken from Barnes (1984), but what is important is that both translations show clearly that, following Aristotle, a *συλλογισμός* cannot have a conclusion matching one of its premises, because what is derived from them is something undoubtedly different.

Of course, there are more examples of passages in which Aristotle defines what a *συλλογισμός* is, but I think that this one is illustrative enough and justifies, as Woods and Irvine do, to attribute *Non-Circ* to Aristotle. Thus, it can be stated that this condition means that, given this argument:

A, B / ergo Γ

It is a *συλλογισμός* only if Γ is not A and Γ is not B.

Nevertheless, to prove that the principle of explosion is not possible in Aristotelian logic, it is also necessary to take another condition into account. As shown in the next section, that condition is not really a condition, but another principle.

The principle of conversion

Indeed, the second condition actually refers to the fact that it should be possible to apply a well-known Aristotelian principle or rule to every correct *συλλογισμός*. That principle is the principle of conversion, which is very used by Aristotle in his texts.

It provides that, if a conclusion follows from two premises, then the opposite of one of the premises follows from the opposite of the conclusion and the other premise. The principle of conversion is really important in Aristotelian logic and it can be said that it is behind the demonstrations *per impossibile* (or *reduction ad absurdum* demonstrations), which, as indicated by Boger (2004, 228), are explicitly used by Aristotle in *Ἀναλυτικῶν Προτέρων* B 11-13. So, it is obvious that the rule of conversion is an essential part of Aristotle’s logic.

However, it is true that there are some discussions in this regard. As it is well known, Stoic logic includes a version of this rule, which is considered to be the first of the *θέματα* (the reduction rules) in this latter logic. The similarity between the Aristotelian and the Stoic rule is strong, and it can be checked if we take into account the following passage authored by Pseudo-Apuleius and that is to be found in *De Interpretatione* 209, 12-14:

“Si ex duobus tertium quid colligitur, alterum eorum cum contrario illationis colligit contrarium reliquo. If a third is deduced from two (sentences), one of the two and the opposite of the third lead to the opposite of the other of the two”.

Pseudo-Apuleius is speaking about Stoic logic and, as said, the similarity is clear. Nevertheless, several authors have proposed distinctions between the two rules. For example, Bobzien (1996, 144, footnote 20) claims that the Aristotelian principle referred to both contradictory and contrary elements. Nonetheless, as Bobzien also mentions (in the same footnote), Mignucci's (1993, 227-229) view is not this one. According to Mignucci, the Aristotelian rule only can be related to contradictory elements.

In any case, these details may not be very relevant for the aims of this paper, since I am more interested in the potentialities of the general Aristotelian framework and what can be derived from it than in just what Aristotle claimed and argued. Thus, what is truly worth highlighting here is that it is evident that the rule of conversion existed in Aristotelian logic, that it could be applied to any *συλλογισμός*, and that its structure was akin to the following:

If $[A, B / \text{ergo } \Gamma]$ is a *συλλογισμός*, then it can be drawn $[A, \neg\Gamma / \text{ergo } \neg B]$.

Where ‘ $\neg X$ ’ represents the opposite of ‘ X ’. Of course, by paying attention to the discussion between Bobzien and Mignucci, different interpretations on what ‘the opposite of X ’ means can be raised. It can be said, for example, that it means ‘the contrary of X ’, ‘the contradictory of X ’, or both of them. However, if the goals of this paper are taken into account, the only point that should be considered is that X and $\neg X$ are incompatible sentences that cannot be accepted at the same time.

The principle of explosion is not possible in Aristotelian logic

In this way, based on *Non-Circ* and the rule of conversion, Woods and Irvine (2004, 64-67) demonstrate that, in Aristotelian system, it cannot be stated that ‘*ex falso quodlibet sequitur*’, i.e., that any conclusion follows from the false. Their proof is more or less this one:

According to *Non-Circ*, it cannot be accepted that this argument is a *συλλογισμός*:

A, B / ergo B.

So, if we apply the rule of conversion to the latter argument, we will get a new argument that cannot be considered to be a *συλλογισμός* either. And, obviously, a possible use of the rule can be to transform the previous argument into the following:

B, \neg B / ergo \neg A

Thus, given that this is not a *συλλογισμός*, it is absolutely clear that nothing can be deduced from two incompatible premises, and that the principle of explosion hence is not possible in Aristotelian logic.

In connection with this, Woods and Irvine (2004, 64) see clear relations between Aristotelian logic and Bolzano's (1837) logical system, since the principle of explosion is not admitted in this latter system either. And this in turn leads them to propose that Aristotelian logic can be thought to be the very "first paraconsistent logic" (Woods & Irvine 2004, 65). In fact, they think that Aristotle considered his principles and restrictions to be absolutely necessary because he was trying to describe how individuals actually reason in their everyday life (Woods & Irvine 2004, 66).

Despite this, it does not seem to be appropriate to say that Aristotle's logic is the logic that better describe how human reasoning works, because there are many aspects involved in reasoning that it does not appear to have taken into account systematically (e.g., probabilities or temporal relations). On the other hand, as indicated below, there are also many theories with strong empirical support that can fairly accurately explain, and even predict, the human inferential activity. Nevertheless, Aristotelian logic has a characteristic in this way that deserves to be highlighted and acknowledged. If Woods and Irvine (2004) are right, it can be considered to be one of the few proposals trying to show the real way in which the human mind works that is syntactic or formal and, at the same time, has the necessary machinery to block or forbid theoretically the use of the principle of explosion. I explain this idea in more details in the next section.

The contemporary reasoning theories and the principle of explosion

As said, there are several theories addressing human reasoning today. Such theories are based on very different assumptions and suppositions, and their approaches hence are not, in many cases, very akin. Two important examples can be the probability logic theory (e.g., Adams 1998; Adams & Levine 1975; Oaksford & Chater 2009; Pfeifer 2012, 2015), which, in general, claims that human reasoning is not linked to standard logic, but based on the analysis of the probabilities of the events involved in the inferences, and the mental models theory (e.g., Johnson-Laird 2004, 2006, 2012, 2015; Oakhill & Garnham 1996), which shares with the previous one that the human mind does not follow the formal rules of classical logic to make inferences, but it proposes another alternative: individuals come to conclusions by considering the semantic possibilities (mental models) that correspond to the sentences included in arguments and describe the different scenarios consistent with such sentences. Theories such as these ones do not often have problems with the principle of explosion. Given that their approaches come from frameworks other than standard logic, difficulties such as those that the principle raises make no sense in them and are extremely unlike.

But the case of the more or less syntactic or formal theories based on calculi such as, e.g., Gentzen's (1935) natural deduction calculus is different. As it is well known, Gentzen's calculus allows using the principle of explosion and, of course, if we wish to argue that that calculus describes the human inferential activity, this is a problem that needs to be solved. However, the truth is that, at the present time, it is very hard to find syntactic theories holding that the behavior of the human mind can be explained by just Gentzen's (1935) system. The current theories, although they do not ignore all of the formal rules proposed by Gentzen, are usually based on empirical experimentation and, for this reason, tend to reject the rules of Gentzen's calculus that, according to experimental evidence, people appear not to apply. Thus, it can be said that it is very difficult to find today a theory claiming that individuals can use the principle of explosion in their reasoning processes. And this is so because, as indicated, the empirical results show that naïve people (that is, people without background on logic) do not generally consider the principle.

But this does not mean that, in addition to the empirical rejection, all of the formal theories have the theoretical tools to explain why individuals do not resort to the principle of explosion. Although there are several contemporary syntactic theories, I will only focus on one of them here, the mental logic theory (e.g., Braine & O'Brien 1998a; O'Brien 2009, 2014; O'Brien & Li 2013; O'Brien & Manfrinati 2010). The reason is that this theory and its problems with the principle of

explosion can be illustrative enough and, as far as I know, what I will expose below on the mental logic theory can be easily said in the same way about other formal theories.

The case is that, the mental logic theory, as indicated on the syntactic theories in general above, does not accept all of the formal rules of standard logic or Gentzen's (1935) formal calculus. However, to indicate which of those rules the theory admits and which of them it rejects does beyond the purposes of this paper. What really interests to us here is how the mental logic theory deals the principle of explosion. Obviously, because, as also said on the current formal theories, this theory considers empirical evidence, it cannot accept that '*ex falso quodlibet sequitur*.' Contradictions or, better yet, incompatibilities play a role in its framework. Nevertheless, that role refers to the *reduction ad absurdum* strategy, not to the principle of explosion. In this way, the appearance of an incompatibility in an inferential process only leads individuals to think that at least one of their assumptions is not true, and not to derive any conclusion (Braine & O'Brien 1998b, 206).

Nonetheless, in my view, the problem is not solved with that. As in the case of other syntactic theories, this rejection of the principle of explosion comes only from the empirical data, which inform that people do not actually use it. In this regard, it can be said that the argument is only inductive, and that it is only a generalization of experimental results. Given that it is observed that individuals do not tend to use the principle of explosion, it is said that that principle is not a part of the human mental logic. Therefore, the problem is the one indicated in general above: the theoretical framework of the theory does not prevent its use. Unlike Aristotelian logic, the mental logic theory does not have resources such as *Non-Circ* or the rule of conversion that forbid or block its application. Therefore, the reason of the rejection is not truly demonstrated by this latter theory. It is only an assumption of it, and not a consequence of its theses.

Furthermore, if we consider just the general theses of the mental logic theory, we can realize that they really allow the use of the principle. Let us suppose that A and B are assumptions in an inference, and that, after a number n of steps applying formal rules admitted by the mental logic theory, we come to a scenario such as this one:

[1] A	(assumption)
[2] B	(assumption)
...	
[n-1] Γ	(...)
[n] $\neg\Gamma$	(...)

Steps [n-1] and [n] inform that an incompatibility exists and that at least one of the assumptions, in this case [1] and [2], or both of them, is not correct. But the problem here is that we do not know which the wrong assumption(s) is(are). Is it necessary to remove A? B? Both of them? As far as I know, the theory cannot respond to these questions, since it does not include a procedure or program to detect or identify the assumptions that should be eliminated when an incompatibility is found.

And this unsolved problem is what enables to use the principle of explosion. Indeed, there is nothing that prevents that we add one more assumption, with the content that we wish, to the previous deduction. Thus, we could add a step [o] with, for example, the assumption Δ , and, given that steps [n-1] and [n] reveal that there is an incompatibility, and that at least one of the our assumptions is wrong, we could undoubtedly conclude $\neg\Delta$ (as indicated, the theory does not give rules or procedures for making a decision about which the assumption to be removed is).

This is clearly the use of the principle of explosion. It can be applied in the mental logic theory, and the reason is, as said, that its rejection of the principle is only empirical and inductive. So, Aristotelian logic has something that the mental logic theory does not: a theoretical framework within which it can be demonstrated that the principle of explosion cannot be used.

Conclusions

The previous pages show that some of the current theories on cognition have certain problems that Aristotelian logic does not. So, it can be thought that, if ancient logics could solve such problems, the current theories must do that as well. An interesting consequence of all of this is that it makes clear that ancient logics should not be ignored or forgotten. It is evident that the contemporary theories better explain mental processes, but it is also so that the ancient theories can be very useful today too, since they can provide ideas and clues to face some difficulties.

Thus, the fact that it was proposed many centuries ago and that it is not an empirical theory can lead one to think that Aristotelian logic is obsolete and outdated. However, the precedent arguments indicate that it is obvious that Aristotle's theory of the *συλλογισμός* also have something to offer. And this is so for several reasons, but the one that has been analyzed in this paper is that Aristotelian logic eliminates a very important difficulty that some syntactic or formal theories appear to continue to have.

As explained, the mental logic theory rejects the principle of explosion, and it is absolutely necessary to value its arguments on the role that incompatibilities play in human reasoning. Nevertheless, what one would expect from it is that its rejection were not only empirical, but supported on theoretical bases as well, as, for example, following Woods and Irvine (2004), it is the case in Aristotelian logic.

By this I do not mean (and maybe it is important to insist in this idea) that Aristotelian logic is a clear alternative to the mental logic theory for describing or predicting human reasoning. In fact, it seems that, at present, neither Aristotelian logic nor the mental logic theory are the theories with more empirical support. The experimental results that are to be found in the literature on cognitive science appear to give a relevant advantage to other theory cited above, the mental models theory. Thus, if the mental logic theory wishes to become a real option deserving to be considered and different from the mental models theory, it needs to improve certain aspects. One of them is that studied in this paper, and, as far as this issue is concerned, my only claim is that the resources of Aristotelian logic can be very useful for that work.

Furthermore, it can be said that this particular case reviewed here makes explicit the sense and the validity that the theories presented in the past may have today. And this applies not only to Greek logic, but also to ancient philosophy and science in general, including, of course, those of all of the traditions and cultures.

REFERENCES

- Adams, E. W. (1998) *A Primer of Probability Logic*. Stanford, CA.
- Adams, E. W. & Levine, H. P. (1975) "On the uncertainties transmitted from premises to conclusions in deductive inferences," *Synthese* 30, 429-460.
- Barnes, J. (1984) (Ed.) *The Complete Works of Aristotle*. Princeton, NJ.
- Bobzien, S. (1996) "Stoic syllogistic," in: C. C. W. Taylor, ed. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford, UK: 133-192.
- Boger, G. (2004) "Aristotle's underlying logic," in D. M. Gabbay & J. Woods, eds. *Handbook of the History of Logic, Volume 1. Greek, Indian and Arabic Logic*. Amsterdam, The Netherlands: 101-246.
- Bolzano, B. (1837) *Wissenschaftslehre*. Sulzbach, Germany.
- Braine, M. D. S. & O'Brien, D. P. (1998a) *Mental Logic*. Mahwah, NJ.
- Braine, M. D. S. & O'Brien, D. P. (1998b) "A theory of if: A lexical entry, reasoning program, and pragmatic principles," in: M. D. S. Braine & D. P. O'Brien, eds. *Mental Logic*. Mahwah, NJ: 199-224.
- Gentzen, G. (1935) "Untersuchungen über das logische Schließen I," *Mathematische Zeitschrift* 39, 176-210.

- Johnson-Laird, P. N. (2004) "The history of the mental models," in: K. Manktelow & M. C. Chung, eds. *Psychology and Reasoning: Theoretical and Historical Perspectives*. New York, NY: 179-212.
- Johnson-Laird, P. N. (2006) *How We Reason*. Oxford, UK.
- Johnson-Laird, P. N. (2012) "Inference with mental models," in: K. J. Holyoak & R. G. Morrison, eds. *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*. New York, NY: 134-145.
- Johnson-Laird, P. N. (2015) "How to improve thinking," in: R. Wegerif, L. Li, & J. C. Kaufman, eds. *The Routledge International Handbook of Research on Teaching Thinking*. Abingdon, UK, & New York, NY: 80-91.
- Mignucci, M. (1993) "The Stoic *themata*," in: K. Doering & T. Ebert, eds. *Dialektiker und Stoiker*. Stuttgart, Germany: 217-238.
- Oakhill, J. & Garnham, A., eds. (1996) *Mental Models in Cognitive Science. Essays in Honour of Phil Johnson-Laird*. Hove, UK.
- Oaksford, M. & Chater, N. (2009) "Précis of Bayesian rationality: The probabilistic approach to human reasoning," *Behavioral and Brain Sciences* 32, 69-84.
- O'Brien, D. P. (2009) "Human reasoning includes a mental logic," *Behavioral and Brain Sciences* 32, 96-97.
- O'Brien, D. P. (2014) "Conditionals and disjunctions in mental logic theory: A response to Liu and Chou (2012) and to López-Astorga (2013)," *Universum* 29(2), 221-235.
- O'Brien, D. P. & Li, S. (2013) "Mental logic theory: A paradigmatic case of empirical research on the language of thought and inferential role semantics," *Journal of Foreign Languages* 36(6), 27-41.
- O'Brien, D. P. & Manfrinati, A. (2010) "The mental logic theory of conditional proposition," in: M. Oaksford & N. Chater, eds. *Cognition and conditionals: Probability and Logic in Human Thinking*. Oxford, UK: 39-54.
- Pfeifer, N. (2012) "Experiments on Aristotle's thesis: Towards an experimental philosophy of conditionals," *The Monist* 95(2), 223-240.
- Pfeifer, N. (2015) "The new psychology of reasoning: A mental probability logical perspective," *Thinking & Reasoning* 19, 329-345.
- Woods, J. & Irvine, A. (2004) "Aristotle's early logic," in: D. M. Gabbay & J. Woods, eds. *Handbook of the History of Logic, Volume 1. Greek, Indian and Arabic Logic*. Amsterdam, The Netherlands: 27-99.

**TAKING A NEW LOOK
AT THE ANCIENT TRADITION OF
SUETONIUS-DONATUS' BIOGRAPHIES**
(A 9-th century biography of Aelius Donatus)

MAYA PETROVA

Institute of World History, Russian Academy of Sciences (Moscow)

beionyt@mail.ru

ABSTRACT. The article treats a medieval text *Vita Donati grammatici* (*The Life of Donatus*), containing biographical information concerning [Aelius] Donatus, a Roman grammarian of Late Antiquity. The history of the scholarship of this text, as well as its contents, possible reasons of creation, its genre, and some eccentric and parodic features are under consideration. The study is accompanied by an English and a Russian translations of the Latin original text.

KEYWORDS: Donatus, biography, the Ancient tradition, medieval texts.

* Research for the present paper was carried out as a part of the Russian Foundation for the Humanities project (# 14-06-00123a) *The Educational Text in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Contents and Structure of a School Canon of the 3^d - the 11th Centuries*. This publication is based on my paper: *A 9-th century biography of Aelius Donatus*, delivered at the International Medieval Congress (UK, Leeds, 6-9 July. 2015).

This article treats a medieval text *Vita Donati grammatici* (*The Life of Donatus*), containing biographical information concerning [Aelius] Donatus, an author of *Ars grammatica* (the *Art of grammar*) and commentaries on the texts of Terence and Virgil. The history of the scholarship of *Vita Donati*, as well as its contents, possible reasons of creation, its genre, and some eccentric and parodic features are under consideration.

Regrettably, we do not have any evidences about the life of Donatus.¹ For this reason it is possible only to reconstruct the major milestones of his life on the basis of a comparison of indirect evidences and references about him by his contemporaries.² So, he was born about the year of 310 in North Africa. In his mature years, in the middle of the 4-th century, Donatus taught grammar in Rome and held a high position in society, having the title “vir clarissimus”. Donatus was a teacher of Jerome. Marius Victorinus was one of his senior colleagues. Donatus died around the year of 391.³

In the Middle Ages the name of Donatus was not only very well known, but he had an established image as an outstanding teacher of his time. However, there were many gaps in the medieval “biography” of Donatus, so medieval scholars desired to fill them. An example is the *Life of Donatus*, composed by a Carolingian scholar named Flaccus Rebius (9-th c.). The author of this biography wrote that he was often asked⁴ about the identity of the grammarian, in connection with which he decided to answer the questions put to him. He dedicates his narration to a certain Minucius Rutilus, probably his pupil. The author, on the one hand, wants to give his due to Donatus, highlighting his indefatigable industry, on the other — to instruct in such diligence his disciple.⁵

Briefly, the manuscripts of *The Life of Donatus*, publications and investigations of this text, its genre and connotations should be mentioned. This text is preserved only in three manuscripts:

- 1) MS Parisinus Latinus 7730 [saec. IX²] (henceforth, P);
- 2) Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassel Philologus 4^o 1 [saec. XI] (henceforth, K);
- 3) Codex Berniensis 189 [saec. XVI] Petri Danielis philological (henceforth, B).

A French scholar and church leader Pierre Daniel Huet (1630–1721) was the earliest scholar of this text. He compared two early manuscripts of the 9-th and 11-th centuries and took into account the notes, which had been written down in the margins of the Paris Codex.⁶

¹ For other people, known as the “Donatus”, see Hugh et al. 1971–1992, 1, 268-9.

² Keil (1822–1894) 4, xxxi-xli; Holtz (1981) 15-23.

³ Holtz (1981) 15 ff.

⁴ It is possible to describe these phrases as literature features, which were traditional for medieval authors. E.g. Cassiodorus. *De anima* 1.1., Fridh–Halporn (1973).

⁵ It is also a literature feature for medieval (and antiquity) authors.

⁶ These glosses were written by French philologist Pierre Pithou (1539–1596), see Munzi (2003–2004) 263.

At first, the biography of Donatus was published by Johann Fabricius in 1773, in a series of books, named "Bibliotheca latina".⁷ Then, it was published in 1870 by Hermann Hagen in the eighth and final volume of series of books "Grammatici latini",⁸ the first seven volumes of which were published by Heinrich Keil. Both of these researchers (Fabricius and Hagen) took the Paris manuscript (P) as a basis for their publications, offering their own reading.

Since 1989, this text has attracted the attention of Italian scholars. Giorgio Brugnoli⁹ not only published this biography of Donatus (using the same Parisian manuscript as his predecessors), but accompanied it by additional reading, and also considered the sources of this text and the reasons for its appearance. In 2003–2004 there appeared a new edition of *The Life of Donatus*, published by Luigi Munzi. He analyzed the previous readings of J. Fabricius, H. Hagen and G. Brugnoli and offered a number of new ones.¹⁰ In 2005 and 2007 this biography of Donatus was explored by Silvia Conte,¹¹ who was complementing preceding studies (in particular, the works of G. Brugnoli and L. Munzi) and published the text of *The Life of Donatus* in that form in which it was written in the codex of the 9th century (K).

The genre of this text is obvious. This is a biography, which is built according to the rules of the genre. Initially the origin and lifetime of Donatus are discussed, then – his activities and occupation, death, place of burial. There is a traditional physical description of his character, his social status, clothing, personal traits. However, this biography has some unusual features, that do not allow adoption of this text as authentic evidence. These features begin to appear from the beginning of narration. It is no coincidence that H. Hagen after H. Keil called this text as curiosity;¹² and most of all subsequent scholars regarded it as an eccentric fantasy and parody.¹³

⁷ Fabricius–Ernesti (1774) 3, 408-9.

⁸ Hagen (1870; repr. 1961) 8, cclx-i.

⁹ Brugnoli (1989) 291-5.

¹⁰ Munzi (2003-2004) 275.

¹¹ Conte (2005) 285-311; Eadem (2007) 289-306.

¹² Hagen (1870; repr. 1961) 8, cclix (with reference to H. Keil [1822-1894] 4, xl).

¹³ Conte (2005) 289 ff. It should be added that this text might not seem unusual or a parody for medieval "readers", because there were many, not very nice descriptions of characters' appearance and / or purity of body in Antiquity and in the Middle Ages. See Suetonius. *The life of Horace* 6 [Rolfe (1914) 2, 489], or for Greek examples, see: Porphyry. *On the life of Plotinus* 1 [Armstrong (1969) 1, 1]. In this context a phrase of an Irish monk, named Dicuil, is very interesting. This is from a geographical treatise *In the measurement of the circle of the earth*, that summer nights in Iceland (?) are so bright, that "it is possible to strip the lice with the shirt". See *Dikuili Liber de mensura orbis terrae* VII, 7-13, Tierney–

G. Brugnoli took *The Life of Donatus* in the tradition of Suetonius-Donatus's biographies, citing the fact that, on the one hand, this text is compiled in burlesque genre, and on the other hand, it contains expressions similar to those of Suetonius.¹⁴

L. Munzi suggested that the medieval author had attempted to create an image of a martyr, ignoring the image of the great teacher.¹⁵

It was also observed that the biography (and this is typical for the Middle Ages) is characterized by anachronisms and the ambivalence of the image (in which are presented simultaneously love and hate, dirt and cleanliness, and so on¹⁶), which is also present in *The Life of Donatus*.

In my opinion, it is important to pay attention to the names of the author of this "biography" (Flaccus Rebius) and its intended recipient (Minucius Rutilus). They are more like Roman names than German ones (such as Moduin, Muredak, Angilbert, Geyrik, Raban, Valafriid Strub and so on), or Anglo-Saxon ones (such as Alcuin), or Irish ones (such as Seduly Scott, John Scott), which belonged to those, who were in the courts of the Carolingian rulers and in the monasteries of Francia.

It is quite possible that in the biography composed by a person, belonging to some academic circle, say this created at the court of Charlemagne, personages were given nicknames: Biblical names or the names of the Latin poets.¹⁷ Then the purpose of the author – a member of this academic circle – could be the creation of a text, somewhat imitating ancient biographies (e.g. those of Suetonius¹⁸), or a text written in the genre of defilement¹⁹ (although this is not a classic *psogos*).

As an attachment, we offer the Latin original as well as an English and a Russian translations of the *Vita Donati*.

Bieler (1967).

¹⁴ In detail see Munzi (2003-2004) 265-6.

¹⁵ Op. cit. 261-2; 266-75.

¹⁶ For example, the same author Walafrid Strabo wrote a prologue to Einhard's *Life of Charlemagne*, calling him a wise, glorious and powerful ruler, – see Walafrid Strabo. *Prologue* [7-8, Dutton (1998)], – and a poem, condemning his mode of life, – see Walafrid Strabo. *Visio Wettini* vv. 394-434, 446-64, David Traill (1974).

¹⁷ E.g. Charlemagne had a nickname of David; Alcuin – of Flacc; Angilbert – of Homer, Einhard – of Veseleel.

¹⁸ See Suetonius. *De illustribus grammaticis* (*Lives of the grammarians*); Idem. *De claris rhetoribus* (*Lives of the rhetoricians*); Idem. *De poetis* (*Lives of the poets*). See C. Suetonius Tranquillus. *De Grammaticis et Rhetoribus*, Kaster (1995).

¹⁹ See the story of the wicked Maxim of Palestine, who propounded a blasphemy against their savior and lost his tongue – Brock (1973) 299-346.

REFERENCES

- Armstrong, A. H., tr. (1969) *Porphyry. On the life of Plotinus*, in: *Plotinus. The Enneads*, 6 vols., LCL 440 Cambridge, Mass., vol. 1.
- Brock, Sebastian, P., ed. and tr. (1973) "An Early Syriac Life of Maximys the Confessor," *Analecta Bollandiana* 1.
- Brugnoli, Giorgio (1989) "Questioni biografiche II: la *Vita Donati grammatici Parisina*," *Giornale italiano di filologia* 41.
- Conte, Silvia (2005) "Vita Donati grammatici: testo, trasmissione e milieu culturale," *Giornale italiano di filologia* 57.
- Conte, Silvia (2007) "Sulla Vita Donati Grammatici," *Rivista di Cultura Classica e Medioevale* 2.
- Dutton, Paul, Edward, ed. and tr. (1998) *Walafriid Strabo. Prologue*, in: *Charlemagne's courtier: the complete Einhard*. Toronto.
- Fabricius, Johann, Albert; Ernesti, Johann, August, eds. (1774) *Bibliotheca Latina* 3. Leipzig.
- Fridh, Åke J.; Halporn, James, W., ed. (1973) *Cassiodorus. De anima*. Turnhout, CCSL 96.
- Hagen, Hermann, ed. (1870; repr. 1961) *Grammatici latini* 8: *Supplementum. Anecdota Helvetica*. Leipzig.
- Holtz, Louis, ed. (1981) *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical, étude sur l'Ars Donati et sa diffusion (IV^e-IX^e siècle)*. Paris.
- Hugh, Arnold; Jones, Martin; Martindale, John, Robert; Morris, John, eds. (1971-1992) *The Prosopography of the Later Roman Empire*, in 3 vols. Cambridge, vol. 1 (AD 260-395).
- Kaster, Robert A., ed. (1995) *C. Suetonius Tranquillus. De Grammaticis et Rhetoribus*. Oxford.
- Keil, Heinrich, ed. (1822-1894) *Grammatici latini*, in 7 vols. Leipzig, vol. 4.
- Munzi, Luigi, ed. (2003-2004) "Omnia et furibunde explicabat: per una nuova edizione della 'Vita' parodica del grammatico Donato", *Incontri triestini di filologia classica* 3.
- Rolfe, J.C., tr. (1914) *Suetonius. The life of Horace*, in: *C. Suetonius Tranquillus*, 2 vols., LCL 38. Cambridge, Mass., vol. 2.
- Tierney, J.J.; Bieler, L., eds. (1967) *Dikuili Liber de mensura orbis terrae*, in: *Scriptores latini Hiberniae* 6. Dublin.
- Trail, David A., ed. and tr. (1974) *Walafriid Strabo. Visio Wettini*, in: *Walafriid Strabo's Visio Wettini: Text, Translation and Commentary*. Bern.

INCIPIIT VITA DONATI GRAMMATICI

FLACCVS REBIVS MINVTIO RVTILO SALVTEM

Rogatus a consodalibus uitam Donati grammatici breuiter commentaui, ne cuiquam esset incognita nobiscum degentium, tibi que obtuli legendam. Ita enim se habet eius vita et conuersatio, ut subiecta docet narratio.

Donatus natione Romanus grammaticae professionis industria claruit σύγχρονος ut fertur rhetoris Victorini. Hic perpauculo²⁰ conductus peculio cuiusdam uiduae capellas paucinúmero pascendas²¹ excepit, septa sibi ab urbe militari secundo uindicans. Huic operae pretium infetigatum promulgare labor est. Hic dum in alendis capellis moraretur, aestu calente tempore laborabat intolerabili, utpote capillorum ab aure usque ad aurem defensione priuatus. Et quia remotior erat a Tiberi, sitim sibi ingruentem lacunis e cloaca fluentibus capellarum quoque temperabat urina. Hiemis autem tempore solo canente pruina carice compacto solabatur tugurio. Frequentius autem humi accubabat sub diuo permodico obsonatus edulio, quae nimirum frugalitas non innata, sed egestate concreuerat. Quia vero effetis uisceribus paene cutis desuper laxa rigebat, frigoris ut uitaret enormitatem partim teterrima partim rufa induebatur pellicia. Oculum autem ei iuramentum Martis ademit, quod persoluit, ut peculatus aboleret infamiam. Quadam namque die Aeolicum ingressus consistorium digna sibi nacta cauillatione cum magno pudore delituit, quem ita quidam Graeco lepore insultans suapte aggressus est: Ἀγροικε ἀπαλλάττου οἰῶν μηλοβοτήρ ἰσχνᾶν²², quod dicitur Latine: ‘Cede loco rustice modicarum opilio ouium’. Qui maturato rediens²³ discendae pueritiae studens aedili innotuit Ciceroni, a quo toga donatus est, quod erat signum libertatis. Eadem igitur tempestate Aemilius senator hominem exiit, cuius in locum pilleatus meruit subrogari et a Cicerone ordinatim²⁴ sextum in senatu subiit locum. Igitur quia habitum corporis eius breuiter perstrinximus, libet per singula eum paene membra designare. Erat quippe statura pusillus, capite rotundo in modum uesicae porci capillis admodum rasis²⁵ et sca-

²⁰ pauperculo — the reading of Luidgi Munzi (farther — L. M.)

²¹ capellas pascendas — L. M. declines the marginalia “paucinúmero”.

²² ΒΑΡΕΩΚΣΩΑΜΟΝ ΠΟΥΣ ΤΟΥ ΜΗΛΟΔΟΣ ΑΠΙΝΣΙΝΑΝ — the reading of L. M. instead of the reading of Hagen: Ἀγροικε ἀπαλλάττου οἰῶν μηλοβοτήρ ἰσχνᾶν.

²³ Romam adiens — L. M., instead of “rediens”.

²⁴ ordinatus — L. M., instead of “ordinatim”.

²⁵ raris — L. M., instead “rasis”.

biosis²⁶ atque melancholico²⁷ humore madentibus. Facie adeo rustica, uno oculo luscus, altero lippus, collo gracili et grosso, brachiis breuibus et contractis, genibus latis, tibiis oppido curtis et grossis, pedibus latis et spissis, et quid morandum? Omnia habitudine seruo consimilis. Hic calaumaco caput²⁸ fouens super quavis ratione consultus breuiter omnia et furibunde explicabat, ita ut nec quidem a discipulis interrogari auderet. Quocirca dum saepe furore perstreperet, quippe cui a naso obscenitas defluebat assidua, senatu pulsus cuiusdam macellar-ii famulatio susceptus est. Plura pudet referre. Obiit XIII Kal. Ianuarii et proiectum est cadauer eius in fossam quo peregrini aggregabantur.

Explicit VITA DOMNI DONATI GRAMMATICI

²⁶ sabiosis — L. M., instead "scabiosis".

²⁷ melanconico — L. M.

²⁸ capud — L. M.

THE LIFE OF DONATUS*

(translated from the Latin by MAYA PETROVA**)

Flaccus Rebbius greets Minutius Rutillus

At the request of like-minded colleagues (consodalibus) I summarized the life of the grammarian Donatus, so that it did not remain unknown to us nor to any others among the living, and thereby presented it to you for reading. His life and deeds (conversatio) were as consistent as this brief narration teaches.

Donatus, a native of Rome, was famous for his diligence in grammar classes, and as it is said, was σύγχρονος (a contemporary) of the rhetorician Victorinus. Hired for little money, he agreed to graze few goats that belong to certain widow (viduae), renting for this purpose a corral located two miles away from the city. It is hard to say if the small fee was worth of this difficult work. While goats fed themselves slowly under his care [ab aure ad aurem], he, being completely bald, was languishing because of the unbearable summer heat. As the Tiber was far away, he had to satisfy his thirst, drinking from the troughs filled with filth and goat urine. In the winter, when the ground was silvery frost, he hid from the cold in a hut built of marsh reeds. Quite frequently his mensal bed was put on the ground in the open air, and he consumed scarce victuals. Such moderation, of course, was not innate, but resulted from his poverty. Since his loose skin had stiffened with cold because of thinness, he, trying to escape the intense cold, wore a cape made of the skins of wild beasts, partly dirty, partly a mixture of colour.

To repay a debt to the god of war, in which he lost an eye, he redeemed the shame of embezzlement of public money. One day, being among the Aeolian Greeks from whom he received deserved ridicule, he, being greatly ashamed, has retired, when someone began to sneer at him and ridiculed him in the Greek style like this: "Ἀγροικε ἀπαλλάττου οἰῶν μηλοβοτῆρ ἰσχινᾶν, which in the Latin means: "Go away, a redneck and a shepherd of skinny sheep" (Cede loco rustice modicarum opilio ovium).

* Research for the present paper was carried out as a part of the Russian Foundation for the Humanities project (# 14-06-00123a) *The Educational Text in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Contents and Structure of a School Canon of the 3^d - the 11th Centuries*. This publication is based on my paper: *A 9-th century biography of Aelius Donatus*, delivered at the International Medieval Congress (UK, Leeds, 6-9 July, 2015).

** This translation was achieved using the edition of Hagen (1870; repr. 1961) with consideration to the edition of Munzi (2003-2004).

Having returned to his homeland and only in his adulthood having learned what normally should be absorbed in adolescence, he had been noticed by an edile Cicero, who granted him a toga, which suitable only for free peoples. At that time, Aemilius the senator expelled somebody from the Senate, and Donatus as a freedman, was awarded an election in his stead. Later on he had been receiving this position in the senate from Cicero for six consequent periods.

As we have already mentioned his physical image, let us do an inventory. He was stunted; his head was round like a pig's bladder; almost all his hair fell out and was covered with scabs, sweating because of the predominance in his body of black bile (*melancholico humore madentibus*). His face was quite rustic, one eye was blind, the other one was festered, neck was skinny, with a rough skin; his hands were twisted and short; his knees were thick, his legs were very short and thick, his feet were wide and strong.

However, enough of this. I have described completely his slave-like appearance.

He always sported a head cap made of camel wool. Whatever question he was asked, he answered quickly and violently, so that his disciples did not dare to ask him. In view of the fact that when he often quarrelled furiously, all sorts of rubbish constantly ran from his nose, he was expelled from the senate and accepted into the service of one butcher. Anything further one is ashamed to tell.

He died on December 20 and his body was thrown into a pit in which strangers were demolished.

The end of The Life of Monsieur Donatus the Grammarian.

ЖИЗНЬ ГРАММАТИСТА ДОНАТА²⁹

(Перевод с латинского языка М. С. Петровой)

*Флакк Ребий
приветствует Минуция Рутила*

По просьбе единомышленников (*consodalibus = concors*) я вкратце изложил жизнь грамматиста Доната, дабы она не осталась неведомой ни нам, ни кому-либо из живущих, и представил её тебе для чтения. Его жизнь и дела (*conversatio*) были такими, как учит сие изложение.

Донат, уроженец Рима, прославился своим усердием в грамматических занятиях и, как говорят, был *σύγχρονος* (современником) риторика Викторина. Нанятый за небольшие деньги, он взялся пасти немногочисленных коз некой вдовы (*viduae*), заняв для этого загон в двух милях от города. Непросто сказать, стоил ли сей труд предложенной платы.

В то время как козы неторопливо кормились под его присмотром [*ab aure ad aurem*], он, будучи совсем лысым, изнывал от летнего, невыносимого зноя. Поскольку до Тибра было далеко, он, когда ему хотелось пить, утолял жажду из впадин, заполненных нечистотами и козьей мочой. Зимой же, когда земля серебрилась инеем, он укрывался [от холода] в построенном из осоки шалаше.

Часто бывало, что его застольное ложе находилось на земле под открытым небом, потреблял он скудную снедь — такая умеренность, конечно, была не врожденной, но происходила от бедности. Так как от худобы его дряблая кожа коченела, он, чтобы спастись от сильного холода, облачался в сделанную из шкур диких зверей накидку, местами грязную, местами порыжевшую.

Отдав долг богу войны, на которой он лишился глаза, он искупил тем позор растраты государственных денег. Однажды, оказавшись среди эолийских греков и получив заслуженные насмешки, он, сильно устыдившись, удалился, когда некто стал глумиться над ним, высмеяв его на греческий манер так: *Ἀγροικε ἀπαλλάττου οἰῶν μῆλοβοτῆρ ἰσχνᾶν*, что на латинском означает: «Иди отсюда, деревенщина и пастух тощих овец» (*Cede loco rustice modicarum opilio ovium*).

Вернувшись на родину и в зрелом возрасте изучив то, чему учатся в отрочестве, он был замечен эдилем Цицероном, который пожаловал ему тогу,

²⁹ Перевод «Жизни Доната» выполнен по изданию Г. Хагена (GL VIII), с учетом издания Л. Мунци (2003–2004).

отличавшую людей свободных. В это время сенатор Эмилий изгнал из сената одного человека, и Донат, как вольноотпущенник, был удостоен избрания на его место, и потом в сенате шесть раз подряд он принимал эту должность от Цицерона.

Поскольку мы уже упоминали о его телесном облике, рассмотрим его по порядку. Росту он был крохотного, голова его была кругла, как мочевой пузырь у свиньи, волосы почти все выпали и были покрыты паршой, потные из-за преобладания в его теле чёрной желчи (*melancholico humore madentibus*). Его лицо было совершенно деревенским, один глаз слеп, другой гноился, шея тощая, с грубой кожей, руки скрюченные и короткие, колени толстые, очень короткие и толстые голени, ступни широкие и крепкие.

Впрочем, довольно об этом. Всю его рабскую наружность я описал полностью.

Голову он всегда укрывал шапкой из верблюжьей шерсти. По какому бы вопросу с ним не советовались, он отвечал быстро и яростно, так что ученики не осмеливались его спрашивать. Ввиду того, что, когда он часто бранился в ярости, у него из носа постоянно текла всякая дрянь, он, изгнанный из сената, был принят в услужение к одному мяснику.

Далее стыдно рассказывать.

Умер он 20 декабря, а тело его было брошено в яму, в которую сносили странников.

КОНЕЦ «ЖИЗНИ ГОСПОДИНА ДОНАТА ГРАММАТИКА»

FURTHER CONSIDERATIONS ON POSSIBLE ARAMAIC ETYMOLOGIES
OF THE DESIGNATION OF THE JUDAEAN SECT OF ESSENES
(Ἐσσαῖοι/Ἐσσηνοί) IN THE LIGHT OF
THE ANCIENT AUTHORS' ACCOUNTS OF THEM AND
THE QUMRAN COMMUNITY'S WORLD-VIEW

IGOR TANTLEVSKIJ

St. Petersburg State University, Russia

tantigor@mail.wplus.net

ABSTRACT. The author considers three possible Aramaic etymologies of the designation Ἐσσαῖοι/Ἐσσηνοί: (1) Since, according to reiterated Josephus Flavius' accounts and the Dead Sea scrolls' evidences, the Essenes and the Qumranites, closely associated with them, believed in predestination and foretold the future, they could be called: *those, who believe in predestination*, sc. the “fatalists”, “determinists”; or: *those, who predict fate*, i.e. the “foretellers”. This hypothetical etymology is derived from the Aramaic word *ḥaššayyā* (*m. pl. in st. det.*; resp. *ḥš(′)(y)yn* in *st. abs.*) reconstructed by the author from the term *ḥšy/ḥš* (“what man has to suffer, predestination, fortune”) after the model: *C₁aC₂C₃aC₃*. (2) In the present author's opinion, the Qumran community held itself allegorically to be the “root(s)” and “stock” of Jesse, giving life to the “holy” Davidic “Shoot” (see: *Isa.* 11:1); or, in other words, the Qumranites appear to have considered their *Yahad* (lit. “Unity/Oneness”) the personification of a new Jesse, who would “beget” and “bring up” a new David. (Cf., e.g., *1QSa*, II, 11–12: “When [God] begets (*yôlîd*) the Messiah with them (*’ittām*; i.e. the sectarians. — *I. T.*)...”). Proceeding from this doctrine, one can assume the etymology of the designation Ἐσσαῖοι/Ἐσσηνοί from the Aramaic-Syriac spelling of King David father's name *Jesse* — *’š(š)ay*. (3) The Essenes' and the Qumranites' aloofness from this world and their striving for interrelations with the other world could be a reason, by which they came to be regarded as “liminal” personalities and nicknamed (probably, with a tinge of irony) after the name of “*rephaites*” (the original vocalization seems to have been: *rōfē’im*, lit. “healers”, sc. “benefactors”) of former times, whom they really recalled in some key aspects of their outlook and religious practice. In this case, the designation *θεραπευταί*, “healers”, — applied in Jewish Hellenized circles, primarily, in Egypt, to the members of the (*ex hypothesi*) Essenean communities of mystic-“gnostic” trend — could be in fact a Greek translation of the Hebrew term *rōfē’im*. It also seems natural to assume that this designation of the sectarians could be interpreted/translated by the uninitiated by the word *’āsayyā/’āsên*, meaning “healers”, “physicians”, in the Aramaic-speaking milieu of the region of Syria-Palestine.

KEYWORDS: Essenes, Therapeutae, the Qumran community, predestination, prediction, Messianic expectations, mysticism, esotericism, immortality of the soul, angel-like beings, rephaites.

* This research was carried out thanks to the funding of the Russian Science Foundation (project №15-18-00062; Saint-Petersburg State University).

I. The Essenes as "foretellers"- "fatalists"

The correct etymology of the designation Ἐσσαῖοι/Ἐσσηνοί (unmeaning in Greek), *i.e.* the "Essenes", Judaeen sect flourished in the 2nd century B.C.E. – 1st century C.E., was unknown or at least doubtful for many uninitiated Jews nearly from the start of its emergence, as one can conclude, for example, from the following note attested in Philo of Alexandria:

This name (*sc.* Ἐσσαῖοι. – *I. T.*), though in my opinion the form of the Greek is inaccurate, is derived from holiness (ὁσιότητος).¹

Describing the appearance of three principal Jewish sects, Josephus Flavius singles out the attitude towards predestination (εἰμαρμένη; lit. "lot", "fate", "destiny", *sc.* Providence) as the main aspect of religious "schools" separation in Judea in the middle of the second century B.C.E. (*Antiquitates Judaicae*, XIII, 171–173). At this, the very essence of the Essenes' doctrine, according to Josephus, is "that all things are best ascribed to God" (*Antt.*, XVIII, 18). In *Antt.*, XIII, 172, he mentions:

The genus of the Essenes affirm, that fate (τὴν εἰμαρμένην) governs all things, and that nothing befalls men but what is according to its (determination).

The widely spread Essenes' practice of the prediction of future events (including personal fates), well known to Josephus Flavius², was likely to be based on their belief in predetermination. In *Antt.*, III, 214–218, Josephus speaks of the Judaeen high priest's breastplate and describes its role in the process of predictions. At this, he transcribes the Hebrew word *hōṣen* for a "breastplate" as ἑσσην, and correlates the latter term with the Greek λόγιον, "oracle"³ (cf. the Septuagint's correlate term λογείον). Thus, it is not impossible that Josephus perceived the implicit meaning "prediction" in the designation Ἐσσηνοί.

Pliny the Elder (*Historia Naturalis*, V, 15, 17) asserts that the numbers of the Essenes (*Esseni*) "are fully recruited by multitudes of strangers that resort to them, driven thither to adopt their usages by the tempests of fortune". The mention of *fortuna* (this term correlates with the εἰμαρμένη in Josephus' account) in this context can imply the Essenes' belief in predestination, according to which the sectarians, as they thought, found themselves in the community.

¹ Philo of Alexandria, *Quod omnis probus liber sit*, XII, 75. See also: *ib.*, 91; Philo's *Apologia* (1) (in Eusebius' *Praep. Evang.*, VIII, 11). Cf.: Josephus Flavius, *Bellum Judaicum*, II, 119; Hippolytus of Rome, *Philosophumena*, IX, 18, 3.

² See, *e.g.*: Josephus Flavius, *BJ*, I, 78–80; II, 111–113, 159; *Antiquitates Judaicae*, XIII, 311–313; XVII, 346–348; XV, 371–379; XVII, 345–348. Cf. also: Hippolytus, *Philosophumena*, IX, 27.

³ *Antt.*, III, 163, 217.

The doctrine of absolute predestination plays a key role in religious outlook of the Qumran community,⁴ and it is considered to be one of the most fundamental arguments in favour of the widespread Qumranites' identification with the Essenes.⁵ All is predetermined in the world — in heaven and on earth; and there is neither the past, nor the future for God: all is the present for Him, all is the eternal “now”.⁶ A Qumran Hebrew etymological and semantic equivalent of the term εἰμαρμένη, used by Josephus, is the notion *gôrāl*, “lot”, “share”, *sc.* destiny, frequently attested in the scrolls.⁷ Judging by the sectarian manuscripts, mainly the so-called *Pesharim* (*i.e.* Commentaries on the Prophets and Psalms), the members of the Qumran community, like the Essenes (*cf.* in this connection especially Josephus' *Bellum Judaicum*, II, 159), predicted the fates of the whole world, as well as of certain individuals.⁸

In the light of these considerations it seems most natural to correlate the hitherto unclarified etymology of the term Ἐσσαῖοι / Ἐσσηνοί⁹ with the Aramaic notion *ḥšy*¹⁰/*ḥš*¹¹, which is interpreted by M. Jastrow as “what man has to suffer, predestination, fortune”¹². The term *ḥšy* is attested in the Midrash on the Book of Lamentations, or *Eichah Rabbah* (89:14; *ib.* 20), which, along with the *Bereshith Rabbah* and the *Pesiqta de-Rab Kahana*, is the oldest composition of the midrashic literature. It is written in the so-called Jewish Palestinian Aramaic,

⁴ On the *Sitz im Leben* of the Qumran Community and its scrolls in Judaea of the Hellenistic Period see, *e.g.*: VanderKam, Flint 2002; Eshel 2008; Tantlevskij 2013a, 243–302.

⁵ See, *e.g.*: Wise 1993, 71–74.

⁶ See, *e.g.*: 1QH^a IX (= 4Q432 2), 7–34; 1QS IX, 24–25; 1QpHab VII, 13–14, etc. Cf., *e.g.*, 1QH^a IX, 23–24: “Everything is engraved before You... for all the periods of eternity, for the numbered seasons of eternal years in all their appointed times”. On the basis of the main Qumran manuscripts' analysis one can conclude that, according to the sectarians view, the idea/plan of the entire future Universe arises originally in God's Mind (*bînāh*, *sēkel*), and the world itself comes into existence by His Knowledge (*da'at*), Wisdom (*ḥokmāh*), Thought (*maḥšābāh*). Cf., *e.g.*: 1QS XI, 11; 1QH^a IX (= 4Q432 2), 7–34. See further in detail, *e.g.*: Tantlevskij 1994, 281–297; Tantlevskij 2013b, 316–324; Tantlevskij, Svetlov 2014a, 50–53; Tantlevskij, Svetlov 2014b, 54–66.

⁷ Cf. also the Hebrew notions *ḥēleq* in the meaning “share”, “portion”, “lot” (*e.g.*: CD-B XX, 10, 13) and *tē'ūdāh*, “destiny”, “predestination” (*e.g.*: 1QH^a IX, 19).

⁸ See, *e.g.*: Tantlevskij 1995; Tantlevskij 1997a, 329–338.

⁹ The lists of the most widespread etymologies of the denomination “Essenes” hitherto proposed one can find, *e.g.*, in: Tantlevskij 1997b, 193–213; *Idem* 1999, 195–212; *Idem* 2013a, 280; Beall 2000, I, 262–268.

¹⁰ See: Sokoloff 2002, 217.

¹¹ Jastrow 1926, 508.

¹² M. Sokoloff (2002, 217), however, leaves this term without any interpretation.

which “continued, as opposed to the other Western Aramaic languages of the middle stage, one of the written Old Aramaic languages of the western branch”.¹³ One can try to reconstruct a conjectural noun (*m. pl.*) of the same root after the model $C_1aC_2C_2aC_3$ (normally designations of persons by their profession, usual activity, etc. are formed after it) as *ḥaššayyā*¹⁴ in *st. det.*, resp. *ḥš(ʿ)(y)yn* in *st. abs.* The etymology of the term Ἐσσαῖοι / Ἐσσηνοί derived from this hypothetical term appears to be relevant not only semantically, but also linguistically. In connection with the correspondence of the beginnings spelling cf., *e.g.*, the following transcriptions attested in Hellenistic sources: *Ḥammôṭ* is normally rendered as Ἐμμαοῦς¹⁵; *ḥōšēn* – as ἔσσην¹⁶; as to the Greek “endings” -αῖοι / -ηνοί, they can represent transcriptions of the Aramaic endings -ayyā / -în (*pl. m.* in *st. det.* and *pl. m.* in *st. abs.* respectively) plus the Greek ending *m. pl.* -οί proper.

Thus, if the suggested derivation of the Ἐσσαῖοι/Ἐσσηνοί's etymology from the reconstructed Aramaic term *ḥšy(y)ʿ/ḥš(ʿ)(y)yn* is correct, then the “Essenes” are:

1) *Those, who predict fate, the “foretellers”.* In *Antt.*, XIII, 311 (cf. also: *BJ*, I, 78), Josephus Flavius even mentions a special school of the Essenes, who “learned the art of foretelling things to come” (it flourished at the end of the 2nd cent. B.C.E.). (Cf. also especially: *BJ*, II, 159.) The Essenes had the “foreknowledge (πρόγνωσις; ‘predetermination’. – *I. T.*) of future events given by God” (*Antt.* XV, 373; cf. *ib.* 379: “...many of these (Essenes) have, by their excellent virtue, been thought worthy of this knowledge of divine revelations”).

2) *Those, who believe in predestination, that is to say, the “fatalists”, “determinists”.*¹⁷

II. The Essenes as the personification of a new “Jesse”, begetting a new “David”

Josephus Flavius, obviously sympathizing with the Essenes, remains silent concerning their Messianic expectations, in all probability, deliberately — for reasons of safety. It seems that one can reveal the only remark of this character in *Antt.*, XVIII, 18, according to which the Essenes “believe that they ought to strive especially for the approach of the Righteous One (τοῦ δικαίου τὴν πρόσοδον)”. (Cf.: *Jer.* 23:5, 33:15.)

¹³ Лёзов 2009, 459. Works written in Jewish Palestinian Aramaic were composed *par excellence* in Galilee.

¹⁴ Cf., on the other hand: Jastrow 1926, 508.

¹⁵ Albright, Mann 1969, 108.

¹⁶ Moreover, one should bear in mind that the original pronunciation of the sect's name could begin with 'E-, not 'E-.

¹⁷ See, *e.g.*: Tantlevskij 2013b, 316-324.

On the other hand, we know that it was already at the early stage in the history of the Qumran community that the sectarians came to regard their *Yahad* (lit. “Oneness”, “Unity”=community) as a potential spiritual earthly “father” of a lay Messiah (while God is his Heavenly Father), who, according to their expectation, would arise just in the midst of them in the “latter days”, owing to their pious mode of life (in particular, to their eschatological “preparations” in the Judean wilderness) and righteous activities.¹⁸ In one of the earliest Qumran documents – *1Q Rule of the Congregation (1QSa)*, II, 11–12, it is said:

When [God] begets (*yôlîd*) the Messiah with them (‘*ittām*; i.e. the sectarians. — *I. T.*)...¹⁹

The author of the Qumran *Thanksgiving Hymn 1QH^a* XI, 7–10²⁰ depicts eschatological “woes” of the community, begetting (*sc.* promoting by means of its righteous activities the coming of) a “Wonderful Counsellor with his might” (*Isa.* 9:5), i.e. the Davidic King-Messiah.²¹ (Cf., e.g.: *Jer.* 30:21; cf. also: *Rev.* 12:1–6.)

The author of the *4Q Commentary on Genesis A (4Q252)*, V, 2–5²² plays on several meanings of the word *ham-měhōqēq* in his commentary on *Gen.* 49:10²³: it is “the staff”, and at the same time the denomination of the leader of the Qumran *Yahad*-“Unity” — “the Lawgiver” (another meaning of the word *měhōqēq*), who is identical with the “[Expounder of] the Law” (cf.: *CD-A VI*, 7, VII, 16; *4QFlorilegium I*, 11). (In the texts *4Q252*, V, 2–5 and *CD-A VI*, 7–10, “the Lawgiver” seems to be none other than the Qumran charismatic leader, named the Teacher of Righteous.) The adherents of the “Lawgiver” are designated in the *Commentary* as “the legs” (we read *hā-raglayim*, not *had-daglayim*, “the banners”²⁴) of Judah. On the whole, the *Yahad*, headed by “the Lawgiver”, is represented in the *Commentary* as a true successor of Judah, a “keeper” of “the Covenant of kingship”, substitut-

¹⁸ See further: Tantlevskij 2012, 200–207; *Idem* 2015.

¹⁹ See further, e.g.: Tantlevskij 2012, 198–207; *Idem* 2014d, 93–99.

²⁰ Cf. also: *4Q428 (4QH^b)*, fr. 2; *4Q432 (pap 4QH^f)*, fr. 4, col. I.

²¹ Cf., e.g.: *1 Enoch* 62:4–8; *Test. of Joseph* 19:8.

²² Published in: Brooke *et al.*, eds. (1996a), 185–207, pls. XII–XIII; see also: Brooke (1996b), 385–401.

²³ It seems that the terms “scepter” (*šēbet*) и «warder» (*měhōqēq*) with their original meanings “rod”, “staff” could be used in *Gen.* 49:10 not only as an allegory of dominion, but also as an euphemism for the organ of Judah’s male power. (Cf., e.g.: Good 1963, 427–432; Carmichael 1969, 438–444.) The present author believes that the phrase ‘*ad kī yābō’ š{î}lōh* can be interpreted in a *double entente*, with the agent not only Judah, but also his “scepter”/“rod”; in the latter case, this passage could be rendered as follows: “until it (‘scepter’/‘rod’) enters/comes into his (Judah’s / his descendant’s) own/what is his”, i.e., until Judah *possesses* what is his due.

²⁴ This reading is attested in the Samaritan Pentateuch.

ing in a certain sense for an absent legitimate King of Judah's tribe, "until the coming" (*'ad bô'*) of "the Righteousness Anointed One, the Shoot of David"²⁵ in the world. (NB: "Judah" is one of the self-denominations of the Qumran community in the scrolls.) It is not impossible that the *Yahad*, employing in the *Commentary* a symbol of generative power for its self-designation, endeavoured to express in that way the belief in its direct participation in the appearance of the legitimate Davidic King-Messiah.

In the light of some passages of the Qumran *Thanksgiving Hymns* (see, e.g.: *1QH^a* XVI, 4–12; XIV, 14–16), using the allegorical plant illustrations, one can also say that the sectarians held themselves to be a "garden", bearing fruit in the coming of the King-Messiah, the "root(s)" and "stock" of Jesse, giving life to the "holy" Davidic "Shoot"-*nēšer* (see: *Isa.* 11:1). In several other Qumran documents,²⁶ the passage of *Isa.* 11:1–5 is directly connected with the appearance of the legitimate Davidic Messiah in the midst of the community, and its priestly leaders are depicted as his teachers and advisors.²⁷ In other words, the members of the Qumran community appear to have considered their *Yahad* the personification of a new Jesse, who would "beget" and "bring up" a new David. (NB: In the Bible²⁸ and in the Qumran scrolls²⁹, the term *'āb* is used not only in its direct meaning "father", "begetter", but also has a connotation "advisor", "teacher".)

Since the Qumran sect apparently laid the foundations of the Essenean movement, it seems to the present author possible to suppose that the designation "Essenes" could be eventually derived from the name of King David's father — Jesse (Heb. *Yšay* [or *Yššay*³⁰]; the name's Aram. and Syr. form *'Īšay* is attested in *1 Chr.* 2:13). The etymology of the sect's denomination from Jesse was proposed in the *Panarion* (*Haer.* XXIX, 1,4; 4,9) by Epiphanius of Salamis, who cited *Ps.* 132:11 ("From the fruit of your belly I will place on your throne") as a main biblical proof-text for its confirmation. This Christian author believed that *Ἰεσσαῖοι*³¹ (= *'Eσσαῖοι*), including their Egyptian branch — *θεραπευταί* (lit. "healers", "physi-

²⁵ Cf.: *Jer.* 23:5, 33:15; *Zech.* 3:8, 6:12.

²⁶ E.g., the *Commentary on Isaiah* (*4QpIsa^a*), fr. 8–10 (col. III), 11–25; *4Q285* (*4QSefer ham-Milhamah*), fr. 5, 2–4 (= *11Q14*, fr. 1, col. I, 10–13); *1QSb* (*1QRule of Benedictions*), col. V.

²⁷ Cf., e.g.: *Isa.* 11:3–4 and *4QpIsa^a*, fr. 8–10, 22–25; cf. also: *Deut.* 17:17–20 and *11Q Temple Scroll^a* 56:20–57:15.

²⁸ Cf., e.g.: *Gen.* 45:8; *Judg.* 17:10, 18:19; *2 Ki.* 2:12.

²⁹ Cf., e.g.: *1QH^a* XVII, 30–31, 35–36.

³⁰ On this possible vocalization see, e.g.: De Lagarde 1889, 44.

³¹ This spelling is also attested in: Nilus the Ascetic, *Tractatus de monastica exercitatione*, 3; he considered the Essenes to have been a pre-Christian Jewish sect.

cians”; or “worshippers”),³² described “in Philo’s treatises “, and, first of all, “in his book περι Ἰεσσαίων” (5,1),³³ were none other than early Judaeo-Christian ascetics.³⁴ The spelling Ἰεσσαῖοι was apparently derived from the Hebrew form of the name Jesse – *Yišay* / *Yiššay* (cf., e.g., the Septuagint’s transcription of this name as Ἰεσσαί and Josephus’ one as Ἰεσσαίοις). As for the designation Ἰεσσαῖοι, it could be derived from the Aramaic/Syriac spelling of the name – *’İšay*.³⁵ (As a parallel to the transcription of the first syllable one can mention, e.g., Josephus’ and Origen’s transliteration of the word *’iššāh*, “woman” in Hebrew, as ἔσσα (*Antt.* I, 36) and ἐσά (*Epist. ad Africanum*, I, 82,84) respectively; in the Septuagint, the Aramaic equivalent of *Yišay* / *Yiššay* – the name *’Ittay* / *’İttay* is transcribed as Ἐθθαί, Ἐσθαί.) In this connection let us note that medieval Jewish scholars transcribed the Greek Ἰεσσαῖοι as *’ysy’y*³⁶ (cf. also the Modern Hebrew spelling of the “Essenes” as *’ysyym*).

Etymology of the designation Ἰεσσαῖοι from “Jesse” – or its other possible etymologies of “Messianic” character – appears to give an opportunity to answer an intriguing question: why is this denomination not found in the New Testament, nor its Semitic original in the old Rabbinic literature? It seems that those Jews, as well as early Christians, who knew or only suspected the true meaning of the term “Essenes”, did not employ this designation, because they could consider it to be blasphemous (as, for example, Jews avoided, and sometimes abstain nowadays, from usage of the term “Christians”).

On the other hand, it is also not impossible that the hypothetical Semitic original of the designation of the community — (*’*)*yšy’* / (*’*)*yšyn* could be taken in uninitiated circles not as derived from the proper name *Yišay*, but in its literal sense — as the “wealthy (people)” (from material or/and spiritual points of view). Echoes of such an interpretation, in the present author’s opinion, could be found in Philo’s treatises *Quod omnis probus liber sit*, XII, 77 and *De vita contemplativa*, II, 13. In the first work, Philo of Alexandria says that the Ἰεσσαῖοι “called themselves the ‘wealthiest (people)’ (πλουσιώτατοι)”, since they are moderate in needs, and this is tantamount to an abundance. In the second composition, the philosopher

³² Cf., e.g.: Tantlevskij 2003, 107–115.

³³ Cf., e.g., the following title of a Latin translation of the treatise “On Contemplative Life” by Philo of Alexandria: *Philonis Judaei liber de statu Essaeorum, id est Monachorum, qui temporibus Agrippae regis monasteria sibi fecerunt*.

³⁴ Cf.: Eusebius of Caesaria, *Historia Ecclesiastica*, II, 16–17.

³⁵ The addition of a prosthetic *aleph* before *yod* was a wide spread practice in Jewish Palestinian Aramaic (as well as in Mishnaic Hebrew). See, e.g.: Dalman 1960, 100; cf., e.g.: Taylor 2010, 377; Tantlevskij 2014c, 547.

³⁶ Cf., e.g.: Rossi 1866, 90–97.

defines the θεραπευταί (who, as it was noted above, in all probability represented an Egyptian branch of the Essenes) as those who have got “the wealth of insight (τὸν βλέποντα πλοῦτον)”. Some Greek-speaking Jews of the Diaspora (including Philo himself) may also have connected the denomination Ἐσσαῖοι/Ἐσσηνοί with the term ἐσσία (Doric form of the word οὐσία; cf.: Lat. *esse, essentia*), meaning “essence”, “property” and probably known to the educated public from Plato’s treatise *Cratylus*, 401. (NB: these Greek and Latin terms are possibly congeneric with the Hebrew *yēš/’iš*, “substance”; “existence”=“there is” [the name *Yišay* is apparently derived from this very word].) From the point of view of this correlation, the “Essenes” could probably be considered as those, who investigate the *essence* of God and the Universe,³⁷ and, at the same time, as those, who have obtained imperishable *property*.

III. The Essenes as new “rephaites”

In the Qumranites’ view, the border between the transcendent and the earthly worlds is relatively “transparent” on both sides, *i.e.* not only angel-like beings can descend from the heavens and stay in their community,³⁸ but also certain representatives of this world are able to visit the heavenly one. In particular, it follows from some of the *Thanksgiving Hymns* (*e.g.*: 1QH^a, XI, 19–23; XII, 27–29), as well as from the so-called *Self-glorification Hymn* (4Q491^c) and its recension(s) included in the *Thanksgiving Hymns* collection³⁹, the author of which informed his adherents of his heavenly “voyage(s)” and of his firm belief that on finishing his terrestrial path he would stay with the heavenly beings in the celestial Council. Further, judging by these fragments of the *Hymns*, the Qumran *Rule of the Discipline* (see, *e.g.*: 1QS, IV, 8), the *Songs of the Sabbath Sacrifice* (or the *Angelic Liturgy*; 4Q400–407; 11Q17),⁴⁰ etc., the Qumranites evidently believed that the departed righteous and wise (first of all, their own dead comrades) came to be angel-like beings (who are designated, in particular, *’ēlīm*, “gods”). This view is obviously attested also in the following fragment of the *War Scroll* (1QM), XII, 1–2:

For there is multitude of the holy ones in the heavens, and the hosts of angels are in Thy Holy Abode, [praising] Thy [Name]. And Thou hast established in [a community] for Thyself the elect of Thy holy people (*i.e.* the departed righteous ones. — *I. T.*).

³⁷ Cf., *e.g.*: Philo, *QOPL*, XII, 80; *Idem*, *DVC*, *passim*; Josephus, *BJ*, II, 136.

³⁸ See, *e.g.*: 1QSa, II, 3–9; 1QS, XI, 8; cf., *e.g.*: 4QD^b (*Damascus Document*^b), fr. 17, I, 6–9; 11Q14 (*11Q Sefer ham-Milhamah*), fr. 1, II, 14–15; 4Q369 (*Prayer of Enosh* (?)), fr. 1, II, 9.

³⁹ See in detail, *e.g.*: Tantlevskij 1997b, 193–213; *Idem* 2000, 92ff.; *Idem* 2004, 67ff.; *Idem* 2012, 299–313. Cf., *e.g.*: Wise 2000, 173–219.

⁴⁰ Some fragments of this composition were discovered at the fortress of Masada as well.

[The] list ("book". — *I. T.*) of the names of all their host⁴¹ is with Thee in the Abode of Thy Holiness, and the num[ber of the righ]teous in Thy Glorious Dwelling".⁴²

In the light of the texts mentioned above, and especially the hymnic fragment of 4Q497^c and its recension(s), one can assume that "gods" ('ēlîm/'ēlôhîm), mentioned in the Qumran *Songs of the Sabbath Sacrifice*, are not only the angelic beings, but also the deified departed righteous.⁴³

An implicit parallel to this Qumranic conception one can find in the text of *BJ*, II, 154, in which Josephus Flavius notes that the Essenes believe that the souls, "when they are set free from the bounds of the flesh", "rejoice and mount upwards" (see further: *BJ*, II, 153–158, and especially, 153; *Antt.*, XVIII, 18). Hippolytus of Rome writes in his *Philosophumena* (IX, 27), that the Essenes

admit that the body will resurrect and remain immortal, exactly like the soul which is already immortal, and, separated (*sc.* from the body. — *I. T.*), rests till the Judgment in a pleasant and effulgent place, which the Hellenes would call, had they heard (about it), the Islands of the Blessed".

Judging by Philo of Alexandria (*DVC*, II, 11–13), the Therapeutae (dwelling mostly in Egypt; see below) practiced mystical heavenly "voyages" in a certain ecstatic state:

Let the genus of the Therapeutae, constantly accustoming itself to contemplation, aspire to consider the Being, ascend above the visibly perceived sun... Like frantic Bacchantes and Corybantes,⁴⁴ they are seized with an exaltation till they see what they long for.

* * *

However, searching for certain possible parallels and sources of the Qumranites' and the Essenes' views concerning the ascent of the departed righteous members of their community to the heavens and their transition into the category of "gods", *i.e.* the angel-like beings, one should primarily pay attention not to the

⁴¹ Cf. the passage *BJ*, II, 142, in which Josephus notes that the Essenes keep secret "both the books belonging to their sect and the names of the angels" — probably in order to prevent the possibility of their unauthorized invoking by uninitiated outsiders. (Cf., *e.g.*: *Gen.* 32:30; *Judg.* 13:17–18; cf. also: *1 Sam.* 28:8–14.)

⁴² Cf.: *Dan.* 12:3; cf. also, *e.g.*: *1 Enoch* 39:6–41; ch. 102–104.

⁴³ See also: Tantlevskij 1994, 236–241, 275; *Idem* 1997b, 193–213. Cf., *e.g.*: Fletcher-Louis 1998, 367–399; *Idem* 2000, 292–312; *Idem* 2002.

⁴⁴ Cf., *e.g.*, Plato's treatises *Banquet*, 218b; *Phaedrus*, 253a; *Ion*, 533e. (Corybantes were the priests of the Phrygian Great Mother Cybele, whose cult was notable for its licentiousness and state of frenzy.)

corresponding Hellenic/Hellenistic (or Iranian) religious views, but rather to the relevant local old Canaanite/Ugaritic and old Israelite-Judahite people's beliefs and practices associated with the cult of the dead.⁴⁵ It is natural to suppose *a priori*, that some of these traditions and practices still existed in certain heterodox (esoteric) Judaeon circles during the Hellenistic and Early Roman periods, or, at least, could be revived and modified among them in one or another form (as, for example, the Qumranites and the Essenes seem to have employed old solar calendar, used in the pre-Exilic epoch, in its somewhat remodeled form⁴⁶). For instance, one can see certain points of contiguity between the corresponding views and lifestyles of the Qumranites/Essenes and the old Canaanite/Ugaritic and Israelite-Judahite conception of the so-called *rēfā'îm* (or rather *rōfē'îm* [Ugaritic *rp'um*; Phoenician *rp'm*], i.e. "healers", sc. "benefactors"⁴⁷; see below), who are referred to as "gods"⁴⁸ in ancient sources, and their mystic and esoteric cultic associations, crystallizing around the cult of a god or a hero, called, in particular, *marzēhîm* (Hebrew, sg. *marzēh*; Ugaritic *marzaḥu* or *marziḥu*).⁴⁹ In all probability, the departed ones continued to be considered the members of the *marzēhîm* and hence were invisibly "present" at their communal sacred meals, funerary rites, religious feasts, etc. (Cf., e.g., the Ugaritic text *KTU* 1.161 ["On the Rephaites"], 2–10, according to which the spirits of the deified ancestors were invited to the house of *marzaḥu* during the New Year festival.) Such cultic associations are also attested in later cultures in the region of Syria-Palestine.

Along with the "rephaites of old" (divine ancestors), dwelling in the other world, – this could be the heavens or/and the netherworld⁵⁰ – the existence of the "rephaites of earth ('arš⁵¹; or 'land', 'country') is attested in some Ugaritic texts. These are likely to have been called also the "gods of earth" ('ilm 'arš). The "earthly" rephaites (as well as the "sons of the rephaites"; cf.: 2 *Sam.* 21:16, 18 and

⁴⁵ See, e.g.: Tanlevslij, 1997b, 193–213; *Idem* 2004, 67–79; *Idem* 2012, 313–346.

⁴⁶ Cf., e.g.: Tanlevslij 2004, 69; Ben-Dov 2008.

⁴⁷ Cf.: Köhler, Baumgartner 1996, III, 1274f.

⁴⁸ In some Ugaritic texts, the rephaites dwelling in the abode of gods, including spirits of the departed kings and heroes, the righteous and wise, were called, e.g.: "star-gods", "those-of-the-stars" "in the heavens", "divine ancestors", "protectors". See, e.g.: Tantlevskij 2004, 71.

⁴⁹ On the *marzēhîm* see, e.g.: Assen 1996, 73–87; Maier, Daenfus 1999, 45–57; McLaughlin 2001.

⁵⁰ Cf., e.g.: Tantlevskij 2013a, 372–401; *Idem* 2014e, 142–145.

⁵¹ According to an alternative supposition, the expression *rp'i 'arš* in *KTU* 1.15:iii.3, 14 should be interpreted as "the rephaites of the underworld" (see, e.g.: Toorn 1996, 210 and n. 14). Cf., e.g.: *Ps.* 16:3.

20; 1 Chr. 20:4 and 6, 8), *i.e.* probably those, who live on earth,⁵² seem to have been the *liminal* personalities, who acquired special initiation and consecration — which apparently presupposed the experience of mystical death and subsequent rebirth to a new life in the process of accomplishment of a ritual act — and through this also sacral knowledge opening the way during a lifetime into spheres usually accessible only for the dead — into the other world — and drawing nearer to the association of “gods”, *i.e.* the other world beings.⁵³ There was a belief that they could periodically come into contact with the other world, and probably even visit it in a certain ecstatic state. Their connection with the other world has been reflected, in particular, in the fact that the terms used for their designations coincided with the denominations of the other world dwellers, with whom they associated; cf., *e.g.*, in the Hebrew Bible: the other world and the earthly *rēfā ’îm*/[*rōfē ’îm*]-“healers”; the knowing spirits and those (witch doctors), who invoke the knowing spirits — *yiddē’ônîm*; the ancestors’ spirits and those, who invoke the ancestors’ spirits — *’ôbôt*.

Some basic aspects of the rephaites’ conception appears to have been distorted in, and in many cases deleted from, the Jewish orthodox written records extremely negative towards the cult of the departed and contacts with them in any form.⁵⁴ On the same plane one should consider the Masoretic vocalization of the very word for spirits of the dead — *rp ’ym* — as *rēfā ’îm*, “impotent ones”, instead of the most probable original *rōfē ’îm*, “healers”. This is corroborated, for instance, by the fact that the Septuagint translates the term *rp ’ym* in *Isa.* 26:14 and *Ps.* 88:11 as *ἰατροί*, *i.e.* reads it as *rōfē ’îm*. On the other hand, in *2 Chr.* 16:12, — where it is said of King Asa’s “seeking” help from the *rōfē ’îm*, *i.e.* “healers”, and not from the Lord, — the former seem to be none other than spirits of the dead. The vocalization *rēfā ’îm*, “impotent ones”, “powerless”, — instead of the original *rōfē ’îm*, “healers”, “benefactors”, — could arise as a polemical and simultaneously pejorative reaction to the designation of the worshipped ancestors (primarily, the prominent ones; cf., *e.g.*: *Lev.* 24:15; *1 Sam.* 28:13) by the term *’ēlîm/’ēlôhîm* (“gods”), meaning literally “powerful”, “strong”, “potent ones”.

⁵² In particular, the “earthly” rephaites were the heroes of the Ugaritic epos *Dannillu* and *Karatu* (cf., *e.g.*: KTU 1.15:iii.2–4 = 13–15). Cf.: *Deut.* 3:11–13; *Josh.* 12:4–5, 13:12 about Og, King of Bashan.

In the Hebrew Bible, the term of the same consonant spelling — *rp ’ym* (Masoretic vocalization: *rēfā ’îm*) — is also used several times as a general term for the designation of some Canaanite and Transjordanian peoples of giants.

⁵³ Shifman 1999, 198, 242–244.

⁵⁴ Cf.: Toorn 1996, 225.

Philo of Alexandria called the Essenean communities *thiasi* (a designation of Greek cultic associations), including *syssitia* (sc. communal meals).⁵⁵ The term θιάσος could well be correlated with the Hebrew *marzēh*^a (see, e.g.: *Jer.* 16:5 [LXX]), resp. Aramaic *marzēhā*, for, in particular, both associations included cultic banquets connected with cult of the departed (cf., e.g.: *Deut.* 26:14; *Judg.* 9:26–29 (cf. also: 9:9, 13); *Isa.* 65:4; *Ps.* 106:28). Josephus Flavius compares the Essenes' mode of life with that of the Pythagoreans (*Antt.*, XV, 371),⁵⁶ probably implying thus an esoteric character of their associations. Both Philo and Josephus, depicting the Essenes, hint at the sacral character of their meals and liturgy; exactly the same one can say about the Therapeutae's practice in Philo's description of them.

In the light of what was said above concerning the rephaites and the mystical beliefs and practice of the Essenes and the Qumranites, it seems plausible to suppose that the sectarians' aloofness from this world and their striving for contacts and relations with the other world could be a reason, by which they came to be nicknamed (probably, with a tinge of irony) after the designation of *rēfā'im*/resp. *rōfē'im*, lit. "healers", whom they really recalled in some key aspects. In this case, the designation θεραπευταί, "healers", — applied in Jewish Hellenized circles,⁵⁷ primarily, in Egypt, to the members of the (*ex hypothesi*) Essenean communities of mystic-"gnostic" trend, to which the Qumran community appears to have appertained as well, — could be in fact a Greek translation of the Hebrew term *rōfē'im*. It also seems natural to assume that this designation of the sectarians could be interpreted/translated by the word 'āsyyā'/'āsēn, meaning "healers", "physicians" (with a connotation: "thaumaturges"; cf., e.g.: *Y. Yoma*, III, 40^d, bottom of page), in the Aramaic-speaking milieu of the region of Syria-Palestine.⁵⁸ NB: Both Greek and Aramaic translations of the sectarians' designation could be made by uninitiated outsiders without any connection with the special "mystical" connotation of the Hebrew term *rp'ym* — it could simply be a *literal* translation of this word.

Whether or not the Essenes and the Therapeutae were healers in actual fact, is unknown. In Philo's opinion, the Therapeutae were not physicians in the proper sense, for they cured not bodies, but souls — from their passions and vices (*DVC*,

⁵⁵ *QOPL*, XII, 85f.; *Apologia*, (5) [in: Eusebius, *Praeparatio Evangelica*, VIII, 11].

⁵⁶ Cf.: Hyppolitus, *Philosophumena*, IX, 27.

⁵⁷ Cf., e.g., Philo, *DVC*, III, 21: "This genus lives everywhere, for it is incumbent on both Hellas and barbarians to join the perfect virtue...".

⁵⁸ Etymology of Ἐσσαῖοι/Ἐσσηνοί from 'āsyyā'/'āsēn had been proposed before the discovery of the Dead Sea scrolls. Cf., e.g.: Jastrow 1926, 93. Selective bibliography on this etymology see, e.g., in: Tantlevskij 2004, 79, n. 259.

I, 2).⁵⁹ The presence of women-Therapeutrides in the community also corroborates this conclusion. (On the other hand, judging by, e.g., 1 Sam. 28:3, 7, 9, women were among those, who practiced communion with spirits of the departed.) Josephus' remark that the Essenes "inquire after such roots and medicinal stones as may cure distempers" (*BJ*, II, 136), probably, means simply that they didn't consult actual physicians. The Dead Sea scrolls remain silent of medical activity of the Qumran sectarians. Thus, if the Essenes-Qumranites were in fact called *rōfē'im* by Hebrew-speaking outsiders, this term implied, in all probability, that they were "healers" *out of this world*, like the rephaites of former times, whom they strikingly resembled. In conclusion, let us mention that, judging by the *Panarion*, XXIX, 4, 9–10, Epiphanius of Salamis knew a tradition, according to which the designation Ἱεσσαῖοι (= Ἑσσαῖοι) had been eventually derived from the word, meaning "in Hebrew" θεραπευτής/ἰατρός, lit. "healer"/"physician".

REFERENCES

- Лёзов, С. В. (2009) Арамейские языки, *Языки мира. Семитские языки*. Москва, 414–496.
- Тантлевский, И. Р. (1994) *История и идеология Кумранской общины*, Санкт-Петербург.
- Тантлевский, И. Р. (2000) *Книги Еноха*, Москва–Иерусалим.
- Тантлевский, И. Р. (2012) *Загадки рукописей Мертвого моря. История и учение общины Кумрана*. Санкт-Петербург.
- Тантлевский, И. Р. (2013а) *История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э.* Санкт-Петербург.
- Тантлевский, И. Р. (2013b) "Фатализм ессеев," *Вестник РХГА* 14.3, 316–324.
- Тантлевский, И. Р.; Светлов, Р. В. (2014b) "Ессеи как пифагорейцы: предестинация в пифагореизме, платонизме и кумранской теологии," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.1. 54–66.
- Тантлевский, И. Р. (2014d) "Когда [Бог] породит Мессию с ними...: Идея рождения Мессии Израиля в лоне Кумранской общины," *Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина* 93–99.
- Тантлевский, И. Р. (2014e) "Оптимизм Экклесиаста", *Вопросы философии* 11, 137–148.
- Тантлевский, И. Р. (2015) "Фрагмент Благословения Йакова *Быт.* 49:10 и его интерпретация в Кумране: имплицитная аллегория органа мужской силы в религиозно-политической декларации," *Вестник РХГА* 16. 4.
- Шифман, И. Ш. (1999) *О Ба'лу. Угаритские поэтические повествования*. Москва.
- Albright, W.F., Mann, C.S. (1969) "Qumran and the Essenes: Geography, Chronology and Identification of the Sect," *The Scrolls and Christianity. Historical and Theological Significance*. Ed. by M. Black. London, 11–25.
- Assen, B. A. (1996) "The Garlands of Ephraim; Isaiah 28:1–6 and the 'marzeah'," *Journal for the Study of the Old Testament* 71, 73–87.
- Beall, T. S. (2000) "Essenes," *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Ed. by Shiffman, L., VanderKam, J. Oxford, vol. I.
- Ben-Dov, J. (2008) *Head of All Years: Astronomy and Calendars at Qumran in their Ancient Context*. Leiden.

⁵⁹ Cf. also: Eusebius of Caesarea, *Historia Ecclesiastica*, II, 17, 1–24.

- Brooke, G. *et al.*, eds. (1996a) *Discoveries in the Judaean Desert XXII*. Qumran Cave 4. Parabiblical Texts, Oxford; New York, Part 3, 185–207, pls. XII–XIII.
- Brooke, G. (1996b) "4Q252 as Early Jewish Commentary," *Revue de Qumrân* 17/65-68, 385–401.
- Carmichael, C. M. (1969) "Some Sayings in Genesis 49," *Journal of Biblical Literature* 87, 438–444.
- Dalman, G. (1960) *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*. Darmstadt.
- De Lagarde, P. *Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina*. Göttingen, 1889.
- Eshel, H. (2008) *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State*. Grand Rapids, 2008.
- Fletcher-Louis, C.H.T. (1998) "Heavenly Ascent or Incarnational Presence Revisionist Reading of the 'Songs of the Sabbath Sacrifice'," *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 37.1, 367–399.
- Fletcher-Louis, C.H.T. (2000) "Some Reflections on Angelomorphic Humanity Texts Among the Dead Sea Scrolls," *Dead Sea Discoveries* 7.3, 292–312.
- Fletcher-Louis, C.H.T. (2002) *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls*. Leiden.
- Good, E. (1963) "The Blessing on Judah," *Journal of Biblical Literature* 82, 427–432.
- Jastrow, M. (1926) *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. London; New York.
- Köhler, L.; Baumgartner, W. (1996) *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Tübingen, 1996, vol. III.
- Ljezov S. V. (2009) "Aramejskije jazyky," *Jazyky mira. Semitskije jazyky* [Aramaic Languages, Languages of the World. Semitic Languages]. Moscow, 414–496 (in Russian).
- Maier Ch., Daenfus, E. M. (1999) "'Um mit ihnen zu sitzen, zu essen und zu trinken' — Am 6, 7; Jer 16, 5 und die Bedeutung von marzeah," *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 111, 45–57.
- McLaughlin, J. L. (2001) *The marzeah in the Prophetic Literature: References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence*. Leiden; Boston; Cologne.
- Rossi, A. dei (1866) *Me'or Einayim*. Wilna.
- Shifman, I. Sh. (1999) *O Ba'lu. Ugaritskije poeticheskiye povestvovanija* [On Ba'lu. Ugaritic Poetical Compositions]. Moscow (in Russian).
- Sokoloff, M. (2002) *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*. 2nd ed. Ramat-Gan; Baltimore; London.
- Tantlevskij, I. R. (1994) *Istorija i ideologija Qumranskoj obščiny* [The History and Ideology of the Qumran Community], Saint-Petersburg (in Russian).
- Tantlevskij, I. R. (2000) *Knigi Enocha* [The Books of Enoch], Moscow–Jerusalem (in Russian).
- Tantlevskij, I. R. (1995) "The Two Wicked Priests in the Qumran Commentary on Habakkuk," *The Qumran Chronicle*, Appendix C.
- Tantlevskij, I. R. (1997a) "The Historical Background of the Qumran Commentary on Nahum," *Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politische Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters*. Herausgegeben von Bernd Funck. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 329–338.
- Tantlevskij I. R. (1997b) "Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls (Thanksgiving Hymns, War Scroll, Text of Two Columns) and Their Parallels and Possible Sources," *The Qumran Chronicle*, 8.3/4, 193–213.

- Tantlevskij I. R. (1999) "Etymology of 'Essenes' in the Light of Qumran Messianic Expectation," *The Qumran Chronicle*, 8.3, 195–212.
- Tantlevskij I. R. (2003) "The Wisdom of Solomon, the Therapeutae, and the Dead Sea Scrolls," *The Qumran Chronicle*, 11.1/4, 107–115.
- Tantlevskij I. R. (2004) "Melchizedek *Redivivus* in Qumran: Some Peculiarities of Messianic Ideas and Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls," *The Qumran Chronicle*. 12.1 (Special issue).
- Tantlevskij, I. R. (2012) *Zagadki rukopisej Mertvogo morja. Istorija i uchenije obschiny Qumrana* [Riddles of the Dead Sea Scrolls. History and Teaching of the Qumran Community]. Saint-Petersburg (in Russian).
- Tantlevskij, I. R. (2013a) *Istorija Izrailja i Judei do 70 g. n. e.* [History of Israel and Judaea up to 70 B.C.E.]. Saint-Petersburg (in Russian).
- Tantlevskij, I. R. (2013b) "Fatalizm essejev" ["The Essenes' Fatalism"], *Vestnik Russkoy Christianskoy Gumanitarnoy Akademii (RChGA)* 14.3, 316-324 (in Russian with an English summary).
- Tantlevskij I. R., Svetlov R.V. (2014a) "Predestination and Essenism," *ΣΧΟΛΗ (Schole)*, 8.1, 50–53.
- Tantlevskij, I. R.; Svetlov R. V. (2014b) " 'Esseji kak pythagorejtsy': predestinatsija v pythagorejstve, platonizme i qumranskoj theologii" [" 'Essenes as Pythagoreans' ": Predestination in Pythagoreanism, Platonism and the Qumran Theology], *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.1, 54–66 (in Russian with an English summary).
- Tantlevskij, I. R. (2014c) Etymology of the Nickname Iskariot(h) (Ἰσκαρίωθ/Ἰσκαριώτης): the "One Who Saw a Sign" (אִשְׁקַרְיָהוּ / אִשְׁקַרְיָהוּ, (i)sqar(i)'ōt / yisqar(i)'ōt) or the "One Who Slandered/Betrayed a Sign" (אִשְׁקַרְיָהוּ / אִשְׁקַרְיָהוּ, (i)šqar(i)'ōt / yišqar(i)'ōt)?, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.2, 545–548.
- Tantlevskij, I. R. (2014d) " *Kogda Bog porodiy Messiju s nimi*": Ideja rozdenija Messii Izrailja v lone Qumranskoj obschiny ["When [God] Begets the Messiah with Them...": The Idea of the Messiah of Israel Birth in the Bosom of the Qumran Community"], *Vestnik LGU im. A. S. Pushkina*, 93–99 (in Russian).
- Tantlevskij, I. R. (2014e) "Optimism Ecclesiasta" ["Optimism of Ecclesiastes"], *Voprosy Filosofii* 11, 137–148.
- Tantlevskij, I. R. (2015) "Fragment Blagoslovenija Jakova *Byt.* 49:10 i ego interpretacija v Qumrane: implicitnaja alegorija organa muzskoj syly v religiozno-politicheskoj deklaracii [The Fragment of Jacob's Blessing *Gen.* 49:10 and Its Interpretation in Qumran: Implicit Allegory of the Organ of Man's Power in a Religious-Political Declaration], *Vestnik Russkoy Christianskoy Gumanitarnoy Akademii (RChGA)* 16. 4 (in Russian with an English summary).
- Taylor, J. E. (2010) "The Name *Iskarioth* (Iscariot)," *Journal of Biblical Literature* 129.2, 363–383.
- Toorn, van der K. (1996) *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life*. Leiden.
- VanderKam, J., Flint, P. (2002) *The Meaning of the Dead Sea Scrolls. Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity*. Foreword by E. Tov. New York.
- Wise, M. (1993) "4QMMT and the Sadducees: a Look at a Recent Theory," *The Qumran Chronicle*, 3.1/3, 71–74.
- Wise, M. (2000) "מי כמוני באלים", A Study of 4Q49lc, 4Q47lb, 4Q427 7 and 1QH^A 25:35-26:10," *Dead Sea Discoveries*, 7.3, 173–219.

ВИЗУАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ КОННОТАЦИИ В ОНТОЛОГИИ ПАРМЕНИДА (2)

С. С. АВАНЕСОВ

Томский государственный педагогический университет

iskiteam@yandex.ru

SERGEY AVANESOV

Tomsk State Pedagogical University, Russia

VISUAL ANTHROPOLOGICAL CONNOTATIONS IN PARMENIDES' ONTOLOGY (2)

ABSTRACT. In this article, I complete my brief study of visual anthropological themes and meanings that can be seen in the philosophy of Parmenides, primarily in his ontology. I analyzed the text of the Parmenides' poem to detect in it the ideas that express the theoretical position of the philosopher from Elea in relation to ontological parameters of human existence. "Optical" characteristics of Parmenides' philosophical language is accented in this article to clarify his views on the mutual relations of sensually empirical experience and theoretical scientific knowledge, of explicit "many things" and implicit "single", of the physical dynamics and speculative statics, of "human" world and the "true" being. I paid special attention to the problem of border and form of being-in-general in Parmenides, and I investigated the question of reflection of this form in the physical space. I conclude that the Parmenides' philosophical "optics" can be explicated and described in the following key points, which was shown to 1) discourse in its specificity, 2) cultural-historical and physical contexts of the narrative, 3) an inner ascetic intention of author, 4) cosmology as a systemic critique of sensory experience, 5) epistemology in its visual aspects, 6) ontology, 7) semiotics.

KEYWORDS: Parmenides, ancient philosophy, ontology, epistemology, anthropology, poem, epistemic optics, visual connotations.

* Работа выполнена при поддержке РФФ, проект «Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека», грантовое соглашение № 14-18-03087.

Не следует забывать, что поиски с помощью незнания и неспособности видеть означают знание и видение того, что находится над знанием и видением. И возможно, именно незнание и невидение дают возможность знать и видеть.

Милорад Павич. Звездная мантия

Движение автора (или героя) поэмы Парменида из тьмы ночи к свету дня может прочитываться и как поездка практикующего политика из одной ча-

сти города в другую, и как ритуальная (мистериальная) процессия, и как путь ума к истине. Невозможность однозначно и строго определить «правильное» содержание повествования диктуется прежде всего самим жанром поэмы, предполагающим активное использование аллегорий, умножение смыслов и наличие скрытых подтекстов. Ясно одно: движение героя совершается в многослойном *визуальном* пространстве и сопровождается *оптическими* явлениями.¹

Метафора пути характерна для описания интеллектуального поиска в античной мысли. Философская теория, согласно Платону, представляет собой «восхождение ввысь от способа познания, который характерен для повседневного мышления с его озабоченностью многими вещами».² Сама эпистемическая парадигма «восхождения» (или «возведения») предполагает переход от *рассмотрения* мира чувственно данных вещей к *созерцанию* того сверхчувственного «порядка», который этим миром управляет, или, выражаясь иначе, «путь вверх (ὁδὸς ἄνω)»³ к созерцанию универсального «замысла демиурга».⁴ Этот путь, согласно Пармениду, «запределен тропе человек [ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν]» (В 1, 27 DK) и выводит правильно смотрящего в иные места и к иным видам.

Такой путь учит, прежде всего, теоретическому усмотрению *различия в сущем*. Наблюдаемое физическим зрением есть основание *космологии*; созерцаемое умом – основание *онтологии*. В отличие от космологии, имеющей дело с циклическим процессом рождения/смерти вещей (множественных сущих) в их совокупности, онтология открывает взгляду неподвижность и единство сущего как такового. Различие философской оптики у Парменида связано с различением этих двух предметных сфер знания. Первая сфера характеризуется как область «мнения», вторая – как область «истины» или, точнее, «истинной *веры*» (В 1, 30; В 8, 28). Ум, который руководствуется мнением (то есть, в конечном итоге, зависит от физически видимого), заблуждается насчет *истинной* реальности⁵; напротив, ум, который опирается на

¹ См. Аванесов 2015 b.

² Альберт 2012, 65.

³ Гераклит, fr. 33 Mc (В 60 DK). Ср. Лебедев 1989, 204–206; Аванесов 2015 a, 199.

⁴ Моисеев 2008, 231.

⁵ Обсуждая подобную тему, Сократ спрашивает, «могут ли люди сколько-нибудь доверять своему слуху и зрению [ὄψις τε καὶ ἀκοή]? Ведь даже поэты без конца твердят, что мы ничего не слышим и не видим точно [ὅτι οὔτ' ἀκούομεν ἀκριβῆς οὐδὲν οὔτε ὀρώμεν]. Но если эти два телесных чувства ни точностью, ни ясностью не отличаются, тем менее надежны остальные, ибо все они, по-моему, слабее и ниже этих двух» (*Phaed.* 65 b 1–4; перевод С. П. Маркиша).

истину (то есть на усмотрение реального положения дел), адекватно познает реальность саму по себе, как она действительно *есть*. От пути поиска истины (ὁδοῦ διζήσιος), основанного на доверии видимому, богиня и старается отвлечь героя поэмы (В 6, 3; В 7, 2–3), побуждая его искать знание на том демоническом «пути мифа»⁶ (В 8, 1–2), который должен привести его к постижению подлинной сути сущего.

Перемена взгляда, трансформация внутренней позиции субъекта относительно «внешнего», труд прорыва к реальности сквозь данное в ощущениях, – это у Парменида своего рода *аскетическая* операция. Путь к истине требует принципиальной и глубокой коррекции зрительного восприятия. Позже у Плотина такая операция описывается как радикальный разрыв с чувственно воспринимаемым миром, при этом чрезвычайно усилены мистико-визионерские коннотации. Так, стремящемуся к познанию высшего Блага «следует оставить заботы о приобретении царств и начал всякой земли, и моря, и неба; и если оставит все это и возвысится над дольным, то должен повернуться к горнему и смотреть [καὶ ὑπεριδὼν εἰς ἐκεῖνο στραφεὶς ἴδοι]»⁷ (*Enn.* I 6, 7, 36–39). «Но как осуществить этот поворот [ὁ τρόπος], каково средство [μηχανή]? Как может увидеть [θεάσθαι] кто-нибудь безыскусную красоту [κάλλος ἀμήχανον], которая пребывает во святая святых [ἐν ἁγίοις ἱεροῖς] и не исходит во внешнее [οὐδὲ προῖον εἰς τὸ ἔξω], где мог бы ее увидеть непосвященный [ἴνα τις καὶ βέβηλος ἴδῃ]? Итак, пусть тот, кто может, следует и входит вовнутрь, оставив снаружи внешнее зрение [ἔξω καταλιπὼν ὄψιν ὀμμάτων], не оборачиваясь назад на красоту тел»⁸ (*Enn.* I 6, 8, 1–6). Так и у Парменида «мирское» зрение оказывается философской слепотой, а невосприятие видимых вещей оборачивается прозрением в суть сущего. «Философская легенда греков, – пишет Сергей Аверинцев, – дает яркий pendant к слепоте Гомера – самоослепление Демокрита, который якобы выжег себе глаза, чтобы преодолеть ложь общедоступной *оче-видности* и выйти от зрения к умозрению. Поэт и философ в идеале должны быть для грека слепы: слепец жизненно беспомощен, он выключен из жизни, но за счет этой своей внеситуативности он достигает творческой свободы и видит невидимое».⁹

Истину как открытость подлинной реальности взгляду ума, – полагает Мартин Хайдеггер, – «надо всегда еще только отвоевывать у сущего. Сущее вырывают у потаенности. Любая фактичная раскрытость есть как бы всегда

⁶ μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὡς ἔστιν.

⁷ Пер. Т. Г. Сидаша [Сидаш 2004, 237–238].

⁸ Пер. Т. Г. Сидаша [Сидаш 2004, 238].

⁹ Аверинцев 1971, 254.

хищении».¹⁰ Вос-хищение как возвышение ума от иллюзорного к подлинному описывается у Парменида (как и у Гераклита,¹¹ Платона¹² и практически во всей античной философии) в «оптических» терминах, хотя, по первому впечатлению, такое описание представляет собой попытку последовательной дискредитации зрительного восприятия.¹³ Те, кто находится на пути мнения (δόξα), а не подлинного знания, – «одновременно глухие и слепые» (В 6, 7); они слепы (τυφλοί) в отношении истины *именно потому*, что зрячи в отношении неистинного мира, одержимые привычкой «глазеть бесцельным [ἄσκολον = невидящим] оком [ῥμμα],¹⁴ слушать шумливым слухом и <пробовать на вкус> языком»¹⁵ (В 7, 4–5). Всего лишь пустым звуком, бессмысленным именем (ῥνομα) с нулевой референцией являются все те языковые выражения, которые обозначают *видимое физическими глазами*, например, «менять место» или «изменять цвет» (В 8, 38–41); такие высказывания не имеют отношения к истинному положению дел. В реальности же нет ни рождения, ни гибели (В 8, 21, 27–28), о которых сообщает человеку его повседневный опыт, связанный с наблюдением происходящего перед глазами. Поистине *нет* не только перемены сущего, но и самого видимого физическими глазами разнообразия: подлинно сущее неделимо (οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν), всюду одинаково (πάν ἐστιν ὁμοῖον) (В 8, 22) и едино (ἓν) (В 8, 6).

Описанная эпистемическая коррекция визуального опыта трактуется, однако, у Парменида не как полная аннигиляция зрительной способности, но как перевод оптической функции разума на высший, *мета-физический* уровень. Конечно, реальным в подлинном смысле, согласно Пармениду, может быть названо только *физически невидимое*. Именно оно-то и является предметом истинного познания: «созерцай умом [λεῦσε νόω] отсутствующее [ἀλεόντα] как постоянно присутствующее [παρέοντα]»¹⁶ (В 4, 1); иначе говоря, всегда имей в виду отсутствующее *в чувствах* как присутствующее *в бытии сущего*. Но «созерцать», пусть даже и умом, – значит (в том или ином смысле) *смотреть* на что-то. В одном из античных комментариев к парменидовой поэме читаем: «По многовестному пути божества [ὁδὸν τοῦ δαίμονος] едет сообразное с философской теорией умозрение [κατὰ τὸν φιλόσοφον λόγον θεωρίαν], каковая теория [ὁς λόγος] в виде бога-проводника ведет к познанию

¹⁰ Хайдеггер 2006, 222.

¹¹ См. Аванесов 2015 а.

¹² Драч 2003, Куликов 2015.

¹³ Аванесов 2013; ср. Маяцкий 2007.

¹⁴ В переводе Г. В. Драча: «обманчивым зрением» [Драч 2003, 265].

¹⁵ Лебедев 1989, 290.

¹⁶ Лебедев 1989, 288. Г. Драч переводит: «взгляни умом» [Драч 2003, 265].

[γνώσιν] всех вещей»¹⁷ (Sext. *Adv. Math.* VII 111). Там же Секст Эмпирик объясняет: «“Девы”, ведущие его за собой, – это ощущения, из которых на слух он намекает в словах: “Ибо ее подгоняли два вертящихся вихрем колеса”, то есть уши, которыми воспринимают звук. Зрение [ὀράσεις] он называет “Девами Гелиадами”, покинувшими “дом Ночи” и “к свету гонящими”, так как без света оно бесполезно»¹⁸ (Sext. *Adv. Math.* VII 111). Герою поэмы приписывается, конечно, не обычная зрительная способность, порождающая лишь «доксу»: по «пути божества» ведет человека, очевидно, не физическое зрение, ориентирующее только в эмпирическом мире; недаром Девы, руководящие правильным зрением, самой богиней именуются бессмертными (ἀθανάτοισι) (В 1, 24), то есть не принадлежащими к области повседневного человеческого опыта. То, чем располагает и пользуется «знающий муж», – это *интеллектуальное созерцание*, возводящее мудреца от «ночи» мнения к «свету» умозрительной истины¹⁹. И все же, как видим, здесь Парменидом использована именно *зрительная* аллюзия: истину надо в каком-то смысле «видеть», и этому-то видению способствуют управляющие конями «Коры Гелиады» (то есть дочери Солнца-Гелиоса, источника света), сбросившие со своих глаз мешающие смотреть покрывала и указующие путь от Ночи к Свету (В 1, 8–10).

Сам этот путь к высшему знанию наполнен множеством «знаков»: ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι πολλὰ μάλα (В 8, 2). Это не те имена, которые метят собою «физическую космологию» человеческой повседневности (В 8 38–41; В 19, 1–3); это те «приметы»²⁰ (характеристики, свойства, симптомы), на которых строится эпистемология подлинно сущего. Почему речь идет именно о *знаках* сущего? Потому что Парменид вовсе не стремится что-либо *доказывать*, но настраивает читателя на *усмотрение* сути; а для усмотрения того, что усматривается, нужны такие признаки, по которым мы можем его узнать (опознать, отличить от иного), а вовсе не какие-то рациональные доказательства. Речь идет опять-таки о перенастройке оптики как о прямом пути к восприятию истинного положения дел, то есть о такой «теории», которая, в отличие от привычных человеку представлений, является прямым действием. Именно поэтому Парменид не «выводит» свойства сущего из некоего рассуждения, а сразу указывает на них как на его «симптомы», то есть со-

¹⁷ Лебедев 1989, 286. Точнее: «сообразная с философским логосом теория, какой логос и ведет к познанию всего».

¹⁸ Перевод А. В. Лебедева [Лебедев 1989, 286].

¹⁹ У Плотина такая способность души созерцать подлинно сущее именуется *внутренним зрением* (ἡ ἐνδον βλέπει) (Enn. I 6, 9, 1).

²⁰ Вольф 2012, 97.

вершает семиотическую операцию в исходном (античном) значении слова «семиотика»²¹. Парменид, по словам М. Н. Вольф, признает «наличие знаков (σήματα), которым нужно следовать и которые укажут, где искать, каким путем продвигаться в достижении знания».²² Он предлагает осуществлять философский поиск, «двигаясь по конкретным знакам, знакам сущего, которые сами по себе помимо прочего являются предикатами этого сущего, и только они позволяют уточнить, какое именно сущее подразумевал Парменид».²³ Это сущее (см. В 8, 3–6) не возникает (ἀγένητον) и не гибнет (ἀνώλεθρόν), не повреждается (οὐλομελής) и не колеблется (ἀτρεμές)²⁴, оно закончено (τέλειστον) и неизменно (ἔστιν ὁμοῦ πᾶν). Оно (В 8, 26–29, 31) неподвижно (ἀκίνητον), безначально (ἀναρχον) и непрерывно (ἄπλαστον). Если мы видим нечто, отличающееся такими «признаками», мы видим именно сущее как таковое (ἐόν).

Это сущее-в-целом континуально и гомогенно (В 8, 22; В 8, 49); в нем всякое сущее вплотную примыкает к другому сущему (В 4, 2–4; В 8, 25), что обеспечивает сущему-в-целом равномерную плотность (В 8, 23; В 8, 45–48). Оно же (В 8, 24–25) всецело непрерывно (ξυνεχές πᾶν ἐστιν), и эта непрерывность (συνέχεσθαι) целого обеспечена богинями Дике и Ананке, каждая из которых держит (ἔχει) все сущее вместе (В 8, 15, 31), не позволяя ему разбежаться на обособленные фрагменты. Тем самым, как видим, сущее-в-целом по своим «признакам» кардинально отлично от физически наличного и даже прямо противоположно ему. По мнению М. Вольф, «наиболее очевидный путь выведения этих знаков – установить те свойства, которые наилучшим образом характеризуют феноменальный мир, и взять обратные им для характеристики не-феноменального сущего».²⁵ Проблема, однако, в том, что Парменид не «выводит» эти знаки, а демонстрирует их, поскольку его базовый метод постижения сущего – созерцание. Поэтому знаки сущего *не выводятся* из рациональных суждений, но, наоборот, рациональные суждения *следуют* за указанием на эти знаки, подтверждая их смысл и их приемлемость для разума.

²¹ См. Ветров 1968, 4.

²² Вольф 2011, 24.

²³ Вольф 2012, 98. Ср. «Двигаясь за ускользящей природой, мы наступаем на только что оставленные ею следы-знаки, по которым можно догадаться о ее сущности. Парменид одним из первых догадался об этом и выразил это в своей поэме» [Романенко 2000, 52].

²⁴ Этой же характеристикой «бестрепетности» отличается и «сердце истины» (В 1 29).

²⁵ Вольф 2012, 101.

Как мы видели, высшая познавательная способность характеризуется Парменидом как «созерцание умом» (В 4, 1). Поскольку речь идет о созерцании, то есть о *смотрении* на что-то (пусть не физическим зрением и не на физический объект), постольку приходится предполагать, что предмет созерцания имеет некую «поверхность», которую можно видеть. Действительно, у Парменида сущее-в-целом имеет форму «совершенно-круглого Шара [εὐκύκλου σφαίρης]» (В 8, 42–43); иначе говоря, оно, не будучи предметом в вещественном смысле, все же оформлено, то есть обладает *внешностью*. Оно ограничено своей сферической формой, закончено и тем самым определено. Это сущее-в-целом видится (имеет вид) именно благодаря тому, что оно *ограничено*. Так, Анаanke держит сущее в оковах предела (πείρατος), потому что сущему-в-целом «нельзя быть незаконченным [οὐκ ἀτελεύτητον]» (В 8, 32); поскольку же «есть крайняя граница [πείρας], оно закончено [τετελεσμένον ἐστί]» (В 8, 42) и однородно «внутри <своих> границ [πείρασι]» (В 8, 49). Итак, гомогенное сущее целиком пребывает «в границах [ἐν πείρασι] великих оков» (В 8, 26), наложенных на него богинями (В 8, 14–15, 30–31, 37–38). Эту мысль Парменида о законченности (ограниченности) сущего-в-целом особо акцентирует Аристотель (*Phys.* 207 а 10–20): «Целое и законченное [ὅλον ... καὶ τέλειον] или совершенно тождественны друг другу, или родственны по природе [σύνεγγυς τὴν φύσιν ἐστίν]: законченным не может быть не имеющее конца [τέλειον δ' οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος], конец же – граница [τὸ δὲ τέλος πέρας]. Поэтому следует думать, что Парменид сказал лучше Мелисса: последний говорит, что целое бесконечно [τὸ ἄπειρον], а Парменид – что целое [τὸ ὅλον] “ограничено [πεπεράσθαι] на равном расстоянии от центра”».²⁶

Сфера, согласно представлению греков, «дает образ идеального самодовления, ибо включает в себя все существующие фигуры и ничего не оставляет рядом с собой».²⁷ Сущее-в-целом предстает в умозрении как фигура всех фигур. О сущем в его совершенной целостности говорили как о шаре-Сфайросе и Эмпедокл (fr. 117 Bollack = 31 A 52 DK),²⁸ и Платон. Последний утверждал (*Tim.* 33 а 6 – 33 b 2), что «устроитель» (демиург) мира как «единого целого» (ἓνα ὅλον) придал этому миру такие очертания (σχῆμα), которые были бы для него пристойны (τὸ πρέπον) и ему сродны (τὸ συγγενές); а это – такая форма, которая содержит в себе и объемлет собой все прочие формы (σχῆματα). Форма всех форм – это сфера, *совершенная* форма. «Итак, он путем вращения округлил [κυκλωτέρεις αὐτὸ ἐτορνεύσατο] космос до состояния сферы [σφαιροειδές], поверхность которой повсюду равно отстоит от центра,

²⁶ Перевод В. П. Карпова. Ср. 28 А 27; В 8, 44 DK [Лебедев 1989, 280, 291].

²⁷ Аверинцев 1971, 256.

²⁸ См. Аванесов 2007, 156–158.

то есть сообщил вселенной очертания, из всех очертаний наиболее совершенные и подобные самим себе [πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῶ σχημάτων]»²⁹ (*Tim.* 33 b 4–7). Этот шар-универсум не имеет потребности в глазах (ὀμμάτων), потому что вне названного шара нет ничего, что можно было бы видеть (ὄρατόν) (*Tim.* 33 с 1–2); он заключает в себе все возможные формы и являет собой форму всех форм, и поэтому-то сам он слеп какой-то всевышней и абсолютной слепотой. У него нет глаз, потому что ему не на что смотреть: все, что можно видеть, заключено в нем самом.

В описании этого тотального шаровидного единства и изложении пути к его созерцанию Платон, кстати, прямо следует Пармениду. Так, Диотима сообщает Сократу: «Кто, наставляемый на пути любви, будет в правильном порядке созерцать прекрасное [θεώμενος τὰ καλὰ], тот, достигнув конца этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное по природе [θαυμαστόν τὴν φύσιν καλόν], то самое, Сократ, ради чего и были предприняты все предшествующие труды, – нечто, во-первых, вечное [ἀεὶ ὄν], то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное. Прекрасное [τὸ καλόν] это предстанет ему не в виде какого-то лица [πρόσωπον],³⁰ рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания [οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη], не в чем-то другом, будь то животное, земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе [αὐτὸ καθ' αὐτὸ], всегда [ἀεὶ ὄν] в самом себе единообразное [μονοειδές]; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше, ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает»³¹ (*Symp.* 210 e – 211 b).

По такой же сферической «схеме», что и целое, устроены у Платона и внутрикосмические боги³²: «Идею [ιδέα] божественного рода бог в большей степени образовал из огня [ἐκ πυρός], дабы она являла взору [ιδεῖν] высшую блистательность и красоту, сотворил ее безупречно округлой [εὐκυκλον], уподобляя вселенной [τῷ δὲ παντὶ προσεικάζων], и отвел ей место при высшем

²⁹ Перевод С. С. Аверинцева. При этом важно, что у Платона шарообразное мировое *целое* в указанном месте не именуется ни «космосом», ни «вселенной».

³⁰ О визуальных смыслах греческого πρόσωπον см. Аванесов 2015 с.

³¹ Перевод С. К. Апта.

³² По словам С. С. Аверинцева, «философское божество греческих доктрин, этот абсолютизированный прототип самого философа, уже безусловно довлеет себе и невозмутимо покоится в своей сферической замкнутости» [Аверинцев 1971, 215–216].

разумении»³³ (*Tim.* 40 a 2–5). При этом демиург распределил упомянутый род богов *циклически*, «кругом по всему небу [πάντα κύκλῳ τὸν οὐρανόν], все его изукрасив и тем создав истинный космос [κόσμον ἀληθινόν]»³⁴ (*Tim.* 40 a 5–7). И уже затем боги, ориентируясь на тот же исходный онтологический образец, «подражая очертаниям [σχῆμα] вселенной [τὸ τοῦ παντός], со всех сторон округлой [περιφερές], включили оба божественных круговращения [περιόδους] в сферовидное тело [σφαιροειδές σῶμα], то самое, которое мы ныне именуем головой и которое являет собою божественнейшую нашу часть, владывающую над остальными частями»³⁵ (*Tim.* 44 d 3–6). Андрогины у Платона (*Сутр.* 190 b) также шарообразны (περιφερῆ). Но и у Парменида божество имеет сферическую форму: «Согласно Пармениду, <бог есть нечто> неподвижное, конечное, шарообразное [τὸ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον σφαιροειδές]»³⁶ (Aët. I 7, 26), то есть (буквально) нечто недвижимое, ограниченное и шаровидное.

Речь у Парменида, как видим, о том, что рассматривать сущее-в-целом надо так же, как совершенно круглый шар из однородного вещества; первое имеет такой же *вид*, как и второй, но первое, в отличие от второго, усматривается не физическими глазами, а взором ума (умозрением). Иначе говоря, результат узрения истинно сущего для души тот же, что и результат смотра глазами на гомогенный шар, а именно – *образ* совершенной сферы. Чтобы сущее-в-целом можно было как-то *представить* (в том числе и в речи), оно должно быть оформленным, то есть иметь *вид*; и этот его вид – *тот же самый*, что у глыбы совершенно-круглого шара.³⁷

Обычному зрительному восприятию подлжит всегда конкретное, индивидуальное; напротив, всеобщее, тотальное – физически *невидимо*. Приори-

³³ Перевод С. С. Аверинцева. Здесь Платон описывает «идею» богов как нечто видимое, имеющее «внешность» или «форму». Ср. с круглой «сущностью» бога (οὐσίαν θεοῦ) у Ксенофана (21 A 1 DK). Обратим внимание на то, что при творении богов демиург ориентируется не на «вселенную», а на «все», то есть на *онтологический* образец.

³⁴ Перевод С. С. Аверинцева. Ср. с мнением Ксенофана: «Сущность бога шарообразна [οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδῆ] и ничуть не схожа с человеком: он весь целиком видит [ὄλον δὲ ὁράν] и весь целиком слышит, но не дышит, и всецело – сознание, разум и вечен [σύμπαντά τε εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ αἰδιον]» [Лебедев 1989, 157]. Бог у Ксенофана, в отличие о шарообразного сущего-в-целом у Парменида, не только *видится* (поскольку имеет форму, то есть внешность), но и сам *видит*, поскольку наряду с ним имеются и другие фигуративно ограниченные сущие.

³⁵ Перевод С. С. Аверинцева.

³⁶ Лебедев 1989, 281.

³⁷ См. разные мнения на эту тему в Вольф 2012, 106–107.

тет универсального в сравнении с частным, ясно выраженный в античной мысли, диктует необходимость активной критики визуального опыта и означает *пренебрежение единичным*. Но почему именно физически невидимое должно постигаться как истинное? И почему тезис о приоритете физически невидимого как подлинно сущего должен приниматься как истинное знание, а не как мнение, к примеру, единичного философа Парменида? Убедительного основания в пользу истинности данного тезиса в границах самой речи об истинном и ложном найти невозможно; это основание может быть лишь *гетерогенным*. Созерцание поистине сущего как чего-то сверх-эмпирического, отвлеченного от наблюдаемой фактичности, требует покинуть точку зрения человека и занять *сверхчеловеческую* позицию божества. Эта позиция в силу своей «божественности» выражается тем, что в русском переводе названо «непреложной достоверностью» или «безошибочным доказательством»,³⁸ а в греческом оригинале обозначено как «истинная вера [πίστις ἀληθής]» (В 1, 30; В 8, 28). Такая-то сверхчеловеческая, «мифическая» онтология, закономерным образом элиминирующая всякого конкретного человека, и была принята Парменидом, а за ним и всем последующим античным мышлением как единственно возможная онтологическая программа.

Эпос богини, однако, не исчерпывается изложением «достоверного слова [πιστὸν λόγον]» (В 8, 50) об истинно сущем; богиня возвращается к тому, что было пропущено в начале ее речи, и объясняет, «как о кажущихся вещах [τὰ δοκοῦντα] надо говорить правдоподобно, обсуждая их все в совокупности [παντὸς πάντα]» (В 1 31–32), излагая основы мироустройства (διάκοσμον) (В 8, 60). При этом само построение речи богини об устройстве мира именуется, как и предмет этой речи, «космосом» (В 8, 52).³⁹

Физический космос у Парменида структурно упорядочен. При всем своем единстве, он заключает в себе различное и движущееся; этим он принципиально отличается от гомогенного и стабильного сущего-в-целом. Но при этом космос в своем устройстве *повторяет форму умозрительного сущего*. Как Мойра приковала (ἐπέδησεν) сущее-в-целом, заставив его всегда быть «целокупным и неподвижным [οὐλον ἀκίνητόν]» (В 8, 37–38), так и Ананке, действуя по тому же принципу, приковала (ἐπέδησεν) Небо «стеречь границы звезд [πεύρατ' ἔχειν ἄστρων]» (В 10, 6–7). Мир в целом и его центр –

³⁸ Лебедев 1989, 287, 291.

³⁹ «Изначально, – пишет С. С. Аверинцев, – слово κόσμος прилагалось либо к воинскому строю <...>, либо к убранству, особенно женскому; оно было перенесено на мировую структуру Пифагором (по другим сообщениям – Парменидом). Идея передавать по-русски это слово трезвучием “ряд”–“наряд”–“порядок” принадлежит Т. В. Васильевой» [Аверинцев 1971, 261].

Земля – имеют форму шара. Согласно известному заявлению Диогена Лаэртца, Парменид «первым выдвинул утверждение, что Земля шарообразна [σφαιροειδῆ] и находится в центре <Вселенной>» (Diog. IX 21, 9 = 28 A 1 DK). К слову, эту же идею Диоген в другом месте приписывает Пифагору: четыре стихии, согласно кротонскому философу, порождают мир – одушевленный, разумный, шаровидный [σφαιροειδῆ], в середине которого – земля; и земля тоже шаровидна [καὶ αὐτὴν σφαιροειδῆ] и населена со всех сторон»⁴⁰ (Diog. VIII 25, 1–9). Луна же не только «круглоока» (κύκλωπος), но и дела ее имеют «вращательный» (περίφοιτα) характер (B 10, 4); Луну Парменид называет «сияющим ночью, бродящим вокруг Земли чужим светом [ἄλλότριον φῶς]»⁴¹ (B 14). У Плутарха (*De facie in orbe lunae* 16, 6 p. 929 A) сообщается, что Луна, нуждающаяся в чужом свете [φωτὸς ἄλλοτρίου], кружится, по словам Парменида, «вечно обращая взор к лучам Солнца [αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡλίου]»⁴² (B 15, 3). Здесь Парменидом использована *визуальная* метафора: «взор» озирающейся круглоглазой Луны, обращенный к Солнцу, дающему ей свет, которого она сама по себе лишена. Если путь к онтологии есть восхождение от ночи через эфирные врата⁴³ к чистому свету, то космос содержит в себе одновременно и тьму, и свет: «все наполнено вместе Светом и непроглядной Ночью [πάν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου]» (B 9, 3).

Космологическая семантика парменидовой поэмы отсылает читателя и к «признакам» (σήματα) как «формам» наглядно сущего, каковы «огонь» и «ночь» (B 8, 53–59), и к «примете» как языковому маркеру или указателю, призванному упорядочивать многообразие видимого; так, располагая, согласно мнению (κατὰ δόξαν), некоторым знанием о рождающихся и преходящих вещах мира, люди «для каждой из них установили имя как примету [ἐπίσημον]»⁴⁴ (B 19, 1–3). Наконец, «знаки» (σήματα) – это созвездия, наблюдаемые в процессе познания «эфирной природы [αἰθερίαν φύσιν]» (B 10, 1–2).

Однако за этим «астральным» миром Парменид видит еще один космос, выступающий по отношению к первому в роли парадигмального образца, как бы «посредника» между сущим-в-целом и миром вещей. Разумеется, и этот космос устроен циклически; он состоит из венцов (στεφάνας) (A 37, 1), внешний из которых наполнен тьмой (ночью), а внутренний – огнем (B 12,

⁴⁰ Перевод М. Л. Гаспарова.

⁴¹ Лебедев 1989, 293.

⁴² Лебедев 1989, 293. Слово παπταίνω буквально значит «оглядываться», «озираться», «искать глазами».

⁴³ Кстати, согласно Диогену Лаэртцию (Diog. VIII 29), Пифагор называл глаза (ὀφθαλμούς) «вратами солнца» (ἡλίου πύλας).

⁴⁴ Лебедев 1989, 294.

1–2). Между ними, вероятно, расположены венцы, состоящие из тьмы, перемешанной со светом (ἐκ φωτὸς καὶ σκότους) (А 37, 2–3). В самом же центре этой вселенной располагается богиня (δαίμων), которая «всем правит [ἢ πάντα κυβερνᾷ]» (В 12, 3). Схема устройства парадигмальной вселенной позволяет объяснить природу астрального космоса, а она сама объясняется через познание истинного сущего.

Обратим внимание на то, что сначала богиня в своем «мифе» (В 2, 1) строго различает знание и мнение, определяя содержание того и другого в прямой связи с присущими тому и другому *методами (путями) познания и способами высказывания*. Однако, изложив онтологическую истину о Шаре, богиня затем возвращается к тому, что было ею пропущено, то есть к космологии. Согласно ее ключевой эпистемической установке, смотреть на физический мир следует с позиции знания о сущем-в-целом (в частности, для того, чтобы искать и находить в этом мире знаки бытия, т. е. единства во множественности). Таков *полный* путь философа: он уходит из привычного мира, чтобы, как Одиссей, вернуться в этот мир обогащенным опытом познания. Философский поиск у Парменида задан «через метафору пути, более того, представление Парменида о пути поиска обнаруживает глубокую укорененность в гомеровском эпосе. Структура поэмы и пересечения с гомеровскими сюжетами в ней указывают на “возвращение”, “путь домой”». ⁴⁵ Этот путь философа конечен и, как видим, цикличен.

Таким образом, мы видим в поэме Парменида несколько форм *замыкания*: сущее-в-целом замкнуто на себя и покоится в себе (сфера), парадигмальный космос цикличен, астральный космос кругообразен, путь философа представляет собой возвращение к началу. Замкнутость траектории движения философа можно понять как образ теоретического примирения видимого и невидимого: невидимое сущее-в-целом видимо (умом), а видимое устроено по матрице невидимого (сущего-в-целом). Символ примирения доксы и истины можно угадать и в названии самого средства передвижения героя: колесница (В 1, 5), уравновешенная двумя симметрично расположенными *вращающимися* (κύκλοις) колесами (В 1, 7–8), являет собой – и внешне, и по имени (τό ἄρμα) – знак гармонии (ἡ ἄρμονία), ⁴⁶ закруг-

⁴⁵ Вольф 2011, 20.

⁴⁶ На это обратила мое внимание А. С. Афонасина. Ср. с мнением Е. В. Афонасина о связи колесницы с идеей перехода в высший мир [Afonasin 2014]. У Гомера на колеснице едут Гера и Афина через «небесные врата [πύλαι οὐρανοῦ]», охраняемые Орами, для разговора с Зевсом (II. V 722–752). Дике же по своему происхождению – одна из Ор. По словам О. А. Донских, «метафора колесницы подчеркивает только одну сторону дела – прорыв к истине, который требует страшных усилий. Она позволяет предста-

ленно-уравновешенной и хорошо скрепленной законченности, заключающей в себе единство движения и покоя, подобно «неподвижному сердцу»⁴⁷ (ἀτρεμές ἦτορ) «прекрасно закругленной»⁴⁸ (εὐκυκλέος) Истины (В 1, 29). Такой «гармонический» смысл можно слышать и в греческом ἡ χάρμη, означающем сражение или битву; аналогичную смысловую нагрузку несет синонимичный термин πόλεμος в доктрине Гераклита (напр., fr. 28 Marc. = 22 В 80, 2–3 DK), у которого именно такой боевой раздор выступает как правящее начало *всего*, πάντων δὲ βασιλεύς (fr. 29 Marc. = 22 В 53, 1–2 DK).

Кроме того, согласно Пармениду, «мыслить и быть одно и то же [τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι]»⁴⁹ (28 В 3); «одно и то же [ταὐτὸν] – мышление и то, о чем мысль, ибо без сущего, о котором она высказана, тебе не найти мышления»⁵⁰ (В 8, 34–36). Тезис о тождестве «мыслить» и «быть» не столько доказан, сколько непосредственно дан читателю Парменидом через *оптические* характеристики того и другого. Сущее-в-целом и подлинное знание о нем оказываются в отношении *формального* соответствия друг другу (ταὐτὸν, αὐτὸ): ключевые философские концепты Парменида вполне фигуративны. Истина *кругла*, а сущее *шаровидно*, что соответствует представлению Пифагора о двух совершенных фигурах: «Из фигур он считал прекраснейшими среди объемных – шар [καὶ τῶν σχημάτων τὸ κάλλιστον σφαῖραν εἶναι τῶν στερεῶν], а среди плоских – круг [τῶν δ' ἐπιπέδων κύκλον]» (Diog. VIII 35, 5–6). Истина (ἀλήθεια) *должна быть круглой*, чтобы соответствовать подлинной *форме* сущего как такового.⁵¹

Итак, философская «оптика» Парменида может быть эксплицирована и изложена в следующих ключевых пунктах, описывающих 1) дискурс в его специфике, 2) культурно-исторический и физический контексты повествования, 3) внутреннюю аскетическую установку автора, 4) космологию как

вить путь туда и обратно и, соответственно, место отправления (видимый земной мир) и место назначения (занебесная область, представленная как обитель истины)» [Донских 2015, 33].

⁴⁷ В известном переводе – «непогрешимое сердце» [Лебедев 1989, 287].

⁴⁸ У А. В. Лебедева – «легко убеждающей» [Лебедев 1989, 287], у Г. В. Драча – «завершенной» (Драч 2003, 255).

⁴⁹ Лебедев 1989, 287.

⁵⁰ Лебедев 1989, 291.

⁵¹ У Плотина визуальный аспект совпадения мысли и ее предмета акцентирован еще сильнее: «Там нет отдельно предмета, доступного зрению, и света, позволяющего его видеть, как нет там отдельно ума и предмета, о котором думаешь [νοῦς καὶ νοούμενον], но есть сам чистый свет, из которого позже родятся эти противоположности» (Enn. VI 7, 36, 21–23) [Адо 1991, 68].

системную критику чувственного опыта, 5) эпистемологию, 6) онтологию и 7) семиотику:

1. Сам жанр парменидовой поэмы – это мистическое *видение* (близкое сновидению).
2. Натуралистическое (буквальное) понимание «пути» предполагает пространственную ориентацию и описание физически *видимого* на этом пути.
3. Мистическое понимание «пути» предполагает совершаемый автором переход от «внешнего» к «внутреннему» *зрению*.
4. Видимое физическими глазами есть основание мнения, а не истинного знания (истинной веры); однако для *взгляда*, обогащенного созерцанием сущего-в-целом, оно предстает как космос.
5. Знающий есть правильно *видящий* суть сущего,⁵² а знание есть способ созерцания (усмотрения) истины.
6. Сущее как таковое ограничено и имеет *вид* (внешность) сферы.
7. Путь познания – как в области онтологии, так и в области космологии – маркирован *визуально данными знаками* и в целом представляет собой замкнутый путь «вверх-вниз».⁵³

Суть философского метода Парменида – противопоставление оптики ума оптике глаза. Но само это противопоставление все же оставляет речь о сущем (включая человека) в границах *оптического* дискурса, заставляя автора (а за ним и читателя) гармонизировать «низшее» и «высшее», «несовершенное» и «совершенное», «видимое» и «невидимое», что органично достигается и реализуется именно в человеке как существе, располагающем обоими названными уровнями визуального опыта.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аванесов, С. С. (2007) «Эмпедокл: божественность и самоубийство», *ΣΧΟΛΗ: Философское антиковедение и классическая традиция* 1.2, 147–171.
- Аванесов, С. С. (2013) «Оптические коннотации в ранней философской онтологии», *Вестник Томского государственного университета* 373, 56–59.
- Аванесов, С. С. (2015 а) «Философская “оптика” Гераклита», *ΣΧΟΛΗ: Философское антиковедение и классическая традиция* 9.1, 193–210.

⁵² Это античное смысловое совпадение знания и видения сохраняется в языке раннего христианства: «Зная [εἰδότες], что Воздвигший Господа Иисуса...» (2 Кор 4:14); «Так вот, зная [εἰδότες], что Бог не бывает в посмеянии...» (Polycarp. Smyrn. V 1).

⁵³ Heraclit. fr. 33 Mc = 22 B 60 DK.

- Аванесов, С. С. (2015 б) «Визуально-антропологические коннотации в онтологии Парменида (1)», *ΣΧΟΛΗ: Φιλοσοφικό ἀντικείμενο и классическая традиция* 9.2, 292–305.
- Аванесов, С. С. (2015 с) «Визуальные коннотации в семантике личности», *ΠΡΑΞΗΜΑ. Проблемы визуальной семиотики* 3 (5), 28–53.
- Аверинцев, С. С. (1971) «Греческая “литература” и ближневосточная “словесность” (Противостояние и встреча двух творческих принципов)», *Типология и взаимосвязи литератур древнего мира*. Москва: Наука, 206–266.
- Адо, П. (1991) *Плотин, или Простота взгляда*. Пер. Е. Штофф. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина.
- Альберт, К. (2012) *О понятии философии у Платона*. Пер. с нем., предисл., прим. М. Е. Буланенко. Владивосток: Изд-во ДФУ.
- Ветров, А. А. (1968) *Семиотика и ее основные проблемы*. Москва: Политиздат.
- Вольф, М. Н. (2011) *Становление эпистемического поиска в раннегреческой философии: Гераклит и Парменид. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук*. Новосибирск: Изд-во НГУ.
- Вольф, М. Н. (2012) «Знаки сущего на пути “есть” Парменида», *Идеи и идеалы* 4.1 (14), 97–110.
- Донских, О. А. (2015) «Метафора как способ смены координат», *ΠΡΑΞΗΜΑ. Проблемы визуальной семиотики* 1 (3), 29–35.
- Драч, Г. В. (2003) *Рождение античной философии и начало антропологической проблематики*. Москва: Гардарика.
- Куликов, С. Б. (2015) «Оптические метафоры и натурфилософские изыскания Платона», *ΣΧΟΛΗ: Φιλοσοφικό ἀντικείμενο и классическая традиция* 9.1, 81–92.
- Лебедев, А. В. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики*. Изд. подг. А. В. Лебедев. Москва: Наука.
- Маяцкий, М. А. (2007) «Опсодицея», *Эпистемы* 5, Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 127–131.
- Моисеев, П. А. (2008) «Один аспект методологии познания у Платона и Дионисия Ареопагита», *ΣΧΟΛΗ: Φιλοσοφικό ἀντικείμενο и классическая традиция* 2.2, 227–234.
- Романенко, Ю. М. (2000) «Угадывание как онтологический метод в поэме Парменида “О природе”», *ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма* 2. Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ, 42–52.
- Сидаш, Т. Г. (2004) *Плотин. Первая эннеада*. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко.
- Хайдеггер, М. (2006) *Бытие и время*. Пер. В. В. Бибихина. Санкт-Петербург: Наука.
- Afonasin, E. V. (2014) “The pilot metaphor and its artistic reflections (A note on the platonic motive on some Celtic coins),” *ΠΡΑΞΗΜΑ. Проблемы визуальной семиотики* 1 (1), 23–30.

ТРАДИЦИЯ АРИФМЕТИЧЕСКИХ ЗАДАЧ: ПОПЫТКА РЕКОНСТРУКЦИИ

А. И. ЩЕТНИКОВ
ООО «Новая школа», Новосибирск
schetnikov@ngs.ru

ANDREY SHETNIKOV
“New Scholol” Ltd, Novosibirsk, Russia

THE TRADITION OF ARITHMETICAL RIDDLE PROBLEMS. AN ATTEMPT OF RECONSTRUCTION

ABSTRACT. The survey is devoted to the history of “arithmetical riddle problems” found in Diophantus’ *Arithmetica*, *Anthologia Palatina*, ancient Chinese *Nine chapters of the mathematical art*, *The Book of Abacus* of Fibonacci, Medieval Armenian “Questions and solutions”, some Arabian and Indian sources, etc. Many well-known “arithmetical riddle problems” known from our school textbooks were invented a long time ago – in Hellenistic antiquity, if not earlier. As a rule, their solving was based on techniques of oral arguments and account, which are restored in this paper.

KEYWORDS: ancient and medieval arithmetic, school mathematics.

Введение

Некоторые арифметические задачи «на сообразительность» в наших школьных учебниках имеют очень долгую историю. Мы зачастую даже не догадываемся, насколько долгой она является. Мы можем сказать: по виду это задача из старинного задачника по арифметике, такие задачи решали еще в XIX, а может быть и в XVIII веке. Но мы сильно удивимся, если узнаем, что эту же задачу решали много веков назад в средневековых школах, а до этого — в древней Греции или даже в древнем Египте.

Трудно найти человека, который бы не знал задачу про волка, козу и капусту. Однако многим неожиданно будет узнать, что она, наряду с тремя

другими популярными задачами на переправу через реку, содержалась в сборнике *Propositiones ad acuendos juvenes* (*Предложения для изощрения юношества*), составленном во время каролингского возрождения; возможно, что составителем этого сборника был Алкуин (735–804), выдающийся ученый при дворе Карла Великого.

В этом же сборнике имеется несколько арифметических задач с зачином условия «на 100 монет купили 100 животных», в которых предлагается решить в натуральных числах систему из двух уравнений с тремя неизвестными. Эта же задача содержится в других средневековых сборниках, в том числе — индийских и арабских, что не выглядит удивительным, тем более что и в одной из задач Алкуина речь идет о торговце с востока, который на 100 денариев покупает 100 верблюдов, ослов и овец. Однако задача с условием «на 100 цяней купили 100 птиц» имеется также в китайском сборнике V века, и это заставляет задуматься как о наличии общего источника традиции, так и о путях, которыми эта традиция была передана в столь далекие друг от друга страны.

Как неоднократно подчеркивал в своих работах датский историк математики Йенс Хойруп (см., например, Нюгуп 1990), занимательные задачи придумывались и передавались в кругу людей, практика которых была связана с измерениями и вычислениями. Человек, способный решить трудную задачу, демонстрирует свой навык и сообразительность; приемы решения таких задач запоминаются и ценятся как средства демонстрации этой сообразительности.

В работах Хойрупа обсуждается и механизм передачи занимательных задач между географически удаленными культурами. Передатчиками традиции здесь могут выступать караванные торговцы — люди сообразительные, любознательные, знающие несколько языков. Уже к концу II в. до н. э. на Евразийском континенте складывается протяженная сквозная сеть караванных путей, соединившая все великие цивилизации Старого Света, и известная как Великий шелковый путь. Занимательные задачи могли передаваться вдоль караванных путей — вместе с шелком и другими предметами роскоши. Хойруп даже называет их «задачами караванных стоянок» (camp fire riddles).

Другая сторона дела, которую я хочу обсудить в этой статье, связана с устными приемами, которыми решаются многие из этих задач. Я склонен предполагать, что многие задачи этого круга были придуманы сразу же вместе с красивыми приемами их решения, — а потом эти приемы забывались из-за прерывания устной традиции и замещались более громоздкими арифметическими или алгебраическими техниками. Было бы странно, если

бы задача на сообразительность с самого начала подразумевала длинное письменное решение — ведь тогда у нее просто не было бы шанса удержаться в устной традиции, сохраняющей лишь отборный материал.

Источники

- *Арифметика* Диофанта Александрийского (III век н. э.). Собранные здесь задачи по большей части не являются элементарными. Однако в I книге имеются и относительно простые задачи. Тексты задач из *Арифметики* и их решения приведены ниже в буквальных переводах; при этом диофантова символика заменена на современную, как это обычно делается в современных изданиях Диофанта.

- *Вопросы и ответы*. Небольшой сборник арифметических задач, составленный Ананием Ширакаци, армянским просветителем VII века. Ширакаци получил образование у греческих учителей в Трапезунде, и затем внедрял греческую ученость у себя на родине. Перевод этого задачника на русский язык был издан академиком Иосифом Орбели в 1918 году в Петрограде. В книге задачи приведены без решений, так что решения к ним я составил сам.

- *Палатинская антология*. Византийское собрание древнегреческих эпиграмм, датируемое X веком. XIV книга этого собрания включает в себя 45 математических задач. Ее составление приписывается Метродору, предположительно жившему в первой половине VI века. Эти задачи приведены в антологии без решений, так что все решения к ним я написал сам.

- *Книга абака*. Математический труд Леонардо Пизанского (1175–1240), известного под прозвищем Фибоначчи. Леонардо собрал обширную коллекцию задач, восходящих к арабским, греческим и латинским источникам. Решения Леонардо я переписал на свой манер, сохраняя их основную идею.

- *Математика в девяти книгах*. Древнекитайский трактат, составленный в эпоху Хань (II–I вв. до н. э.). Как пишет в своем предисловии Э. И. Березкина, «уже первое рассмотрение данного трактата ставит вопрос о связях Китая с Индией, Вавилоном и, быть может, с другими странами; во всяком случае оно свидетельствует о важных параллелях в математике этих стран» (Березкина 1957).

Завтрак у фонтана

(Книга абака XII) У одного человека было 3 лепешки, а у другого — 2 лепешки. Они решили присесть и перекусить у фонтана. К ним подошел солдат, и они пригласили его присоединиться к трапезе. После еды солдат за-

платил им 5 византиев. Первый взял себе 3 византия, а второй — 2 византия. Был ли справедливым такой раздел?

Очень красивая задача. Ее хорошо предлагать детям, пришедшим на занятия математического кружка, при первом знакомстве. Большинство школьников, не задумываясь, признают такой раздел справедливым. А ведь это неправильно!

Решение. Разделим каждую из 5 лепешек на 3 части — всего получится 15 частей. Каждый участник съел по 5 таких частей. У первого было 9 частей, 5 из них он съел сам, а 4 части отдал солдату. У второго было 6 частей, 5 он съел сам, а 1 часть отдал солдату. Так что деньги надо делить в отношении 4 к 1. Поэтому первому человеку надо отдать 4 византия, а второму — 1 византий.

Все без одного

(Книга абака XII) Было четыре человека. У первого, второго и третьего в сумме было 27 денариев. У первого, третьего и четвертого — 34 денария. У первого, второго и четвертого — 37 денариев. Наконец, у второго, третьего и четвертого — 31 денарий. Сколько денег было у каждого?

Решение. Сложив все данные вместе, получим 129. Деньги каждого человека учтены в этой сумме трижды. Разделив 129 на 3, получим, что общая сумма денег равна 43 денариям. Таким образом, у первого человека было $43 - 31 = 12$ денариев, у второго 9, у третьего 6, у четвертого 16.

В точности такую же задачу рассматривает Диофант. Он формулирует условие задачи в общем виде, потом указывает ограничения, при которых существует решение в положительных числах, затем рассматривает частный числовой пример, для которого и разбирает решение.

(Арифметика I, 16) Найти четыре таких числа, чтобы они, сложенные по три, давали заданные числа. Нужно, чтобы третья часть всех четырех была больше каждого из них. Пусть случится так, что три числа по порядку от 1-го вместе дают 20, три числа от 2-го вместе дают 22, три от 3-го дают 24, три от 4-го дают 27.

Технику Диофанта принято называть «синкопированной алгеброй», и его способ мало пригоден для решения в уме. Он вводит письменное обозначение для неизвестного и затем делает по ходу своего рассуждения вспомогательные записи.

Решение. Пусть все четыре вместе будут x . И если от x отнять 1-ую тройку, то есть 20, то останется 4-е число, то есть $x - 20$. Таким же образом 1-е число будет $x - 22$, 2-е число будет $x - 24$, 3-е число будет $x - 27$. Осталось сложить все 4 числа, и получится x . Но эта же сумма будет $4x - 93$; это равно x . И x

получается равным 31. К подстановкам: 1-е число будет 9, 2-е будет 7, 3-е будет 4, 4-е будет 11. И они удовлетворяют задаче.

Умножение и трата денег

Из доступных источников впервые такая задача встречается у Анания Ширакаци:

(Вопросы и ответы 19) Один муж зашел в три церкви и просил Бога в первой: «Поддай мне столько, сколько у меня есть, и дам я Тебе двадцать пять дахеканов». И во второй церкви так же просил он и дал двадцать пять дахеканов, и в третьей так же, и ничего у него не осталось. Итак, узнай, сколько у него прежде было.

На занятиях математического кружка мы учим школьников решать аналогичные задачи «с конца».

Решение 1. Перед третьей церковью у этого мужа было $(0 + 25) : 2 = 12\frac{1}{2}$ дахеканов; перед второй церковью — $(12\frac{1}{2} + 25) : 2 = 18\frac{3}{4}$ дахеканов, перед первой церковью — $(18\frac{3}{4} + 25) : 2 = 21\frac{7}{8}$ дахеканов.

Аналогичную задачу приводит Леонардо Пизанский. Однако он решает ее не с конца, но замечательным способом, в основе которого лежит подсчет убытков, понесенных из-за непредусмотрительной траты денег. Этот раннекапиталистический взгляд на вещи, просвечивающий через текст математической задачи, приводит меня в большой восторг. Решение Леонардо я передаю в своем пересказе.

(Книга абака XII) Некто поехал в Лукку по торговым делам, удвоил там свои капиталы и потратил 12 денариев. Потом он поехал во Флоренцию, вновь удвоил свои капиталы и вновь потратил 12 денариев. Потом он поехал в Пизу, вновь удвоил свои капиталы и вновь потратил 12 денариев, после чего обнаружил, что все деньги потрачены. Сколько денег у него было в начале?

Решение 2. Разберемся сначала, сколько денариев потерял этот человек. Вы думаете, 36? Ничего подобного! Когда он тратит 12 денариев в Лукке, он теряет возможность превратить их в 24 денария во Флоренции и в 48 денариев в Пизе. Когда он тратит 12 денариев во Флоренции, он теряет возможность превратить их в 24 денария в Пизе. А еще он в самой Пизе потратил 12 денариев. Так что всего он потерял $48 + 24 + 12 = 84$ денария. А нам надо узнать, каким был его первоначальный капитал. Каждый денарий своего исходного капитала купец мог тремя последовательными удвоениями превратить в 8 денариев. Поэтому в начале у него было $84 : 8 = 10\frac{1}{2}$ денариев.

Путь через заставы

(Вопросы и ответы п) Один купец прошел через три города, и взыскали с него пошлины — в первом городе половину и треть имущества, и во втором городе половину и треть, и в третьем городе снова половину и треть; и когда он прибыл домой, у него осталось n дахеканов. Итак, узнай, сколько всего дахеканов было вначале у купца.

Решение. Если с купца каждый раз взыскивают половину и треть имущества (ну и порядки были в этих городах, как он вообще решил куда-то поехать!), то тем самым его имущество каждый раз уменьшается в 6 раз. Поэтому перед третьим городом у купца было $6n$ дахеканов, перед вторым — $36n$, перед первым — $216n$.

(Математика в девяти книгах VI, 27) Человек везет рис, проходит через три заставы. На первой заставе берется 3-я часть, на второй заставе 5-я часть, на третьей заставе 7-я часть. Остаток риса составляет 5 доу. Сколько риса было вначале?

Решение. Каждый конечный доу образовался из $(\frac{7}{6}) \cdot (\frac{5}{4}) \cdot (\frac{3}{2}) = \frac{2^3}{16}$ начальных доу. Но осталось 5 доу; поэтому перед первой заставой было $10^{15}/16$ доу.

Совместная трапеза, или наполнение бассейнов

(Книга абака XII) Лев съедает овцу за 4 часа, леопард — за 5 часов, медведь — за 6 часов. Если они сидят в одной клетке, и им бросить овцу, за какое время они ее сожрут?

В нынешней школе обычно считается, что эта задача — на сложение обыкновенных дробей, где каждая дробь представляет прожорливость того или иного зверя. Прожорливость льва составляет $\frac{1}{4}$ овцы в час, прожорливость леопарда — $\frac{1}{5}$ овцы в час, прожорливость медведя — $\frac{1}{6}$ овцы в час. Чтобы найти их совместную прожорливость, надо сложить эти дроби, приведя их знаменатели к наименьшему общему кратному. Однако для устного счета много удобнее с самого начала оперировать с наименьшим общим кратным всех времен, перечисленных в условии задачи. Эта техника — очень мощная и простая; овладеть ей полезно и в наше время.

Решение. Найдем такое число, которое делится нацело на 4, 5, 6; пусть это будет 60. Посмотрим, сколько овец все три зверя съедят вместе за 60 часов. Лев съест 15 овец, леопард — 12 овец, и медведь — 10 овец; всего они съедят $15 + 12 + 10 = 37$ овец. (Заметьте, что до этого места все подсчеты делались в целых числах, без дробей). Значит, одну овцу они сожрут за $60 : 37 = 1^{23}/37$ часа.

(Палатинская антология XIV, 130) Есть четыре источника, и первый из них заполняет бассейн за день, второй — за два дня, третий — за три, за четыре — четвертый. За сколько — все вместе?

Решение. Найдем наименьшее общее кратное для 1, 2, 3, 4; это будет 12. Через все четыре трубы за 12 дней заполнится $12 + 6 + 4 + 3 = 25$ бассейнов. Значит, один бассейн заполнится за время, в 25 раз меньшее, то есть за $\frac{12}{25}$ дня.

Эту же задачу про бассейны, приписываемую обычно Герону Александрийскому, мы встречаем во множестве других сборников, в том числе и в китайском:

(Вопросы и ответы 24) В городе Афинах был водоем, в который проведены три трубы. Первая могла наполнить водоем за 1 час, вторая — за 2 часа, третья — за 3 часа. Узнай, в какую часть часа все три трубы вместе наполнили водоем.

(Математика в 9 книгах VI, 26) Имеется водоем с пятью канавами. Через первую водоем наполняется за $\frac{1}{3}$ дня, через вторую — за 1 день, через третью — за $2\frac{1}{2}$ дня, через четвертую — за 3 дня, через пятую — за 5 дней. Через сколько дней наполнится водоем, если открыть все каналы?

А вот еще одна задача, и хотя ее условие внешне совсем не похоже на предыдущие, однако по сути дела она от них не отличается. Решить ее можно с помощью в точности такой же техники. Надо только представить себе, что корабль «пожирает» расстояние, как лев овцу, или «наполняет» его, как труба бассейн.

(Книга абака XII) Два корабля разделены неким расстоянием, и один корабль проходит его за 5 дней, а другой за 7 дней. Если они одновременно поплывут навстречу друг другу, через сколько дней они встретятся?

Решение. Наименьшее общее кратное для 5, 7 будет 35. За 35 дней первый корабль пройдет 7 расстояний, второй корабль — 5 расстояний; всего они пройдут $5 + 7 = 12$ расстояний. Значит, одно расстояние они пройдут за время, в 12 раз меньшее, то есть за $35 : 12 = 3\frac{1}{12}$ дня.

Китайскую версию этой же задачи мы обнаруживаем в трактате «Математика в девяти книгах». Лаконичное решение взято из текста книги.

(Математика в 9 книгах VI, 20) Дикая утка от южного моря до северного летит 7 дней. Дикая утка от северного моря до южного летит 9 дней. Теперь дикая утка и дикий гусь вылетают одновременно. Через сколько дней они встретятся?

Решение. Сложи количество дней, это делитель. Количество дней перемножь, это делимое. Объедини делимое и делитель, получишь дни.

Целое и его части

(Палатинская антология XIV, 1) О Пифагор, отпрыск счастливый Муз геликонских, мне отвечай: сколько учеников в твоём доме мудрость благу изодня в день постигают? — Я охотно отвечу тебе, Поликрат: из них поло-

вина созерцает усердно красоту математики, четверть постигает тайны бессмертной природы, часть седьмая пребывает в молчании, сохраняя учение в сердце. Добавь к ним трех девушек, среди которых — Теано. Столько вестников Пиэрид я веду за собою.

Решение. Число учеников Пифагора делится на 2, 4, 7; значит, оно равно или кратно 28. Допустим, что оно равно 28. Тогда среди учеников математикой занимаются 14 человек, постижением тайн природы — 7 человек, пребывают в молчании 4 человека. Всего получилось $14 + 7 + 4 = 25$. Если добавить сюда 3 девушек, получится как раз 28 — решение найдено.

Если бы добавляемых девушек было не 3, а 6, то и общее число учеников было бы в 2 раза больше, и т. п. Примененный способ — это так называемое «правило ложного положения», оно же — «фальшивое правило», *regula falsi*. В Палатинской антологии задач этого типа собрано больше десятка. Решение следующей задачи в уме требует заметных усилий, чтобы удержать в памяти все нужные числа.

(Палатинская антология XIV, 120) Рос орешник, и было на нем много-много орехов. Но подошел к нему человек, и орешник промолвил: «Пятую часть моих орехов взяла Парфенона, четверть взяла Аганиппа, потом Филинна — восьмую часть, потом Орифия — седьмую, потом Евринома с веток моих собрала шестую долю орехов. Трое Харит унесли сто шесть орехов, а девять Муз забрали каждая по девять. Вот и осталось только семь орехов на самой дальней из веток!» (пер. М. Гаспарова)

Решение. Начнем с того, что число орехов делилось нацело на 5, 4, 8, 7, 6. Наименьшее число, которое делится на все эти числа, равно 840. Поэтому, число орехов кратно 840. Допустим, что оно равно 840. Найдем, сколько орехов было забрано долями, и сколько их еще оставалось. Парфенона забрала $840 : 5 = 168$. Аганиппа взяла $840 : 4 = 210$. Филинна взяла $840 : 8 = 105$. Орифия взяла $840 : 7 = 120$. Наконец, Евринома взяла $840 : 6 = 140$. Всего взято 743 ореха. Тогда на все прочие доли остается $840 - 743 = 97$ орехов. А по условию должно получиться $106 + 9 \cdot 9 + 7 = 194$ ореха, то есть в два раза больше. Значит, и орехов было в два раза больше — не 840, а 1680.

Вот еще несколько задач, решаемых в таком же стиле.

(Палатинская антология XIV, 126) Прах Диофанта гробница покоит, дивись ей, и камень мудрым искусством его скажет усопшего век. Волей богов шестую часть жизни он прожил ребенком, и часть двенадцатую встретил с пушком на щеках. Только минула седьмая, с подругою он обручился, с нею пять лет проведя, сына дождался мудрец. Только полжизни отцовской возлюбленный сын его прожил, отнят он был у отца ранней могилой своей.

Дважды два года родитель оплакивал тяжкое горе, тут и увидел предел жизни печальной своей. (пер. С. Боброва)

Решение. Число лет Диофанта делится на 6, 12, 7, 2; следовательно, оно делится на 84. Надо думать, оно равно 84; проверим это. 6-я, 12-я, 7-я и 2-я доли от 84 вместе дают $14 + 7 + 12 + 42 = 75$ лет, осталось еще 9, и это как раз и есть $5 + 2 \cdot 2$.

(Вопросы и ответы 12) *Хотел я построить лодку, и было у меня всего навсего каких-то три драма, и больше ничего не было, и я сказал моим ближним: «Дайте мне каждый немного денег, чтобы я построил себе лодку». Один дал мне треть стоимости, и один дал четверть, один шестую, один седьмую и один двадцать восьмую, а я, взяв у них, построил лодку. Итак, узнай, сколько всего драмов стоила лодка.*

Решение. Общая стоимость лодки делится на 3, 4, 6, 7, 28; примем ее за 84 единиц. Ближние дали на постройку $28 + 21 + 14 + 12 + 3 = 78$ единиц. Оставшиеся 6 единиц составили 3 драма. Поэтому 2 единицы составляют 1 драм, так что лодка стоила 42 драма.

(Вопросы и ответы 14) *Было вино, сдобренное розой, в одном карасе, и были три каменных кувшина, и приказал я перелить в них вино; один вместил третью часть вина, другой шестую, а третий — четырнадцатую; а остальное вино перелили в другие сосуды, и составило это пятьдесят четыре паса. Узнай, сколько всего было вина.*

Решение. Примем общее количество вина за 42 меры, поскольку 42 делится на 3, 6, 14. Первый кувшин вместил 14 мер, второй — 7 мер, третий — 3 меры, всего 24 меры. Остаток составил $42 - 24 = 18$ мер; а по условию это 54 паса. Поэтому каждая мера равна $54 : 18 = 3$ пасам. И всего было $42 \cdot 3 = 126$ пасов.

Если решать все приведенные выше задачи с помощью сложения обыкновенных дробей, нам придется отказаться от устного счета и приступить к письменным выкладкам. Обыкновенные дроби — это трудная часть элементарной арифметики. Как пишет И. Я. Депман (1950), «Высота уровня математических знаний Анании становится ясной, если указать, что современник его, английский монах Бэда Достопочтенный, который считался в Европе самым ученым человеком своего времени, говорит: “В мире есть много трудных вещей, но нет ничего такого трудного, как четыре действия арифметики”. Анания же решает задачи (например № 21 его задачника), требующие сложения восьми дробей, среди знаменателей которых имеются 7, 8, 9, 13, 14, 16, 20, что приводит к очень большому общему знаменателю». Все это верно — однако без дробей, с помощью наибольшего общего кратного, решение можно произвести если не в уме, то с совсем незначительным объемом простых выкладок.

Обмен частями

Для следующей задачи из *Палатинской антологии* я приведу свое решение, в основе которого лежит все та же техника нахождения наименьшего общего кратного. Это решение, несмотря на всю сложность задачи, все-таки пригодно для устного рассуждения, удерживающего в памяти все необходимые детали.

(*Палатинская антология XIV, 146*) [*Разговаривают две статуи*] *Дай мне две мины, и стану я вдвое тебя тяжелее! — Дай мне столько же ты: тяжелей тебя вчетверо стану.*

Решение. Когда одна статуя стала тяжелей другой в 2 раза, весь вес оказался разделен на 3 равных части. Когда вторая статуя стала тяжелей другой в 4 раза, весь вес оказался разделен на 5 равных частей. Значит, весь вес удобно разделить на $3 \cdot 5 = 15$ частей. После первой передачи первая статуя весит 10 частей, а вторая 5 частей. После второй передачи первая статуя весит 3 части, а вторая 12 частей. Переданный вес для каждой статуи составляет 7 частей. Но мы знаем, что передано 2 раза по 2 мины, то есть 4 мины. Значит, 7 частей равны 4 минам, и одна часть весит $\frac{4}{7}$ мины. После второй передачи первая статуя весит 3 части, то есть $\frac{12}{7} = 1\frac{5}{7}$ мины. Значит, исходно она весила $\frac{3^5}{7}$ мины. После первой передачи вторая статуя весит 5 частей, то есть $\frac{20}{7} = 2\frac{6}{7}$ мины. Значит, исходно она весила $\frac{4^6}{7}$ мины.

Задачу такого же типа рассматривает Диофант в первой книге своей *Арифметики*. Решение Диофанта — сугубо алгебраическое, и в памяти его уже не удержишь.

(*Арифметика I, 15*) *Найти два таких числа, чтобы каждое из них, взяв от другого заданное число, имело заданное отношение с остатком. Пусть случится так, что 1-е, взяв от 2-го 30, становится в 2 раза больше него, а 2-е, взяв от 1-го 50, становится в 3 раза больше него.*

Решение. Возьмем 2-е равным $x + 30$, тогда 1-е будет $2x - 30$, чтобы после получения от 2-го 30 оно стало в 2 раза больше него. Осталось, чтобы 2-е, получив от 1-го 50, стало в 2 раза больше него. Но если 1-е отдает 50, остаток будет $2x - 80$; и 2-е, приняв 50, станет $x + 80$. Осталось, чтобы $x + 80$ было в 3 раза больше $2x - 80$. И вот утроенное меньшее равно большему, откуда $x = 64$. И будет 1-е 98, а 2-е 94. И они решают задачу.

(*Книга абака XII*) *У двух людей было некоторое количество денариев. Первый сказал: если ты дашь мне 7 денариев, у меня будет в 5 раз больше денег, чем у тебя. Второй сказал: если ты дашь мне 5 денариев, у меня будет в 7 раз больше денег, чем у тебя. Сколько денариев у них было?*

Первое решение Леонардо, которое я даю в своем пересказе, по существу воспроизводит ту же технику, которую мы применили выше, решая задачу из *Палатинской антологии*.

Решение 1. Когда у первого человека в 5 раз больше денег, чем у второго, вся сумма разделена на 6 равных частей. Когда у второго человека в 7 раз больше денег, чем у первого, вся сумма разделена на 8 равных частей. Всю сумму удобно разделить на такое число, которое делится как на 6, так и на 8. Разделим ее на 24 части. После первой передачи у первого человека будет 20 частей, у второго 4 части. После второй передачи у первого человека будет 3 части, у второго 21 часть. Переданная разность составляет 17 частей. Но мы знаем, что передано $7 + 5 = 12$ денариев. Значит, одна часть составляет $\frac{12}{17}$ денария. После первой передачи у второго 4 части, то есть $\frac{48}{17} = 2\frac{14}{17}$ денария. Значит, до этого у него было $9\frac{14}{17}$ денария. После второй передачи у первого 3 части, то есть $\frac{36}{17} = 2\frac{2}{17}$ денария. Значит, до этого у него было $7\frac{2}{17}$ денария.

Леонардо приводит и алгебраическое решение этой задачи, аналогичное тому, которое мы уже видели в *Арифметике* Диофанта. Он называет это решение «прямым», и говорит, что так эту задачу решают арабы.

Решение 2. Пусть у второго человека имеется вещь и 7 денариев. Когда он дает 7 денариев первому человеку, у того будет в 5 раз больше, чем останется у второго; значит, у первого будет 5 вещей. Значит, у первого человека исходно имеется 5 вещей без 7 денариев. Когда он дает 5 денариев второму человеку, у него остается 5 вещей без 12 денариев, а у второго будет вещь и 12 денариев. Значит, вещь и 12 денариев в 7 раз больше, чем 5 вещей без 12 денариев. Иначе говоря, вещь и 12 денариев равны 35 вещам без 84 денариев. Отсюда 34 вещи равны 96 денариям. Отсюда вещь равна $2\frac{14}{17}$ денариям. Значит, у второго было $9\frac{14}{17}$ денария, у первого — $7\frac{2}{17}$ денария.

(Книга абака XII) Два человека нашли кошелек, в котором лежало 8 денариев. Первый сказал: если я возьму все монеты из кошелька, у меня будет в 3 раза больше денег, чем у тебя. Второй сказал: если я возьму все монеты из кошелька, у меня будет в 4 раза больше денег, чем у тебя. Сколько денариев у них было?

Решение. В первом положении удобно делить деньги на 4 части, во втором на 5 частей. Значит, всю сумму удобно разделить на 20 частей. В первом положении у первого человека 15 частей, у второго 5 частей. Во втором положении у первого человека 4 части, у второго 16 частей. Значит, в кошельке лежало 11 частей. Одна часть — это $\frac{8}{11}$ денария. У первого человека было $\frac{32}{11} = 2\frac{10}{11}$ денария, у второго человека было $\frac{40}{11} = 3\frac{7}{11}$ денария.

Покупка лошади

(Книга абака XII) Два человека при деньгах нашли лошадь, которую они хотели бы купить; и первый сказал второму, что если тот даст ему треть своих денег, то это будет цена лошади. На что второй сказал, что если первый даст ему четверть своих денег, это будет цена лошади. Найдите цену лошади и сколько денег было у каждого из них.

Текст этой задачи, приведенный в статье (Ньюрир 1990), сопровождается следующим комментарием: «That this problem is intended for specialists will be obvious. Even in our times, few but those who remember their school algebra will know how to approach it... If you find the solution without hesitation you are really “worth something” within the community of reckoners». Это вызов, и его пришлось принять.

Решение. Если оба покупателя сложатся, избыток над ценой лошади будет равен $\frac{2}{3}$ наличности второго и $\frac{3}{4}$ наличности первого. Значит наличность второго составляет $\frac{3}{2}$ от избытка, а наличность первого — $\frac{4}{3}$ от избытка. Примем избыток равным 6 единицам. Тогда у первого в кошельке лежит 9 единиц, а у второго — 8 единиц. Вместе 17, отнимаем избыток 6 и находим, что лошадь стоит 11 единиц.

Теперь посмотрим на аналогичную задачу у Диофанта. Эта задача, кроме своей абстрактной формулировки, во всем остальном, включая численные коэффициенты, совпадает с еще одной задачей из Книги абака.

(Арифметика I, 24) Найдти три таких числа, которые становятся равными после того, как каждое из них получает заданную часть от суммы двух других. Пусть 1-е число получает 3-ю часть от двух остальных объединенных; 2-е от двух остальных объединенных получает 4-ю часть, а 3-е от двух остальных объединенных получает 5-ю часть, и все они становятся равными.

Начнем с устного решения в нашей технике:

Решение 1. Сложив вместе все три числа, получим некоторый избыток над тем, что получается уравниванием. Этот избыток равен $\frac{2}{3}$ от $B + C$, $\frac{3}{4}$ от $A + C$, $\frac{4}{5}$ от $A + B$. Значит $B + C$ вместе составляют $\frac{3}{2}$ от избытка, $A + C$ — $\frac{4}{3}$ от избытка, $A + B$ — $\frac{5}{4}$ от избытка. Пусть избыток равен 24. Тогда $B + C = 36$, $A + C = 32$, $A + B = 30$. Сложив все вместе и поделив пополам, получаем, что $A + B + C = 49$. Отсюда $A = 13$, $B = 17$, $C = 19$.

Техника Диофанта — алгебраическая:

Решение 2. Положим, что первое будет x , а два остальных — сколько-то единиц, имеющих для удобства 3-ю часть целой, так как они дают третью часть; пусть это будут 3 единицы. Следовательно, все три вместе будут $x + 3$, а 1-е, получившее от остальных 3-ю часть, будет $x + 1$. Следовательно, нужно

будет, чтобы второе, получив от двух остальных объединенных 4-ю часть, было $x + 1$. Учтем все, тогда учетверенное 2-е вместе с двумя остальными будет равно утроенному 2-му вместе со всеми тремя; следовательно, утроенное 2-е вместе со всеми тремя равно $4x + 4$; значит, если отсюда отниму все три числа, то полученные $3x + 1$ будут равны утроенному 2-му числу; следовательно, само 2-е число равно $x + \frac{1}{3}$. Теперь нужно, чтобы 3-е число, получив 5-ю часть от объединенных двух остальных, стало $x + 1$. Так же как и выше, упятерим все, и на основании таких же рассуждений получается, что 3-е будет $x + \frac{1}{2}$. Остается, чтобы сумма всех трех равнялась $x + 3$; x получается равным $\frac{13}{12}$; если мы отбросим дроби, то 1-е число будет равно 13, 2-е — 17, 3-е — 19. И они удовлетворяют предложенному.

Меня не оставляет ощущение, что тот, кто придумал эту задачу первым, имел в виду все-таки не такое сложное рассуждение, но простой метод решения с долями и общим кратным. Можно предположить, что Диофанту попал лишь текст задачи, и он его «перемолол» с помощью своей общей техники.

Похожую задачу можно обнаружить и в древнекитайском математическом корпусе.

(Математика в 9 книгах, VIII 10) Если первый человек получит половину того, что у второго, у него будет 50 цзяней. Если второй получит «большую половину» ($=\frac{2}{3}$) того, что у первого, у него тоже будет 50 цзяней. Сколько цзяней у каждого из них?

Эту задачу мы вновь легко можем решить в устной технике: у первого человека в наличии имеется утроенный избыток, у второго — удвоенный избыток, следовательно у двоих вместе — упятеренный избыток, который составляет $\frac{1}{4}$ от 50 цзяней. Однако китайский автор предлагает решать задачу с помощью общего метода «фан-чен», в котором производится преобразование числовых таблиц на счетной доске. И опять создается такое впечатление, что задача, исходно предназначенная для устного счета, «перемальвается» с помощью мощной, но сложной техники линейной алгебры.

На сто рублей купили сто зверей

Вернемся к этой арифметической задаче, уже упомянутой в начале статьи. Все задачи этого типа, известные по разным сборникам, устроены одинаково: в них на N монет покупается N предметов (животных, птиц) трех разных видов, либо N предметов (хлебов, мер зерна) раздаются N людям, распределенным по трем классам. С математической точки зрения, равенство числа монет и числа предметов не является существенным, эти числа

могут быть и разными; но оно образует своеобразную «рифму», делающую текст задачи более привлекательным.

Первое по времени сочинение, в котором встречается такая задача — это трактат китайского математика Чжан Цю-цзяня (V в. н. э.). В трактате приводится только ответ, без указания на метод решения, поэтому мы решим задачу о птицах самостоятельно.

Задача III 38. *Петух стоит 5 цянй, курица — 3 цянй, а три цыпленка вместе стоят 1 цянь. Если 100 птиц куплено за 100 цянй, то сколько петухов, куриц и цыплят в их числе?*

Решение. Заметим, что 1 курица и 3 цыпленка стоят 4 монеты. В таком случае за 100 монет можно купить 25 куриц и 75 цыплят. Правда, здесь нет петухов. Заметим теперь, что за 21 монету можно купить как 7 куриц, так и 4 петуха + 3 цыпленка. Производя замену «семь на семь», найдем решения (4, 18, 78), (8, 11, 81), (12, 4, 84).

Следующий по времени блок из восьми сходных задач содержится в сборнике Алкуина (ок. 735 – 804). В трех задачах речь идет о покупке 100 животных; в остальных задачах распределяется 20, 30, 90, 100 мер зерна, а также 12 хлебов — между таким же числом людей трех разных классов. Алкуин в своем сборнике также ограничивается только ответами.

Следующие авторы, в сборниках которых рассматриваются задачи этого типа — это Махавира и Абу Камил. Махавира (IX в.) жил в городе Майсуре на юге Индии. Абу Камил (ок. 850 – ок. 930) — арабский математик, живший в Египте. Он составил короткую *Книгу о птицах*, состоящую из предисловия и шести задач с решениями (Suter 1911). Все шесть задач имеют общий зачин: «На 100 драхм купили 100 птиц». В трех задачах рассматриваются птицы трех видов, в двух — птицы четырех видов, и еще в одной — пяти видов. Когда число видов больше трех, число целочисленных решений системы сильно увеличивается; в последней задаче оно равно 2976. Абу Камил детально обсуждает алгебраическую технику решений таких задач. Мы рассмотрим ее на примере пятой задачи, интересной тем, что она не имеет целочисленных положительных решений.

Задача 5. *На 100 драхм купили 100 птиц. Утку купили за 3 драхмы, 3 курицы за 1 драхму и 20 воробьев за 1 драхму. Сколько уток, куриц и воробьев было куплено?*

Решение. Пусть куплено x уток за $3x$ драхм, y воробьев за $\frac{1}{20}y$ драхм. Тогда куплено $100 - x - y$ кур за $100 - 3x - \frac{1}{20}y$ драхм. На 1 драхму куплены 3 курицы, поэтому число кур равно $300 - 9x - \frac{3}{20}y$. Приравнявая два выражения для числа кур, получаем уравнение $8x = 200 - \frac{17}{20}y$. Отсюда

$x = 25 - \frac{17}{160}y$. Чтобы x было целым, y должно делиться на 160. Но y больше 0 и меньше 100 — решения нет.

Более поздние математические сочинения, в которых приводились аналогичные задачи и обсуждались методы их решения, мы рассматривать не будем; заинтересованный читатель может навести справки в книге Dickson 1920.

Числовые данные в условиях задач у всех названных выше авторов различны. По числам одна задача у Абу Камила совпадает с одной из задач Алкуина, но антураж поменялся: у Алкуина речь шла о покупке верблюдов, ослов и овец, а у Абу Камила — о покупке уток, петухов и воробьев. И все же общность «задачной оболочки» во всех этих задачах является несомненной. Формулировка «на 100 монет купили 100 животных» с ее числовой рифмой в условии вряд ли могла быть придумана независимо двумя разными людьми — это как стихи, здесь повтор невозможен. И мы должны сказать, что эта задача была придумана единожды и в одном месте, а в остальные места она была передана по цепочке традиции.

ЛИТЕРАТУРА

- Березкина Э. И. (1957) «Древнекитайский трактат “Математика в девяти книгах”», *Историко-математические исследования* 10, 422–586.
- Березкина Э. И. (1969) «О трактате Чжан Цю-цзяня по математике», *Физико-математические науки в странах Востока* 2 (5), 18–81.
- Березкина Э. И. (1980) *Математика Древнего Китая*. М.: Наука.
- Гаспаров М. Л. (1995) *Занимательная Греция: Рассказы о древнегреческой культуре*. М.: Новое литературное обозрение.
- Депман И. Я. (1950) *Математика у народов нашей родины*. М.: Детгиз.
- Депман И. Я. (1965) *История арифметики*. М.: Просвещение.
- Диофант Александрийский (1974) *Арифметика и Книга о многоугольных числах*. Пер. И. Н. Веселовского, ред. и комм. И. Г. Башмаковой. М.: Наука.
- Кобзев А. И., Еремеев В. Е. (2009) «Чжан Цю-цзянь суань цзин», в кн.: *Духовная культура Китая. Т. 5. Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование*. М.: Вост. лит., 933–934.
- Орбели И. А. (1918) *Вопросы и решения варданета Анания Ширакца, армянского математика VII века*. Пг.: Академия наук.
- Ascher M. (1990) “A river-crossing problem in cross-cultural perspective,” *Mathematics Magazine* 63, 26–29.
- Dickson L. E. (1920) *History of the theory of numbers. Vol. 2: Diophantine analysis*. NY: Chelsea Publishing.
- Hadley J., Singmaster D. (1992) “Problems to sharpen the young,” *Mathematical Gazette* 76, 102–126.
- Hannah J. (2011) “Conventions for recreational problems in Fibonacci’s «Liber Abbaci»,” *Archive for History of Exact Sciences* 65, 155–180.

- Heath T. L. (1910) *Diophantus of Alexandria: A study in the history of Greek algebra*. Cambridge UP.
- Høyrup J. (1990) "Sub-scientific mathematics: undercurrents and missing links in the mathematical technology of the Hellenistic and Roman world," *Filosofi og videnskabsteori på Roskilde Universitetscenter*. 3. Række: *Preprints og Reprints* nr. 3.
- Rangācārya M. (1912) *The Ganita-sāra-sangraha of Mahāvīrācārya*. Madras: Government Press.
- Shen Kangshen, Krossley J. N., Lun A. W.-C. (1999) *The nine chapters of the mathematical art: companion & commentary*. Oxford UP.
- Sigler L. E. (2002) *Fibonacci's Liber Abaci*. NY: Springer.
- Suter H. (1911) "Das Buch der Seltenheiten der Rechenkunst von Abū Kāmil el-Miṣrī", *Bibliotheca Mathematica* 3, 11, 100–120.

РАЗМЕТКА СТИЛОБАТА ПАРФЕНОНА И ДРУГИХ ДОРИЧЕСКИХ ХРАМОВ АТТИКИ

А. И. ЩЕТНИКОВ
ООО «Новая школа», Новосибирск
schetnikov@ngs.ru

ANDREY SHETNIKOV
“New Scholol” Ltd, Novosibirsk, Russia

THE METROLOGY OF THE STYLOBATE OF THE PARTHENON AND OTHER DORIC TEMPLES AT ATTICA
ABSTRACT. Applying Euclidean algorithm to the main dimensions of Parthenon stylobate, we conclude that this stylobate was marked with 0.286 m foot. This measure fits 15 times in the interaxial column spacing, 108 times in the width of the stylobate and 243 times in its length, so the ratio of the width to the length is exactly 4 to 9. The same 0.286 m foot is recovered from the dimensions of Hephaisteion stylobate. However, applying the same analytical method to other Periclean Doric temples, we obtain other stylobate foot lengths, different for every building.

KEYWORDS: Greek Archeology, ancient temples, inductive metrology.

Введение

Открытие мер длины из памятников архитектуры

Меры длины с древнейших времён привязывались к размерам человеческого тела, о чём говорят их названия — пядь, фут, локоть, шаг, сажень. Такие меры каждый человек «всегда носил с собой» в самом прямом смысле. Однако локти у разных людей хотя и не сильно, но всё же различаются по длине. Поэтому предполагается, что каждый культурный народ в какое-то время своей истории обзаводился своими стандартными узаконенными мерами длины, веса и объёма.

Некоторые мерные линейки сохранились до наших дней с глубокой древности. Таков египетский «фараонов локоть», более полутора десятков экземпляров которого найдено в различных гробницах — все эти изготовленные из дерева мерные локти имеют длину $52,5 \pm 0,2$ см. Однако от большинства древних культур никаких вещественных мер длины до нас не дошло. Отсюда возникает желание восстановить эти меры через размеры предметов, изготовленных с их помощью. К таким предметам относятся в первую очередь памятники древней архитектуры.

Систематическое изложение идей индуктивной метрологии было осуществлено знаменитым английским археологом Уильямом Мэтью Флиндерсом Питри (1853–1942). В молодости он вместе с отцом участвовал в обмерах Стоунхенджа и уже тогда пришёл к мысли о том, что такие обмеры должны проводиться по правилам, принятым для аналогичных процедур в естественных науках, с указанием методики и погрешностей измерений. Свои идеи он изложил в книге *Inductive metrology, or the recovery of ancient measures from the monuments*, изданной в 1877 году.

Из современной литературы по индуктивной метрологии прежде всего следует указать статьи Coultan (1974 и 1975), посвящённые методологическим основаниям этого подхода, с привязкой к храмам античной Греции. Статистические подходы к извлечению древних мер из памятников архитектуры обсуждаются в книге Pakkanen 2013.

Принципы индуктивной метрологии

Когда мы работаем с обмерами древнего памятника архитектуры, нас в конечном счёте интересуют не таблицы и чертежи, в которые сведены эти обмеры, а замысел архитектора, воплощённый в постройке. Тем самым мы исходно предполагаем, что такой замысел у архитектора имелся, и он был запечатлён в чертежах, масштабных моделях и плазах, с указанием соответствующих размеров, которыми должны были руководствоваться организаторы и исполнители строительных работ.

В основе метрологических изысканий лежит предположение о том, что во всех или хотя бы в некоторых конструктивно значимых частях постройки в исходном проекте и при строительстве использовалась одна и та же мера длины, которая укладывалась в этих частях нацело либо в каких-то мелких отношениях, выражаемых небольшими целыми числами. В этих изысканиях мы ищем идеальные пропорции частей, выражаемые отношениями целых чисел, и вещественную длину модуля, на основе которого была осуществлена постройка.

Однако к какой бы точности воспроизведения базовых размеров не стремились строители, в любом случае эта разметка велась с некоторой погрешностью. Некоторая погрешность содержится также в результатах обмеров, произведённых археологами. Неизбежное наличие этой погрешности мы тоже должны учитывать в своём анализе.

Большинство древних памятников архитектуры дошло до наших дней или с заметными повреждениями, или вообще в развалинах. В этом случае уже выполнение самих обмеров и установление точных базовых размеров оказывается весьма трудной задачей, предполагающей мысленную реконструкцию замысла. И отнюдь не всегда эту задачу удаётся решить с требуемой для последующего анализа точностью, о чём также не следует забывать.

Разметка стилобата дорических храмов

Принципы разметки стилобата

Периптер — это античный храм, со всех четырёх сторон окружённый колоннадой, так называемым *перистасисом*. Важная особенность дорического перистасиса состоит в том, что в нём проход между угловой и двумя соседними с ней рядовыми колоннами обычно делается меньше проходов между рядовыми колоннами. Это *угловое сокращение* нужно для того, чтобы капители колонн правильно сопрягались с чередующимися элементами фриза — триглифами и метопами. Кроме того, в некоторых дорических храмах угловые колонны имеют чуть больший диаметр по сравнению с рядовыми, для исправления оптических иллюзий, утончающих угловую колонну.

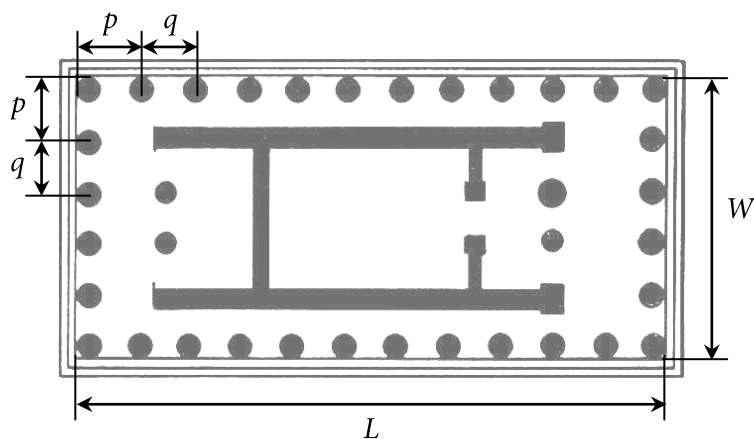


Рис. 1

Верхняя ступенька ступенчатого цоколя, на котором стоит храм, называется *стилобатом*. Пусть в храме стоит N_w колонн по фасадам и N_L колонн по бокам, включая угловые. Для дальнейших расчётов существенным будет

предположение о том, что разметочные шаги на фасадах и по бокам храма являются одинаковыми. Некоторые дорические храмы имеют неодинаковые шаги рядовых колонн на боках и на фасадах (см. Coulton 1974, 64); мы такие храмы в этой статье рассматривать не будем. Обозначим продольное расстояние от угла стилобата до оси первой рядовой колонны через p , а расстояние между осями рядовых колонн через q (рис. 1).

N_W колонн, стоящих на фасаде стилобата, образуют $N_W - 1$ межосевой промежуток, из которых $N_W - 3$ промежутка имеют длину q ; аналогично и для боковой стороны. Выразим ширину стилобата W и его длину L через шаги p и q :

$$W = (N_W - 3) \cdot q + 2p, \quad (1)$$

$$L = (N_L - 3) \cdot q + 2p. \quad (2)$$

При таком описании разметки стилобата нам не нужно знать ни диаметров колонн, ни других размеров, входящих в общую систему пропорций храма. Здесь положение угловой колонны не задано, но оно определяется её диаметром. При этом по заданным шагам p и q можно рассчитать размеры стилобата L и W . И обратно, зная размеры стилобата, мы в принципе можем рассчитать шаги p и q и сопоставить их между собой.¹

Гипотеза и метод расчёта

Базовая гипотеза, на которой мы будем основываться ниже, состоит в том, что оба шага p и q всегда содержат целое число модульных единиц. Отсюда следует, что как размеры стилобата, так и разность шагов $d = p - q$ всегда измеряются целым числом единиц.

Здесь нужно сделать важное замечание. Понятно, что каковы бы ни были шаги p и q , нам всегда удастся подобрать достаточно маленькую мерку, которая с хорошей точностью уложится в p и q нацело. Но такой вариант, когда эта мерка, к примеру, будет иметь размер около 2 см и при этом 215 раз уложится в q и 243 раза уложится в p , нам не подходит. Мы ищем достаточно большую мерку, которая нацело уложится в рядовом шаге колонн q , в относительно небольшой разности шагов d , и тем самым в прочих разметочных расстояниях p , W , L .

Теперь обсудим дальнейшую программу действий. Пусть шаги p и q уже известны из обмеров; найдём их разность d . Мы предполагаем, что искомым

¹ В *Приложении* показано, что наличие погрешностей в измерении размеров стилобата не препятствует аккуратному расчёту рядового шага q , однако приводит к сильным погрешностям в расчёте углового шага p .

модуль, которым производилась разметка стилобата, нацело укладывается в шаге q . Если разность d с хорошей точностью укладывается в q , то она и является искомой общей мерой p и q , вымеряющей также стороны стилобата. Будем считать, что «хорошая точность» достигается, если разность между q и nd составляет меньше $0,2d$.

Если же остаток слишком велик, надо посмотреть, сколько раз он укладывается в d , и если он уложится в d с хорошей точностью целое число раз, надо принять этот остаток за разметочный модуль и посчитать, сколько раз он уложился в шагах p и q , а затем и в размерах стилобата.

Процедура, которую мы здесь описываем, в математике называется алгоритмом Евклида для поиска наибольшей общей меры двух величин (см. Щетников 2003). В случае, когда два отрезка заданы с абсолютной точностью, они могут не иметь общей меры, как сторона и диагональ квадрата, и алгоритм Евклида никогда не придёт к завершению. Но в случае, когда два отрезка отложены и измерены с некоторой погрешностью, нет смысла искать меру меньшую, чем эта погрешность.

Разметка стилобата Парфенона

«Стофутовый Парфенон»

Из античных источников мы знаем, что храм Афины, стоявший на Акрополе до греко-персидских войн, назывался $\acute{\epsilon}\chi\alpha\tau\acute{o}\mu\pi\epsilon\delta\omicron\nu$ — стофутовый. Этот же эпитет был перенесён и на новый Парфенон. Примером может служить фраза Плутарха (*Перикл* 13), который говорит, что «стофутовый Парфенон сооружали Калликрат и Иктин».

Каким бы ни был фут, который применялся при этом строительстве, расстояние в 100 футов примерно равно 30 метрам. Рассматривая результаты обмеров Парфенона, можно заметить, что приблизительно стофутовой является его ширина, измеренная по стилобату — верхней ступеньке основания, на которую опираются опоясывающая храм колоннада (30,9 м). Впрочем, примерно такую же длину имеет и целла — находящаяся внутри храма зала, в которой стояла статуя Афины (29,9 м).

Зная, что ширина стилобата Парфенона примерно равна 100 футам, англичане Джеймс Стюарт и Николас Ревет в опубликованной в 1762 году книге *The Antiquities of Athens and Other Monuments of Greece* поступили очень просто, разделив эту ширину на 100 и объявив полученный отрезок *аттическим футом*. Это же рассуждение повторили Nultch 1882 и Renrose 1888. С тех пор утверждение «ширина стилобата Парфенона равна 100 аттических футам» кочует из одной публикации в другую. При этом мало кто помнит о том, что «аттический фут в 30,9 см» — это *условная*

мера длины, существование которой не подтверждено никакими вещественными свидетельствами.

Однако ряд античных либо восходящих к античности источников прямо указывает на то, что Парфенон назывался стофутовым только по переносу имени. Грамматик Гарпократион (II в. н. э.) в своём лексиконе пишет так: «Парфенон называется стофутовым за свою красоту и соразмерность, а не за свои размеры». Византийская энциклопедия, известная как *Etimologicum Magnum*, даёт слову *ἐχάτομπεδος* такое толкование: «Храм в Афинах, имеющий по сто футов на каждой стороне. По нему же называется и Парфенон».

От размеров стилобата — к разметочному модулю

Стилобат Парфенона имеет расстановку колонн 8×17 и размеры $30,89 \times 69,54$ м (Penrose 1888, Balanos 1938, Орλάνδος 1978). Эти размеры с высокой точностью соотносятся между собой как $4 : 9$, поскольку $2\frac{1}{4} \cdot 30,89 = 69,50$.

Обмеры шагов колонн приводят к средним значениям $q = 4,29$ м, $p = 4,72$ м. Разность этих шагов $d = 0,43$ м укладывается в шаг q с хорошей точностью 10 раз. Тем самым мы можем предположить — и это предположение является основным в настоящей работе, — что при разметке стилобата была использована мера длины, приблизительно равная $0,43$ м. Эту меру естественно назвать *локтем*. Длина и ширина стилобата размечаются в таких локтях как

$$11 + 14 \cdot 10 + 11 = 162,$$

$$11 + 5 \cdot 10 + 11 = 72.$$

Отношение целых чисел $162 : 72$ изящным образом сокращается до $9 : 4$, что служит ещё одним косвенным подтверждением правильности наших рассуждений.²

Уточним длину локтя, разделив обмерный полупериметр стилобата, выраженный в метрах, на полупериметр, выраженный в целочисленных локтях:

$$(69,54 + 30,89) : (162 + 72) = 0,429 \text{ м.}$$

Витрувий в *Десяти книгах об архитектуре* в качестве основной единицы разметки везде приводит *футы*, составляющие $\frac{2}{3}$ локтя; в футах составля-

² Тот факт, что соотношение шагов колонн $11 : 10$ приводит к отношению сторон стилобата $9 : 4$, отмечается в работах Coulton 1974, Brigo 2008 и др. Однако авторы этих работ воздержались от того, чтобы сделать из этого факта метрологические выводы.

лись и дошедшие до нас античные сметы на проведение строительных работ. Если основной единицей разметки стилобата у строителей Парфенона служил не локоть, а фут, то длина этого фута была равна $\frac{2}{3} \cdot 0,429 = 0,286$ м.³ Это вполне себе нормальная стопа, 44 размер обуви. Выраженные в этих футах, размеры стилобата составляют 243×108 футов с разметкой

$$16\frac{1}{2} + 14 \cdot 15 + 16\frac{1}{2} = 243,$$

$$16\frac{1}{2} + 5 \cdot 15 + 16\frac{1}{2} = 108.$$

Разметка плит и внутренних портиков

На шаге $q = 15$ футов укладываются три плиты внешнего обрамления стилобата. Продольный размер одной такой плиты равен 5 футам. Эти плиты составляют в обрамляющую стилобат ленту шириной 2,01 м. Фут укладывается в этой ширине с хорошей точностью 7 раз, поскольку $7 \cdot 0,286 = 2,00$ м. Ширина ступеней стилобата по фасаду равна 4,84 м, с боковой стороны — 4,26 м. Эти размеры также близки к размерам, кратным одному футу, поскольку $17 \cdot 0,286 = 4,86$ м, $15 \cdot 0,286 = 4,29$ м. Полная идеализированная схема раскладки плит стилобата показана на рис. 2; здесь все размеры приведены к целому или полуцелому числу футов.⁴

За каждым из двух фасадов Парфенона находится внутренний портик из шести колонн, поднятый над уровнем стилобата на две ступени. Колонны стоят на второй ступени, ширина которой равна 21,72 м, что с хорошей точностью равно 76 футам, поскольку $76 \cdot 0,286 = 21,74$ м. Угловой шаг колонн портика составляет 4,57 м, что с хорошей точностью составляет 16 футов: $16 \cdot 0,286 = 4,58$ м. Тогда рядовой шаг колонн портика 4,19 м будет равен $(76 - 2 \cdot 16) : 3 = 14\frac{2}{3}$ фута, что также показано на рис. 2.

³ Фут 0,286 м не имеет никакого отношения к «дорическому футу» 0,327 м и «ионическому футу» 0,294 м, которые Dinsmoor (1950, 1961) считал «стандартными» для античной архитектуры классического периода. Sonntagbauer 1998 приводит несколько значений фута, выведенных разными авторами из результатов обмеров Парфенона: 0,294 м, 0,306 м, 0,327 м. В таблице, приведённой de Waele 2001, каждое из этих трёх значений расщепляется ещё на несколько вариантов. Кстати сказать, в этой таблице среди разных модулей Парфенона приведён в том числе и модуль 28,627 см, предложенный в книге Schneider & Höcker 1990. Насколько я понимаю, этот модуль совпадает с футом, рассчитанным в настоящей работе; к сожалению, познакомиться с этой книгой мне не удалось.

⁴ Обмерную схему всех плит одного из углов стилобата даёт Орλάνδος 1978; эту же схему приводит de Waele 2001.

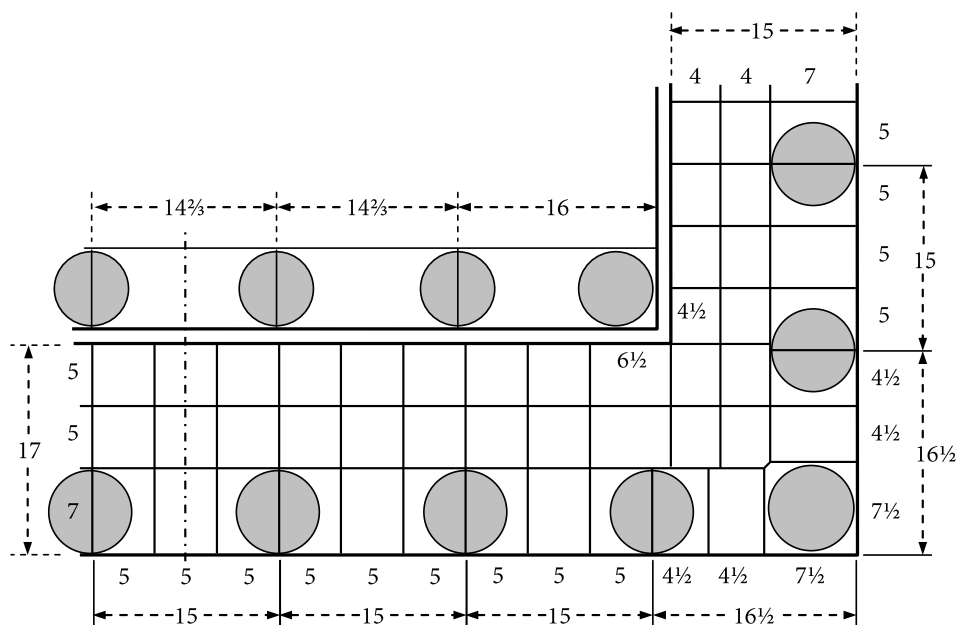


Рис. 2

Другие дорические храмы Аттики

Принцип разметки стилобата дорического храма, который мы обсуждали выше, формулируется так: разметочная мера нацело укладывается как в рядовом, так и в угловом шаге колонн, поэтому она укладывается нацело в длину и ширине стилобата. Попробуем подойти с этим принципом к другим дорическим храмам. Если его удастся обнаружить в нескольких храмах, это существенно прибавит нам уверенности в том, что строители этих храмов руководствовались этим принципом на самом деле.⁵ Естественно начать с храмов, построенных в Аттике в то же самое время, что и Парфенон.

Храм Гефеста в Афинах

Это хорошо сохранившийся храм, стоящий на агоре в Афинах. Его расстановка колонн 6×13 – одна из самых распространённых в дорическом пери-

⁵ Cp. Coulton 1974, p. 59: «Previous work in examining Greek design methods has usually been based on an investigation of a single building as a whole. The method used here is to take just one feature — in this case the stylobate — and to trace the problems involved in its design through a whole series of buildings... The three criteria for assessing the probability that a proposed rule was in fact used will be: that it can be simply expressed, that it fits existing remains with a reasonable degree of accuracy, and that it holds good for a number of buildings — preferably for a group of buildings from roughly the same place and period».

стиле. Размеры стилобата Гефестейона равны $13,71 \times 31,77$ м (Dinsmoor 1941, Plommer 1950).

Расчётные шаги колонн $q = 2,58$ м, $p = 2,98$ м хорошо согласуются с обмерными значениями 2,58 и 3,01 м. Разность обмерных значений равна 0,43 м — здесь опознаётся уже известный нам локоть, выявленный из обмеров Парфенона. Он с хорошей точностью укладывается 6 раз в рядовом шаге, поскольку $6 \cdot 0,43 = 2,58$ м, что даёт разметку стилобата

$$7 + 10 \cdot 6 + 7 = 74,$$

$$7 + 3 \cdot 6 + 7 = 32.$$

Отношение шагов $7 : 6$ отличается от отношения $11 : 10$, установленного для Парфенона. В футах это даёт разметку стилобата

$$10\frac{1}{2} + 10 \cdot 9 + 10\frac{1}{2} = 111,$$

$$10\frac{1}{2} + 3 \cdot 9 + 10\frac{1}{2} = 48.$$

Уточним величину фута Гефестейона с помощью соотношения

$$(31,77 + 13,71) : (111 + 48) = 0,286 \text{ м.}$$

Мы убедились, что в разметке стилобата Гефестейона использовался тот же самый фут, что и в разметке стилобата Парфенона. Единство места и времени служит веским основанием, чтобы сделать вывод о том, что этот результат не является случайным совпадением.

Храм Ареса в Афинах

Этот дорический храм, построенный в северной части афинской агоры ок. 440 г. до н. э., был разобран в конце I в. до н. э., так что от него сохранился только каменный фундамент, вскрытый раскопками, а также отдельные мраморные детали. Dinsmoor (1940) показал, что храм имел такую же расстановку колонн 6×13 , как и Гефестейон, и вообще был с ним чрезвычайно схожим, хотя и имел несколько большие размеры. На основании данных раскопок он рассчитал шаги колонн $p = 3,12$ и $q = 2,69$ м, а также размеры стилобата $14,32 \times 33,15$ м.

Отношение всех размеров храма Ареса к соответствующим размерам храма Гефеста является практически одинаковым: $33,15 : 31,78 = 1,043$; $14,32 : 13,71 = 1,044$; $3,12 : 2,98 = 1,047$; $2,69 : 2,58 = 1,043$.⁶ Поэтому здесь можно предпо-

⁶ Не могло ли так получиться потому, что Dinsmoor при восстановлении размеров храма Ареса руководствовался пропорциями Гефестейона как образцом?

лагать наличие *той же самой разметочной схемы* 11 : 48. Но тогда придется сделать вывод о том, что при разметке храма Ареса применялся *другой фут*, увеличенный по сравнению с футом Гефестейона; длина этого фута рассчитывается из соотношения

$$(33,15 + 14,32) : (11 + 48) = 0,299 \text{ м.}$$

Храм Посейдона на мысе Сунион

Храм Посейдона на мысе Сунион, построенный в эпоху Перикла, до наших дней дошёл сильно повреждённым. По его фасадам стояло 6 колонн. Поскольку часть основания храма полностью разобрана, подсчитать число колонн по боковым сторонам и измерить длину стилобата напрямую оказывается невозможным. Ниже мы воспользуемся результатами обмеров и расчетов из статьи Ploomer 1950, в которой приводится ряд доводов за то, что по боковым сторонам в храме Посейдона стояло по 13 колонн.

Будем исходить из рядового шага 2,52 м, установленного прямым обмером, и рассчитанного Ploomer'ом углового шага 2,93 м. Разность этих шагов, равная 0,41 м, по своей величине предположительно является «локтем храма Посейдона». Она с хорошей точностью 6 раз укладывается в рядовом шаге, поскольку $6 \cdot 0,41 = 2,46$ м, так что мы предположительно опять имеем дело с отношением шагов 7 : 6.

Предполагая для храма Посейдона ту же самую схему разметки 11 : 48, что и в храмах Гефеста и Ареса, рассчитаем длину фута через ширину стилобата 13,40 м:

$$13,40 : 48 = 0,279 \text{ м.}$$

Для проверки сосчитаем произведения $9 \cdot 0,279 = 2,51$ м, $10\frac{1}{2} \cdot 0,279 = 2,93$ м, что прекрасно согласуется с результатами обмеров. Отсюда длина стилобата, если бы он сохранился целиком, была бы равна $11 \cdot 0,279 = 3,097$ м.⁷

Храм Немезиды в Рамнунте

Это ещё один дорический храм, построенный в Аттике в ту же самую эпоху и дошедший до наших дней в развалинах. Он имеет расстановку колонн 6×12 . Размеры стилобата, приведённые у разных авторов, несколько различаются: Гэнди, проводивший измерения в 1813 году, когда стилобат ещё был целым, указывает размеры $10,02 \times 21,46$ м (пересчитано из английской си-

С этими данными, равно как и с выводами, сделанными на их основе, следует обращаться осторожно.

⁷ А не 31,15 м, как указывает Ploomer (1950).

стемы мер в статье Miles 1989); сам Miles восстанавливает размеры $9,96 \times 21,43$ м. Этот храм является малым — он примерно в полтора раза меньше по своим размерам, нежели храмы Гефеста, Ареса и Посейдона.

В ситуации неточного обмера стилобата нам будет удобнее исходить из измеренных рядового шага 1,90 м и углового шага 2,17 м (Miles 1989). Разность этих шагов равна 0,27 м. Предположим, что это как раз один фут разметки. В таком случае сами шаги разметки с хорошей точностью оказываются равными 7 и 8 футов, поскольку $7 \cdot 0,27 = 1,89$ м, $8 \cdot 0,27 = 2,16$ м. Длина и ширина стилобата размечаются в футах как

$$8 + 9 \cdot 7 + 8 = 79,$$

$$8 + 3 \cdot 7 + 8 = 37.$$

Теперь мы можем уточнить длину фута для этого храма:

$$(2,17 + 1,89) : (8 + 7) = 0,271 \text{ м.}$$

При такой длине фута размеры стилобата должны быть равны $10,01 \times 21,38$ м, что вполне согласуется с результатами обмеров, указанными выше.

Афинский храм Аполлона на Делосе

Остров Делос находился в непосредственной сфере политического и культурного влияния Афин, ежегодно отправлявших сюда своё священное посольство. Храм Аполлона, построенный на Делосе афинянами ок. 420 до н. э., до наших дней дошёл в развалинах. Храм выполнен по схеме дорического амфипростилия с 6 колоннами на переднем и заднем фасадах; по бокам колонн нет. Ширина стилобата 9,69 м, шаг q между рядовыми колоннами равен 1,83 м (Jones 2001), и на каждый из двух угловых шагов p остаётся 2,10 м. Разница шагов составляет 0,27 м, это предположительный модуль (фут) постройки. Он с хорошей точностью укладывается 7 раз в шаге q , поскольку $7 \cdot 0,27 = 1,89$ м, так что разметка колонн на фасаде произведена по схеме

$$8 + 3 \cdot 7 + 8 = 37.$$

Уточнённое значение фута равно $9,69 : 37 = 0,262$ м, при этом $7 \cdot 0,262 = 1,83$ м. Обмерная длина стилобата составляет 17,01 м, что равно 65 футам: $65 \cdot 0,262 = 17,03$ м.

Разметка фасада здесь произведена в точности так же, как в храме Немезиды, но разметочный фут взят чуть более коротким, 0,262 м против 0,271 м, поэтому и ширина фасада получилась чуть меньшей, 9,69 м против 10,01 м.

Заключение

На примере нескольких храмов, построенных архитекторами одного времени и одного круга, мы видим, что величина фута, которым размечался стилобат, не воспроизводится от храма к храму, но каждый раз является новой. Исключения бывают, как в случае Парфенона и Гефестейона, но они только подтверждают общее правило. И правдоподобным выглядит предположение о том, что разметочный фут каждый раз изготавливался заново непосредственно перед началом строительства.⁸

ПРИЛОЖЕНИЕ: НЕМНОГО МАТЕМАТИКИ

Исходя из формул (1) и (2), выразим шаги q и p через размеры стилобата:

$$q = \frac{L - W}{N_L - N_W}, \quad (3)$$

$$p = \frac{(N_L - 3)W - (N_W - 3)L}{2(N_L - N_W)}. \quad (4)$$

Обозначим через A число, показывающее, сколько раз разность $d = p - q$ укладывается в рядовом шаге q . Исходя из (3) и (4), мы получаем, что

$$A = \frac{q}{d} = \frac{2(L - W)}{(N_L - 1)W - (N_W - 1)L}. \quad (5)$$

Размеры стилобата L и W имеют некоторую погрешность, которая складывается из неточностей исходной разметки и неточностей последующего обмера. Для примера рассмотрим небольшой дорический периптер с расстановкой колонн 6×11 и с размерами стилобата $10,62 \times 20,67$ м. Формула (3) показывает, что погрешности в 10 см в измерении каждого из размеров L и W соответствует погрешность в 2 см в расчёте рядового шага q .

Формула (4) заметно более чувствительна к погрешностям измерений сторон стилобата. Здесь погрешности в 10 см в измерении каждого из размеров L и W соответствуют погрешности в 3 и 8 см в расчёте шага p . При

⁸ К такому же выводу, достаточно необычному для античной метрологии, пришёл W. Koenigs (1979). Его статья была мне недоступна, однако о ней упоминает J. Pakkanen (2013, p. 4): «The most radical hypothesis has been proposed by W. Koenigs: his suggestion is that every single monumental Greek building employs a measurement-unit particular to that design scheme. The length of this "Iochmodul" is related to the interaxial column spacing. Since Koenig's core idea is that the derived length is a non-standard measurement-unit, J. J. Coulton argues that an architecturally more correct term for the Iochmodul would be "Iochfuss"».

этом формула (5) оказывается ещё более чувствительной к погрешностям измерения стилобата. Для данных нашего примера расчётное значение A равно 7,05. И мы можем сказать: «Наверное, в этом храме шаги p и q относятся между собой как 8 : 7». Но допустим теперь, что измеренное значение длины стилобата L изменится всего на +3 см, с 20,67 на 20,70 м. Тогда расчётное отношение A изменится с 7,05 на 7,46, и мы будем спрашивать себя, не надо ли приблизить A целочисленным отношением 15 : 2. Точно так же, изменение ширины стилобата W всего на +2 см с 10,62 до 10,64 м приведёт к изменению расчётного отношения A с 7,05 на 7,60, и мы опять не сможем с уверенностью утверждать, что шаги p и q относятся между собой как 8 : 7.

ЛИТЕРАТУРА

- Витрувий. *Об архитектуре*. Пер. Ф. А. Петровского. М.: Всесоюзная академия архитектуры, 1936 (репр. Едиториал УРСС, 2003).
- Хазанов, Д. Б. (1958) «Модуль и масштаб в греческой архитектуре», *Вопросы теории архитектурной композиции*. Москва: Госстройиздат, 5–56.
- Щетников, А. И. (2003) *Алгоритм Евклида и непрерывные дроби*. Новосибирск: АНТ.
- Balanos, N. M. (1938) *Les monuments de l'Acropole. Relèvement et conservation*. Paris.
- Bankel, H. (1984) «Das Fuß maß des Parthenon», *Parthenon-Kongreß Basel, 4–8 April 1982*. Mainz: von Zabern.
- Brigo, R. (2008) «La matematica e l'architettura del Partenone», *BABesch* 83, 99–105.
- Coulton, J. J. (1974) «Towards understanding Doric design: the stylobate and intercolumniations», *The Annual of the British School at Athens* 69, 61–86.
- Coulton, J. J. (1975) «Towards understanding Greek temple design: general considerations», *The Annual of the British School at Athens* 70, 59–99.
- Coulton, J. J. (1977) *Ancient Greek architects at work: Problems of structure and design*. Ithaca: Cornell UP.
- Coulton, J. J. (1984) «The Parthenon and Periclean doric», *Parthenon-Kongreß Basel, 4–8 April 1982*. Mainz: von Zabern, 40–44.
- Coulton, J. J. (1989) «Modules and measurements in ancient design and modern scholarship», *Munus non ingratum. Proceedings of the International Symposium on Vitruvius' De architectura and the Hellenistic and Republican Architecture* (Leiden 1987). Leiden, 85–89.
- Dinsmoor, W. B. (1940) «The temple of Ares at Athens», *Hesperia* 9, 1–52.
- Dinsmoor, W. B. (1941) «Observations on the Hephaisteion», *Hesperia*, Suppl., 1–171.
- Dinsmoor, W. B. (1950) *The architecture of Ancient Greece*. NY: Norton & Co.
- Dinsmoor, W. B. (1961) «The basis of Greek temple design: Asia Minor, Greece, Italy», *Atti del settimo Congresso Internazionale di archeologia Classica, Roma–Napoli 1959*, Rome, 355–368.
- D'Ooge, M. L. (1908) *The Acropolis of Athens*. NY, London: Macmillan.
- Dörpfeld, W. (1884) «Der Tempel von Sunion», *Mittheilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 9, 324–337.

- Dörpfeld, W. (1890) "Metrologische Beiträge V. Das äginätisch-attische Maßsystem," *Mittheilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 15, 167–187.
- Hultsch, F. (1882) *Griechische und römische Metrologie*. Berlin (repr. Graz 1971).
- Jones, M. W. (2001) "Doric measure and architectural design 2: A modular reading of the classical temple," *American Journal of Archaeology* 105, 675–713.
- Koldewey, R., Puchstein O. (1899) *Griechische Tempel in Unteritalien und Sicilien*. Berlin.
- Koenigs, W. (1979) "Zum Entwurf dorischer Hallen," *Istanbuler Mitteilungen* 29, 209–237.
- Korres, M. (1994) "Der Plan des Parthenon," *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 109, 53–120.
- Miles, M. M. (1989) "A reconstruction of the temple of Nemesis at Rhamnous," *Hesperia* 58, 137–249.
- McAllister, M. H. (1959) "The temple of Ares at Athens," *Hesperia* 28, 1–64.
- Naredi-Rainer, P. (1982) *Architektur und Harmonie: Zahl, Mass und Proportion in der abendländischen Baukunst*. Köln: DuMonte.
- Ορλάνδος, Α. (1978) *Η αρχιτεκτονική του Παρθενώνος*. Αθήναι.
- Pakkanen, J. (2013) *Classical Greek architectural design: a quantitative approach*. Foundation of the Finnish Institute at Athens.
- Penrose, F. C. (1888) *An investigation of the principles of Athenian architecture, or the results of a recent survey conducted chiefly with reference to the optical refinements exhibited in the construction of the ancient buildings at Athens*. London.
- Petrie, W. M. F. (1877) *Inductive metrology, or the recovery of ancient measures from the monuments*. Sounders (repr. Cambridge UP, 2013)
- Plommer, W. H. (1950) "Three Attic temples," *The Annual of the British School at Athens* 45, 66–112.
- Robertson, D. S. (1929) *Greek and Roman architecture*. Cambridge UP.
- Schneider, L., Höcker, C. (1990) *Die Akropolis von Athen: antikes Heiligtum und modernes Reiseziel*. Köln: DuMont.
- Sonntagbauer, W. (1998) "Zum Grundriß des Parthenon," *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes* 67, 133–169.
- Waele, J. de (1998) "Der klassische Tempel in Athen: Hephaisteion und Poseidontempel," *BABesch* 73, 83–94.
- Waele, J. de (2001) "Planänderung oder Korrektur am Parthenon?" *Belgian Archaeology in a European Setting I*, Leuven UP, 99–112.
- Wesenberg, B. (1995) "Die Metrologie der griechischen Architektur: Probleme interdisziplinärer Forschung," *Ordo et mensura III: 3. Internationaler Interdisziplinärer Kongress für Historische Metrologie vom 17. bis 21. November 1993 im Städtischen Museum Simeonstift Trier*, Scripta Mercaturae Verlag, 199–222.
- Zwarte, R. de (1996) "Der ursprüngliche Entwurf für das Hephaisteion in Athen. Eine modulare architektonische Komposition des 5. Jhs. v. Chr.," *Bulletin Antieke Beschaving* 71, 95–102.

**АРИАНСКИЕ СПОРЫ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ IV В.:
НАЧАЛО ПОЛЕМИКИ ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ В ВИЗАНТИЙСКОЙ
БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ И ЕГО КОНТЕКСТ**

ЧАСТЬ ВТОРАЯ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ

Д. С. БИРЮКОВ

Padova University

Государственный университет аэрокосмического приборостроения

Национальный исследовательский ядерный университет МИФИ

dbirjuk@gmail.com

DMITRY BIRYUKOV

National Research Nuclear University MEPhI, Saint Petersburg State University
of Aerospace Instrumentation, Padova University

THE ARIAN CONTROVERSY OF THE SECOND HALF OF THE FOURTH CENTURY: THE BEGINNING OF THE
DEBATE ON THE UNIVERSALS IN BYZANTINE THEOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL THOUGHT, AND ITS
CONTEXT. PART I. HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL CONTEXT

ABSTRACT. The article reconstructs philosophical context of polemics on the status of commonness in the Arian controversy. I suggest that this doctrine of Eunomius according to which the higher we go up the hierarchy of beings, the lesser the horizontal commonness in the nature of individual beings we see, may have been closely related to the Middle- and Neoplatonic interpretation of Aristotle's Categories which implied that categories and especially the category of the second substance (corresponding to species and genera) could be applied only to the corporeal realm. Keeping it in mind, I demonstrate connection between the argumentation of Eunomius and the philosophical teaching of Iamblichus. I point out the opposite accounts on status of the universal between Eunomius and Gregory of Nyssa, who created treatise "Against Eunomius" refuting Eunomius's "Apology for Apology". Two strategies of the hierarchy of beings can be identified in Gregory's "Against Eunomius". I think that each of them is connected with the Tree of Porphyry. One of these strategies is opposite to the doctrine of Eunomius, since for Gregory the most common is placed at the summit of the hierarchy, and measure of commonness decreases when we go down the hierarchy. I suggest that it was a specific doctrine of Eunomius on the universal which triggered a philosophical reaction manifested in the doctrine of Gregory of Nyssa on the hierarchy of beings.

KEYWORDS: universals, patristic philosophy, Neoplatonism, hierarchy of natural beings, the categories, genera-species dividing, the tree of Porphyry.

* В настоящей статье использованы материалы исследования, выполняемого при поддержке Российского гуманитарного научного фонда; проект № 13-33-01299, «Горизонты естествознания восточнохристианского средневековья».

В первой части этой статьи (ΣΧΟΛΗ 9.2 [2015] 339–349) я рассмотрел полемику вокруг концепта единосущия в арианских спорах и показал, что Евномий, полемизируя с выдвинутым Василием Кесарийским пониманием единосущия Отца и Сына в «горизонтальном» смысле, т. е. в смысле общности, рассматриваемой наподобие общего для индивидов вида, – разработал учение о статусе общности, согласно которому, чем выше по иерархии бытия, тем в меньшей мере возможна «горизонтальная» общность природы единичных сущих, так что для телесного сущего эта общность возможна в собственном смысле; для бестелесного сущего – умных, или ангельских сил – общность возможна уже в гораздо более ограниченном отношении: имеется единичный вид природы для каждого ангельского именованного, но не имеется общей природы в отношении ангельских сил как таковых; для высшей же триады общность невозможна вообще и в этой сфере существуют только сущности, единичные в своем виде. Я указал, что, на мой взгляд, эта позиция Евномия основана на определенной трактовке учения Аристотеля о категориях, распространенной в позднеантичной философии. В настоящей, второй части статьи я попытаюсь раскрыть это утверждение.

Итак, я имею в виду ту трактовку категорий, которая восходит к среднему платонизму,¹ а в рамках неоплатонизма развивалась Порфирием, и вслед за

¹ Так, Климент Александрийский говорит о категориях как об элементах вещей в материи после начал (στοιχεῖα τῶν ὄντων φαμέν τῶν ἐν ὕλῃ καὶ μετὰ τὰς ἀρχάς); эти элементы постигаемы рассудком (λόγῳ), в противоположность нематериальным сущим (τὰ ἄυλα), которые могут быть схвачены умом (νῶ) (*Строматы* 8.8.23.6). Как отмечает А. Жиркова (Zhyrkova 2010, 150), предлагаемое Климентом описание категорий как элементов вещей «в материи» близко к распространенной в среднем платонизме (ср. Алкиной, *Учебник платоновской философии* 4.8: 156.21ff.; 10.4: 165.5ff.), и в частности у Филона (*О десяти заповедях* 30–31, особ. 30: «...категории – в природе (ἐν τῇ φύσει)»), трактовке аристотелевских категорий как высказываний, могущих относиться только к чувственному миру, но не к умопостигаемой реальности (поскольку сама человеческая речь способна выражать реалии только мира чувственного). Можно указать, что такое понимание категориологии Климента находится в соответствии с его словами о том, что идеи в умопостигаемом космосе являются образцами для родов и видов в космосе чувственном (*Строматы* 5.14.93.4–94.2), где подразумевается, что роды и виды относятся к чувственной реальности (род и вид – аналог категории (второй) сущности в рамках аристотелевских категорий), а также с позицией Климента, согласно которой определение не прилагается к идеям (*Строматы* 8.6.19.2) (определение есть существенная черта аристотелевского понимания категории второй сущности), и с его словами из *Стромат* 5.12.81.5, где говорится, что Бог невыразим в словах, не будучи родом, видом, неделимым (индивидом), различием или привходящим (πῶς γὰρ ἄν εἴη ῥητὸν

ним Ямвлихом, опиравшимися на платоновское осмысление аристотелевских категорий и на учение Платона о специфическом неразделенном характере существования идей в умном мире.

Эта трактовка основывается, помимо определенной интерпретации аристотелевского учения о составной сущности, на учении о двух видах бестелесного – существующего обособленно и необособленно от тел,² а также на учении о тройном способе существования универсалий: до вещей, в вещах и после вещей. Согласно этой трактовке, в понимании Порфирия, категориальные высказывания (в смысле Аристотеля), и в частности, высказывания о родах и видах, охватываемыми аристотелевскими категориями, относятся только к области имманентных вещам форм, или универсалий в вещах (в своем бытии зависящим от идей, существующих до вещей³), и потому приложимы только к сфере телесного.⁴ Область умопостигаемого же выходит за рамки ухватываемого категориальными высказываниями и находится вне

ὁ μήτε γένος ἐστὶ μήτε διαφορὰ μήτε εἶδος μήτε ἄτομον μήτε ἀριθμός, ἀλλὰ μηδὲ συμβεβηκός). Это учение Климента о том, что Бог не подпадает под родовидовые подразделения, Яп Мансфелд (Mansfeld 1992, 84, ср. 80) справедливо связывает с среднеплатонической доктриной, ссылаясь на Алкиноя (*Учебник платоновской философии* 10.165.12). См. также Бирюков 2013, 283–289.

² Порфирий, *Сентенции* 19; 42.

³ На мой взгляд, правильным будет сказать, что об этих трансцендентных идеях до вещей некорректно вести речь как о собственно универсалиях. В понимании этого вопроса я опираюсь на Кристофа Хелмига, который, ведя речь об этих трансцендентных идеях в учении неоплатоников, настаивает, что такие идеи, будучи простыми и неопределяемыми, есть, скорее, причины универсалий, а не собственно универсалии (Helmig 2012, 209–210; ср. позицию П. Адамсона (Adamson 2013, 331), который замечает, что учение неоплатоников о трансцендентных идеях, существующих «до многого», предполагает, что к ним корректно прилагать понятие «общего» (κοινόν), но не вполне корректно – понятие «универсального» (καθόλου), каковое приложимо к «общему», существующему в человеческом уме в результате постижения им форм в вещах, а также к самим этим формам, которые имманентны по отношению к вещам). Поэтому, считает Хелмиг, уместно говорить не о трех видах универсалий у неоплатонических авторов, – соответствующих трансцендентным идеям, формам в материи и абстрагируемым универсалиям в душе человека, – как это делается обычно, но о трех уровнях проявления платонических идей, а именно, в их трансцендентном, психическом и внутриматериальном аспекте (Хелмиг не специфицирует исследования, в которых идет речь о трех видах универсалий у неоплатоников и, соответственно, о трансцендентных идеях до вещей говорится как об универсалиях, однако в этом плане можно указать, например, на Chiaradonna 2007, 230; Chiaradonna 2013, 302).

⁴ Порфирий, *Комментарий на Категории* 56.29–32; 58.5–29; 91.5–12 (Busse).

сферы, на которую может указать язык,⁵ поскольку применимость человеческого языка относится только к сфере чувственного.⁶ Поэтому идеи, существующие до вещей, будучи неформализуемыми в человеческом языке причинами универсалий в вещах, не могут сказываться о материальных вещах, но категориальными предикатами в отношении вещей являются универсалии в вещах.

Ямвлих попытался развить и преобразовать Порфириево понимание категорий. Развивая свою «умную интерпретацию» категорий, с одной стороны, Ямвлих пытается следовать Порфирию,⁷ с другой, он видоизменяет его дискурс. По Ямвлиху, вещи оформляются не имманентными формами-универсалиями, но идеями до вещей. Вопрос же о том, каким образом эти идеи, будучи онтологическими причинами вещей, могут сказываться о вещах в качестве категорий, Ямвлих решает таким образом, что умный вид, конечно, не есть предикат чувственной вещи в собственном смысле, и поэтому в данном случае имеет место синонимическая предикация в несобственном смысле,⁸ т. е. высказывание «Сократ есть человек» есть несобственное выражение того, что материальный Сократ причаствует некоей трансцендентной идее человека.

Вероятно, имея в виду следствие из порфириевского понимания категорий, согласно которому родо- и индивидо-видовой дискурс возможен только в отношении материальных сущих, но не в отношении умной сферы, Ямвлих в своем трактате «О египетских мистериях» развивает учение о том, что высшие существа, соединяющие божественный и внебожественный мир, не подчиняются родо- и индивидородовой иерархии, предполагающей индивидуацию посредством рода и индивидуализирующего признака, но каждый род «лучших существ» представляет собой простое, определенное в себе состояние, различающееся от других всем родом.

Что же касается тех особенностей, имеющих у каждого из лучших родов (τῶν κρείττωνων γενῶν), на основании которых они различаются между собой и про которые ты спрашиваешь, то если ты имеешь в виду видообразующие различия (εἰδοποιοῦς διαφοράς), различающие одно от другого посредством разделения в пределах одного и того же рода, например в отношении “живого” – разумность и неразумность, то мы ни в коем случае не приемлем такие особенности применительно к тому, что не имеет ни единой общности сущности (κοινωνίαν οὐσίας

⁵ Ср. Порфирий, *Сентенции* 19.

⁶ Порфирий, *Комментарий на Категории* 91.7–12; 91.19–27 (Busse).

⁷ У Симпликия: *Комментарий на Категории* 79.29–30 (Kalbfleisch).

⁸ У Симпликия: *Комментарий на Категории* 53.9–18 (Kalbfleisch) = fr. 16 (Larsen). Подробнее см. Dillon 1997; Chiaradonna 2007, 123–140.

μίαν), ни разделения на подвиды равного порядка, и не допускает сложения (σύνθεσιν) из неопределенного (ἀόριστου) общего и определяющего (ὀρίζοντος) особенного. Если же ты понимаешь своеобразие (τὴν ιδιότητα), принимая, что имеешь дело с первичными и вторичными согласно сущности, когда имеется некое простое (ἀπλᾶ) и определенное в себе состояние, различающееся всем своим родом, то такое представление об особенностях имеет смысл. Ведь конечно, особенности вечных существ будут совершенно обособленными и исключительными, и каждая будет простой.⁹

Ямвлих в данном случае следует аристотелевской идее неподвижных двигателей, движущих планеты,¹⁰ каждый из которых самобытен, имеет собственный вид, и не подчинен общему с другими роду.¹¹ Ямвлих здесь отрицает возможность какого-либо видообразования в “лучших родах”, исходя из предпосылки, что каждый из этих родов не имеет общей с другими сущностями сущности, но определяется собственным простым родом, поскольку в противном случае эти роды были бы не простыми, но сложными, как слагающиеся из общего и особенного. Его аргументация, вероятно, апеллирует к тому, что в противном случае речь шла бы о уже не о божественных родах, но о родах материального мира. Действительно, в своей «умной интерпретации» аристотелевских категорий Ямвлих говорит о видообразовании как принципе различения сущностей именно применительно к материальной реальности¹² – но отрицает это, как мы видели, в отношении божественных родов.

Итак, линия аргументации Евномия такая же, как у Ямвлиха: дискурс «общего-особенного» подразумевает сложность того, что существует посредством сочетания одного и другого, и поэтому не может применяться к сфере бестелесного. То, что в составе отвергаемого Ямвлихом был принцип определения неопределенного общего определяющими особенностями, как свидетельствующий о сложности, – важнейший принцип развития горизонтальной схемы общности Лиц Троицы у Каппадокийских отцов¹³, – также

⁹ *О мистериях* 1.4.10-11. О преимуществе, которое Ямвлих отдавал особенному перед общим, см. также место у Прокла: *Комментарий на Тимей* 1.426.3.

¹⁰ См. *Метафизика* 12.8.

¹¹ См. Shaw 1995, 76.

¹² У Симпликия: *Комментарий на Категории* 218.8-9.

¹³ См., например, известное т. н. письмо 38: «...Итак, мы утверждаем следующее: то, что говорится об особенном, называется ипостасью. Ибо сказавший: “человек” – неопределенностью значения (τῷ ἀόριστῳ τῆς σημασίας) явил нам некую расплывчатую мысль, так что этим именем обнаружена природа (τὴν φύσιν)... Вот это и есть ипостась – не неопределенное понятие сущности (ἢ ἀόριστος τῆς οὐσίας ἔννοια), не задерживающееся ни на чем из-за общности обозначаемого, но понятие, которое

указывает на то, что Евномию было удобно выбрать построения Ямвлиха в качестве философской базы для опровержения возможности использования этого принципа в триадологии. Можно предположить, что Евномий в своем учении о видах ангельских сил как об обладающих единичными природами, не имеющими между собой какой-либо общности, опирается непосредственно на Ямвлиха.¹⁴ Однако и в целом, на мой взгляд, в своем учении об универсалиях как таковом, предполагающем возможность приложения понятия единосущия, понимаемого в горизонтальном смысле, и вообще, родо- и индивидо-видового дискурса только к материальной сфере, – Евномий следует соответствующей парадигме понимания аристотелевских категорий, имеющей место у неоплатонических философов, согласно которой категории, включая аристотелевскую категорию второй сущности, т. е. виды и роды, приложимы только к материальной, физической реальности.

При этом знакомство с неоплатонической традицией Евномий мог получить через своего учителя Аэция, который жил и учился,¹⁵ или даже родился¹⁶ в сирийской Антиохии, в то время как Дафна, антиохийский пригород, в нач. IV в. представляла собой центр сирийского неоплатонизма, сформировавшийся вокруг школы Ямвлиха. Более того, Аэций был дружен с импера-

показывает и определяет общее и неограниченное (τὸ κοινόν καὶ ἀπερίγραπτον) в какой-либо вещи через ее очевидные особенные свойства... Если же ты понял смысл различия сущности и ипостаси по отношению к человеку, примени его к Божественным догматам – и не ошибешься» (Письмо 38.3:1–12, 30–33 (Courtonne), пер. А. В. Иванченко и А. В. Михайловского, с изм.). Это письмо приписывается Василию Кесарийскому, но принадлежит скорее всего Григорию Нисскому (см. выводы в Hübner 1972; Fedwick 1978).

¹⁴ Отметим, что лексика в пересказе Григорием Нисским учения Евномия о том, что виды ангельских сил не подводятся под общий род, похожа на лексику, которую использует в речи об ангельских силах Ориген в «О началах» (если иметь в виду то небольшое, что дошло до нас от исходного греческого текста трактата); ср. в пересказе Евномия Григорием Нисским: οὐ γάρ, καθὼς Εὐνόμιος βούλεται, αἱ παρὰ τοῦ Παύλου κατελεγμέναι φωναὶ τῶν ὑπερκοσμίων δυνάμεων φύσεις τινὰς ἀλλήλων παρηλλαχμένας σημαίνουσιν (Григорий Нисский, *Против Евномия* 3.5.63.4–6 (Jaeger)) и у Оригена, в названии главки: Περὶ λογικῶν φύσεων (*О началах* 1.5) и затем в сохранившемся латинском переводе греческого текста «О началах»: Igitur tot et tantis ordinum officiorumque nominibus cognominatis, quibus certum est subesse substantias (*О началах* 1.5.3.74–75 (Crouzel, Simonetti)). Однако далее, в *О началах* 1.8.2, Ориген опровергает позицию, согласно которой у ангельских существ (как и у человеческих душ) – различная духовная природа.

¹⁵ Филосторгий 3.15.

¹⁶ Сократ Схоластик 2.35.

тором Юлианом,¹⁷ последователем Ямвлиха, выучеником пергамской школы неоплатонизма. Православные современники Евномия традиционно рассматривали его учение в русле аристотелизма,¹⁸ и им следовали, в основном, и ученые начала прошлого века.¹⁹ Однако имеются попытки установить связи системы Евномия и с неоплатоническим учением. Так, еще в середине прошлого века исследователи указывали на наличие в учении Евномия о высшей Триаде неоплатонического субординационизма,²⁰ а Ж. Даниелу попытка привязать учение Евномия к современной ему неоплатонической мысли, доказывая влияние экзегезы “Кратила” ямвлиховской школы на теорию имен Евномия.²¹ Также П. Грэгорис, исходя из общих соображений, и в частности, указывая на иерархический характер Евномиевой высшей Триады и триад Плотина, Порфирия и Ямвлиха, настаивает на приверженности Евномия теургическим практикам, и даже называет его человеком, глубоко погруженным в теургию,²² но каких-либо доказательств в пользу своего взгляда Грэгорис не приводит. Не принимая столь радикальных утверждений о неоплатонизме Евномия, в настоящей статье я пытаюсь указать на неоплатонический бэкграунд Евномия в том отношении, что предполагаю зависимость Евномия от распространенной в неоплатонической философской традиции трактовке аристотелевских категорий.

Очевидно, что Каппадокийские отцы не принимали эту трактовку аристотелевских категорий и не ограничивали родо- и индивидуальной дискурс какой-либо сферой сущего. Можно сказать, что со стороны Каппадокийцев некоторым смягчающим моментом в этом расхождении в понимании сферы применимости аристотелевских категорий между ними и доминирующим в их эпоху в философских кругах учением неоплатоников, которому следовал Евномий, является гносеологическая терминология, которую они использовали, прилагая к триадологии язык соединения общего и особенного. Действительно, то, что и Ямвлих, и Евномий в своей ре-

¹⁷ Филосторгий 3.27; 6.7; Юлиан, Письмо 25. См. Bidez 1930, 90–93.

¹⁸ Василий Кесарийский, *Против Евномия*, PG 29b, 516; Григорий Нисский, *Против Евномия* 1.55; 2.620; Епифаний Кипрский, *Панарион* 76.2.2; Сократ Схоластик 4.7. См. также Runia 1989, 9–12, 23–26.

¹⁹ См., например, Спаский 1914, 355–361.

²⁰ Vandebussche 1944–1945, 70; Ivánka 1948, 21–22. См. также: Balas 1966, 25–27; Parageorgiou 1992, 215–231.

²¹ Daniélou 1956. Моя аргументация в пользу того, что философский бэкграунд Евномиевой теории языка предполагает стоическое, а не неоплатоническое учение, представлена в статье: Birjukov 2008.

²² Gregorius 1988, 230.

чи онтологизируют, говоря о неопределенном общем и определяющем особенном как реально существующих принципах, – и отвергают приложимость этого для области божественного, то Каппадокийцы более склонны описывать именно посредством гносеологической терминологии. Описание общего и особенного в плане триадологического дискурса, в основном, у них отсылает к деятельности человеческого мышления: от общего представления об объекте, сохраняемого в памяти, к его особенностям, возникающим при углублении мыслью в умозрение о нем.²³ Вместе с тем, неоникейцы не останавливались на какой-либо одной схеме в своем триадологическом дискурсе, но в их сочинениях фигурирует множество подходов – это и аналогия общего вида и индивидуумов, и принцип перихорезиса Лиц, и язык развития Монады и др., – но ни один из этих дискурсов, по всей видимости, не признавался исчерпывающим.

Итак, специфика Евномиевой онтологии состоит в представлении о том, что на высших онтологических уровнях имеются только единичные сущности, и чем ниже по иерархии бытия, тем в большей мере возможна общность. Этот взгляд находит свое проявление, в частности, в учении Евномия о том, что для каждого ангельского именованного имеет только единичный вид природы, но не имеется общей природы в отношении ангельских сил как таковых. Данное понимание, вероятно, восходит к соответствующему дискурсу в философской системе Ямвлиха.

Возможно именно это специфическое учение Евномия об универсалиях спровоцировало, как свою естественную философскую реакцию, развитие Григорием Нисским в его трактате «Против Евномия» учения об иерархии общностей, в определенном отношении противоположном Евномиеву, а именно, учения, в котором совмещаются две стратегии иерархии общностей (я упоминал о них выше).

Во-первых, это стратегия, построенная в соответствии с принципом родовидовых разделений, согласно которой на вершине иерархии разделений находится «сущее». В рамках данной стратегии наиболее общее находится на вершине иерархии и по мере нисхождения уменьшается мера общности, что представляет собой схему иерархии общностей, прямо противоположную Евномиевой. И, во-вторых, это стратегия, предполагающая иерархию общностей, которая не соответствует родовидовым разделениям; в рамках этой стратегии, выявляющей онтологическую иерархию сущего, на вершине иерархии находится нетварное умное сущее. Эта стратегия также про-

²³ Например, см. цитату из Василия Кесарийского, приведенную выше (*Против Евномия*, PG 29b, 637), и письмо 38.3:1–12, 41–47 (Courtonne).

тиворечит Евномиевой схеме, поскольку предполагает общность в нетварной и умной тварной сферах.

Как мне кажется, обе эти стратегии Григория Нисского также восходят или имеют отношение к философским текстам неоплатоников: а именно, к теме родовидовой иерархии сущих, представленной в знаменитом учебном трактате Порфирия «Исагога». Родовидовая иерархия («сущность» – «тело» – «одушевленное тело» – «живое существо» – «разумное существо» – «человек» – «индивид»²⁴), о которой пишет Порфирий в «Исагоге», предполагает наибольшую общность для вершины и уменьшение меры общности по мере нисхождения по ступеням иерархии; эта иерархия не претендует у Порфирия на какой-либо онтологический статус, но она разрабатывалась философом в учебных целях. Проводимая Григорием Нисским в «Против Евномия» стратегия иерархии общностей, предполагающей родовидовые разделения с вершиной «сущее», основывается на родовидовой иерархии с вершиной «сущность», выстраиваемой в «Исагоге».²⁵ Проводимая же Григорием стратегия, предполагающая онтологическую иерархию общностей, не подпадающих под родовидовые разделения, также, как мне представляется, содержит элементы порфириевского учения о родовидовом древе. Об этом, на мой взгляд, свидетельствует факт наличия у Григория элементов логического дискурса, отсутствующих у Аристотеля, но имеющих место в «Исагоге» Порфирия: а именно, речь о высшей причастуемой ступени, завершающей иерархию для нижележащих природ, и дискурс «большой-меньшей» причастности.²⁶

Так различные концепты, связанные с темой универсалий, имевшие место в позднеантичной философии, нашли свое отражение в различных позициях относительно темы универсалий в триадологических спорах на начальном этапе византийской философской мысли.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бирюков, Д. С. (2014) «*Восхождение природы от малого к совершенному: Синтез библейского и античного логико-философского описаний порядка природного сущего в 8-й гл. Об устройстве человека Григория Нисского,*» Петрова, М., отв. ред. *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем*. Вып. 2. Москва, ИВИ РАН, ИФ РАН: Аквилон, 221–250.

²⁴ Порфирий, *Исагога* 4: 15-27 (Busse).

²⁵ Подробнее см. Бирюков 2014, 235–244, Biriukov 2015.

²⁶ Ср. Порфирий, *Исагога* 4: 15-27, 17:3-13, 21: 4-17 (Busse) и Григорий Нисский, *Против Евномия* 1.270–277 (Jaeger). Ср. Бирюков 2009, 127–128.

- Бирюков, Д. С. (2013) "О платонизме в философско-богословской системе Климента Александрийского" *Платоновский сборник*. Т. 2. Москва–С-Петербург: Издательства РГГУ и РХГА, 276–301.
- Бирюков Д. С. (2009) "Тема причастности Богу в святоотеческой традиции и у Никифора Григорья," Бирюков Д. С., отв. ред. *Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорией Философом. Философские и богословские основания паламитских споров*. Пер. с древнегреч. Д.А. Поспелова. (Smaragdus Philocalias). Москва, 113–173.
- Спасский, А. (1914) *История догматических учений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени)*. Сергиев Посад.
- Adamson, P. (2013) "One of a Kind: Plotinus and Porphyry on Unique Instantiation," R. Chiaradonna, G. Galluzzo, eds., *Universals in Ancient Philosophy*. Pisa: Edizioni della normale, 329–351.
- Helmig, Ch. (2012) *Forms and Concepts – Concept Formation in the Platonic Tradition. A study on Proclus and his Predecessors*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Balas, D. (1966) *ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's participation in God's perfections according to St. Gregory of Nyssa*. Roma.
- Bidez, J. (1930) *La Vie de l'Empereur Julien*. Paris.
- Birjukov, D. (2008) "The Strategies of Naming in Polemic between Eunomius and Basil of Caesarea in Context of Antic philosophical Tradition," V. Baranov, B. Lourié, eds. *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*, vol. 4 (Selected papers presented to the West Pacific Rim Patristics Society 3rd Annual Conference and other patristic studies), 103–120.
- Biriukov, D. (2015) "'Ascent of Nature from the Lower to the Perfect': Synthesis of Biblical and Logical-Philosophical Descriptions of the Order of Natural Beings in the *De opificio hominis* 8 by Gregory of Nyssa", P. Allen, V. Baranov, B. Lourié (eds.), *Scrinium: Journal of Patrology and Critical Hagiography*, vol. 11: *Patrologia Pacifica Quarta*. Brill.
- Chiaradonna, R. (2007) "Porphyry and Iamblichus on Universals and Synonymous Predication," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 18, 123–140.
- Chiaradonna, R. (2013) "Alexander, Boethus and the Other Peripatetics: The Theory of Universals in the Aristotelian Commentators," R. Chiaradonna, G. Galluzzo, eds., *Universals in Ancient Philosophy*. Pisa: Edizioni della normale, 299–338.
- Daniélou, J. (1956) "Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle," *Revue des Études Grecques* 69, 412–432.
- Dillon, J. (1997) "Iamblichus' νοερα θεωρια of Aristotle's Categories," *Syllecta Classica* 8.
- Fedwick, P. (1978) "Commentary of Gregory of Nyssa on the 38th Letter of Basil of Caesarea," *Orientalia Christiana Periodica* 44.1, 65–77.
- Gregorius, P. "Theurgic neo-Platonism and the Eunomius-Gregory Debate: An Examination of the Background," *Contra Eunomium I" en la produccion literaria de Gregorio de Nisa*. Pamplona, 217–235.
- Hübner, R. (1972) "Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius: Zum unterschiedlichen Verständnis der ousia bei den kappadokischen Brüdern," Fontaine J. & Kannengiesser Ch., eds. *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal J. Daniélou*. Paris: 463–490.
- Ivánka, E. von. (1948) *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*. Wien.

- Mansfeld, J. (1992) "Substance, Being and Division in Middle Platonist and Later Aristotelian Contexts (Excurs)," Idem., *Heresiography in context: Hippolytus' Elenchos as a source for Greek philosophy*. Leiden: Brill, 78–109.
- Runia, D. (1989) "Festugiere Revisited: Aristotle in the Greek Patres," *Vigiliae Christianae* 43, 1–34.
- Papageorgiou, P. (1992) "Plotinus and Eunomius: A Parallel Theology of the Three Hypostasis," *The Greek Orthodox Theological Review* 37, 215–237.
- Shaw, G. (1995) *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park, PA.
- Zhyrkova, A. (2010) "Reconstructing Clement of Alexandria's Doctrine of Categories," J. F. Finamore, R. Berchman, eds. *Conversations Platonic and Neoplatonic: Intellect, Soul, and Nature*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 145–154.
- Vandenbussche, E. (1944–1945) "La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius le technologue," *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 40, 47–72.

ЭЛЕМЕНТЫ АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ ДОКТРИНЫ О РОСТЕ И РАСТУЩЕМ У ОРИГЕНА, МЕФОДИЯ ОЛИМПИЙСКОГО И ГРИГОРИЯ НИССКОГО

В. В. ПЕТРОВ

Институт всеобщей истории РАН
Институт философии РАН (Москва)
campas.iph@gmail.com

VALERY V. PETROFF

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences
Institute of World History of the Russian Academy of Sciences (Moscow)
ELEMENTS OF ARISTOTELIAN DOCTRINE OF GROWTH AND GROWING
IN ORIGEN, METHODIUS OF OLYMPUS AND GREGORY OF NYSSA

ABSTRACT. The paper treats Origen's reception of Alexander of Aphrodisias' arguments concerning growth and growing. It is shown that Origen uses the reasoning and examples used by Alexander, in his doctrine of the risen body. Taking the principle that the form (eidos) of the body experienced quantitative change remains the same, Origen tries to prove that even if a resurrected body possesses different material substrate, the remaining identity of its eidos ("appearance") allows to postulate the identity of the former (earthly) body and the new risen body. At the same time, Origen neglects two premises, crucial in the Peripatetic framework which produced the doctrine of growth and growing. First, enmattered eidos could not be separated from its material substrate. Secondly, only the remaining continuity of the substrate, absent in the case of the resurrection, allowed to affirm not only indistinguishability but also the identity of the risen body. Methodius of Olympus' criticism of Origen's doctrine is also considered, together with an example of Gregory of Nyssa's inefficient recourse to this Origenian concept.

KEYWORDS: Origen, Alexander of Aphrodisias, Methodius of Olympus, Gregory of Nyssa, growth and growing, eidos of the body, corporal identity, risen body.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе» (проект № 15-18-30005, Институт всеобщей истории РАН).

Античная традиция рассуждений о росте и растущем, встроенная в рамки философского осмысления проблем сохранения идентичности меняющегося тела индивида,¹ получила продолжение в христианском богословии. Ориген задействовал соответствующие рассуждения Александра Афродисийского для обоснования своего учения о тождестве тела, которое получит человек после воскресения из мертвых, телу, которое принадлежало ему в прошлой земной жизни. Основной трудностью при этом был тот момент, что в отличие от многих других богословов Ориген отказывался признать, что воскреснут те же плоть и кровь. Он настаивал на том, что после воскресения человек получит тело «не животное, но душевное», которое будет тем же не по подлежащему (та же плоть), а по виду (эйдосу).

Проблема сохранения земным «текучим» телом своей идентичности и проблема преемственности тела воскресения по отношению к земному телу обсуждалась Оригеном в раннем, написанном еще в Александрии, трактате *О воскресении*.² В оригинале это сочинение не сохранилось, но большая его часть доступна в подробном пересказе Мефодия Олимпийского, который в своем трактате с тем же названием цитирует и критикует Оригена.³ Кроме того, воззрения Оригена относительно душ и её различных тел, которые они могут принимать, вычитываются из других его сочинений.⁴

Учение Оригена о разумной душе и ее телах можно суммировать следующим образом. Разумные сущности, бестелесные сами по себе, были сотворены прежде тел, но в случае надобности они могут пользоваться телами.⁵ Душа, которая по своей природе бестелесна и невидима, находится во вся-

¹ См. Петров 2015а, 2015б. Об особенностях философского рассмотрения проблем телесности в рамках платоновской и аристотелевской парадигм, см. Петрова 2007, 50–52 и 2015, 62; Балалыкин 2015а, 19–134; 2015б, 95–112 и 2015в, 124 сл.

² Euseb. *Hist. eccl.* VI, 24, 2. Здесь и далее (если не оговорено специально) оригинальные тексты см. в TLG (1999). Цитируемые сочинения даются в переводе автора статьи.

³ Диалог Мефодия *Аглаофон, или О воскресении* дошел до нас полностью только в славянском переводе. Греческий текст части диалога (I, 20–II, 8 Bonwetsch) цитируется Епифанием Кипрским в *Панарионе* (ересь 64). Подборка выдержек из греческого текста содержится также у Фотия (*Bibliotheca, codex 234*). Кроме того, некоторые отрывки уцелели у других авторов. Третья книга трактата Мефодия целиком сохранилась только в славянском переводе; Епифаний не дает из нее ни строчки, но Фотий приводит ряд фрагментов. Полностью сочинение Мефодия см. в издании Bonwetsch 1917 (славянский текст дан в немецком переводе).

⁴ Подробнее см. Петров 2002б, 2005а, 2005б, 2007.

⁵ Orig. *De princ.* IV, 3, 15 (27), 490–496 Crouzel–Simonetti: “...hae quamvis ipsae non sint corporeae, utuntur corporibus, licet ipsae sint corporea substantia meliores”.

ком телесном месте, имея тело, подобающее (οἰκείου) природе этого места. Иногда она отлагает тело, которое требовалось ей прежде, но перестало отвечать ее изменившемуся состоянию, и меняет его на следующее, а иногда принимает еще одно тело, в добавление к прежнему.⁶ В *Комментарии на Матфея* Ориген пишет, что после воскресения из мертвых тела праведников станут, как у ангелов, эфиром и световидным сиянием.⁷ Обращает на себя внимание слово «световидный» (αὐροειδής), которое является техническим философским термином, прилагавшимся платониками к пневматическому телу души или, более узко, к пневматической колеснице, носителю души. Согласно Оригену, возвращение души на небеса, т. е. переход от земного тела в бестелесное состояние, происходит не внезапно. При отделении от земного тела, и еще прежде воскресения, душа имеет некое тело. От телесной одежды (indumentum corporeum) нельзя избавиться разом, и телесная природа упраздняется постепенно.⁸ Тотчас по отделении душа принимает фигуру (σχῆμα) подобную (ὁμοιοειδής) грубому и земному телу. Поэтому умершие являются в форме, подобной той, какой обладала плоть.⁹ И тело Иисуса вскоре после воскресения было чем-то промежуточным (ἐν μεθωρίῳ τιῶν) между тем грузным телом (τῆς παχύτητος τῆς σώματος), что было у него до распятия, и тем, каковой являет себя душа, снявшая с себя это тело (γυμνήν τοιοῦτου σώματος). Это доказывается тем, что, с одной стороны, Иисус мог проходить сквозь закрытые двери, а с другой стороны, Фома вложил перст в его ребра (Ин 20:19–28).¹⁰

После смерти, но до воскресения тел, душа человека обитает в световидном теле¹¹ (так и тела ангелов на небе эфирны и суть световидный свет¹²).

⁶ Idem., *Contr. Cels.* VII, 32, 14–20 Borret. Ср. мнение Оригена в пересказе: Methodius, *De resurrectione* I, 22 (Bonwetsch, p. 246, 3–5; = Eriphanius, *Panarion*, II, p. 424, 4): «душе, пребывающей в телесных местах, необходимо пользоваться телами, соответствующими (καταλλήλους) этим местам». Заметим, что иная концепция души прослеживается у Дикеарха, см. Афонасин 2015, 226–243.

⁷ Orig. *Com. ev. Mat.* XVII, 30, 44–59 (GCS X, p. 671, 10).

⁸ Orig. *De princ.* II, 3, 3, 111–129. О теле воскресения по Оригену см. Bostock 1980, 323–337. Принцип ступенчатого уплотнения при нисхождении души на землю подробно представлен в среднем платонизме, например, у Аристиды Квинтиллиана. Схожим образом, Макробий в *Комментарии на 'Сон Сципиона'* (I, 11, 11) описывает процесс нисхождения души в тело, во время которого она последовательно одевается оболочками, см. Петрова 2007, 48.

⁹ Meth. *De resur.* III, 17 (Bonwetsch, 414, 6–9; = Phot., *Bibl. Cod.* 234, 301a, 11–15).

¹⁰ Orig. *Cont. Cels.* II, 62, 7–10.

¹¹ Ibid., II, 60, 14–15.

¹² Orig. *Comm. ev. Mat.* XVII, 30, 48–59.

Относительно представлений Оригена о свойствах духовных тел текстуальные свидетельства расходятся (возможно, в разных текстах речь идет о разных стадиях эволюции духовного тела). Духовное тело сохраняет преемственность по отношению к земному, однако составлено уже не из плоти. Ориген (в переводе Руфина) подчеркивает, что воскресают именно наши умершие животные тела, но воскресают духовными.¹³

Как можно понять, Ориген рассуждал о том, каким образом вечно текущее и непрерывно меняющееся материальное тело человека остается на протяжении земной жизни тем же самым, узнаваемым и имеющим индивидуальные особенности. Это важный момент, ибо античные платоники, решавшие проблему сохранения индивидуальной идентичности, связывали последнюю с различными аспектами души (в частности, с памятью), но не включали в рассмотрение земное тело. Необходимость обосновать свое понимание христианского догмата о воскресении тел побудила Оригена, который по своим установкам был скорее христианским платоником, к задействованию философского инструментария, наработанного его предшественниками в перипатетической традиции:

«Павел и Петр всегда остаются одинаковыми не по душе только, сущность которой не растекается в нас и не получает текучего, хотя естество тела и текуче (ῥευστή ἢ ἡ φύσις τοῦ σώματος), но у них остается тот же самый эйдос, характеризующий тело (τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα ταῦτόν)».

В связи с этим Ориген рассматривает и вторую проблему, неотделимую от первой: что обеспечивает тождество нынешнего земного тела и тела воскресшего, которое люди получают после воскресения? Пытаясь ответить на эти вопросы, Ориген обращается к понятию индивидуального «телесного эйдоса», который обеспечивает тождественность земного тела самому себе и телу прославленному¹⁴:

«Всякое тело... никогда не имеет одного и того же материального подлежащего (ὑλικὸν ὑποκείμενον), поэтому тело уместно названо рекою... Однако Павел и Петр всегда пребывают одинаковыми не по душе только, но у них остается тот же самый (ταῦτόν) эйдос, характеризующий тело, так что одними и теми же пребывают и отметины (τύποις), представляющие телесную качественность (ποιότητα

¹³ Orig. *De princ.* II, 10, 1, 31–42. Впоследствии элементы учения Оригена о тонком теле души были восприняты Иоанном Скоттом, см. Петров 2002а, 2004а, 2004б, 2005в, 2005г.

¹⁴ Обсуждение учения Оригена о телесном виде см. Chadwick 1948, 83–102. О том, что Мефодий неправильно истолковал учение Оригена об эйдосе, см. Crouzel 1989, 155–157; а также Hennessey 1992, 273–280, где говорится, что у Оригена нельзя отождествлять вид и внешнюю форму.

σωματικῆν) Петра и Павла, сообразно которой с детства остаются на телах рубцы и другие знаки, например родинки и тому подобное. Этот эйдос тела (τὸ εἶδος τὸ σωματικόν), сообразно которому видообразуется Петр или Павел, во время воскресения опять прилагается к душе (περιτίθεται πάλιν τῇ ψυχῇ), переменяясь (μεταβάλλον) к лучшему, и расстановка происходит уже вовсе не по первому подлежащему (οὐ πάντως τότε τὸ ἐκτεταγμένον τὸ κατὰ τὴν πρώτην ὑποκειμένον).¹⁵

И как [в земной жизни] эйдос остается [тем же] от младенчества до старости, хотя [внешние] черты (χαρακτήρες), по-видимости, получают большое изменение, так и относительно теперешнего эйдоса должно думать, что он тождествен (ταῦτόν) будущему, хотя и будет весьма большое изменение к лучшему».¹⁶

Как видно из текста, Ориген понимает «эйдос тела» отчасти как внешний вид, отчасти как нечто, сохраняющее неизменность и идентичность на протяжении всей жизни индивида. Необходимость подстраивать телесное подлежащее под условия обитания Ориген объясняет исходя из естественной философии:

«Душе, пребывающей в телесных местах, необходимо иметь тело, соответствующее местопребыванию... И как если бы нам нужно было сделаться водными животными и жить в море, то пришлось бы иметь жабры и другое устройство рыбе, так и тем, которые имеют наследовать царство небесное и будут в различных местах, необходимо иметь тела духовные (πνευματικοῖς), впрочем, не такие, чтобы прежний эйдос уничтожился, но чтобы последовало его изменение (τροπή) к более славному, подобно тому как вид Иисуса, Моисея и Илии не сделался во время Преображения иным (ἕτερον) против того, каким был».¹⁷

¹⁵ Cf. Philo, *De vita contempl.* 49, 5: «Множество чаш, расставленных сообразно отдельному виду каждому (ἐκπωμάτων πλήθος ἐκτεταγμένων καθ' ἕκαστον εἶδος).

¹⁶ Ср. Euseb. *Apol.* Fr. 141 (Amacker, Junod, 226-228): «Sicut enim eadem in nobis species permanent ab infantia usque ad senectutem, licet characteres multam uideantur immutationem recipere, ita intelligendum est hanc speciem quae nunc est in nobis ipsam permansuram etiam in futuro, plurima tamen **immutatione** in melius et gloriosius facta».

¹⁷ Meth. *De resurr.* I, 22 (= Eriph. *Panar.*, vol. II, 423, 9–424, 3). То, что Мефодий, несколько утрируя, пересказывает текст самого Оригена, подтверждает Fr. 141 из *Апологизиса* Евсевия Кесарийского (Памфила), см. Amacker, Junod, 226–228. Эти комментаторы замечают (228–229, п. 1), что Мефодий не понимает концепции «эйдоса» у Оригена, считая его эквивалентом μορφή и σχῆμα. Мефодий негодует, что согласно Оригену по воскресении эйдос переменится в лучший. Для него это означает, что воскреснут другие формы и тела. Но у Оригена эйдос есть принцип существования и индивидуации, конституирующий тело. Эйдос, который следует понимать как логос, отличает тело и обеспечивает его существование наперекор материальной изменчивости. Следовательно, тот же самый эйдос воскресает в другой внешней форме.

Важно, однако, что при всех изменениях в материальном подлежащем эйдос тела остается тем же самым:

«Поэтому не смущайся, если кто-нибудь скажет, будто первоначальное подлежащее [тела] в то время не будет тем же (ταὐτόν)... Равным образом вокруг (περί) святого [тела] останется уже не плоть, а то, что некогда видообразовывало плоть; что некогда отличало плоть, то будет отличать тело духовное»¹⁸.

Ориген отвергает толкование «простецов», которые полагают, что воскреснут те же кости, плоть и жилы:

«...когда явится Христос... эйдос тела... будучи по природе смертным (τὸ σωματικόν εἶδος... τῇ φύσει θνητὸν ὄν)... переменится из «смертного тела», оживотворившись силою Духа животворящего, став из <плотского> духовным... Но первое подлежащее тела не восстанет».¹⁹

Свои соображения о теле, составленном из «эйдоса» и «подлежащего», излагаемые в трактате *О воскресении* Ориген именуется «физиологическим исследованием об эйдосе и первом подлежащем» (I, 24). «Эйдос» – это форма, наложение которой на материю, создает данное тело, индивидуальное и узнаваемое. Поэтому Ориген говорит, что эйдос находится «в теле» (τῷ εἶδει τῷ ἐν τῷ σώματι). Эйдос «отличает человека» (τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸν ἄνθρωπον), т.е. делает индивидуальным его тело (τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα), дает тому качественную определенность (τὴν ποιότητα). От эйдоса зависит форма (σχῆμα) человека.

«Эйдос» отвечает за общую форму индивидуального тела и его сохранение узнаваемым, при допущении частных изменений как видимого плана, так и сущностной непрерывной текучести материального подлежащего.

Материю тела Ориген именуется «первым» (I, 22 и 23) или «материальным» подлежащим (I, 22). Как и «эйдос», подлежащее «находится в нашем теле» (τὸ πρῶτον ὑποκείμενον... ἐν τῷ σώματι ἡμῶν). Подлежащее принципиально текуче и никогда не остается неизменным: «материальное тело текуче» (ρέυστου γὰρ ὄντος τοῦ σώματος τοῦ ὑλικού):

«...никакое тело, поддерживаемое природой (которая для питания вводит в него нечто извне и вместо введенного отводит другое, как, например, растительную или животную [пищу]), никогда не обладает тем же самым материальным подлежащим (τὸ ὑλικόν ὑποκείμενον)... При тщательном рассмотрении, может быть,

¹⁸ Meth. *De resurr.* I, 23 (= Eriph. II, 424, 12–23).

¹⁹ Meth. *De resurr.* I, 24 (= Eriph. II, 426, 13–18); тот же текст: Orig. *Selecta in Psalmos (fragmenta e catenis)*, PG 12, 1097, 15–25. Cf. Orig. *Dial. Heracl.* 26, 20–21 (SC 67): «Но, возможно, смертное души не вечно смертно» (τὸ θνητὸν τῆς ψυχῆς οὐκ αἰεὶ ἐστιν θνητόν).

даже в продолжение двух дней первое подлежащее (τὸ πρῶτον ὑποκειμένον) не остается в нашем теле тем же самым» (I, 22).

Вся определенность материального тела задается его эйдосом. И если в земной жизни материальная основа тела непрерывно меняется, то нет ничего удивительного, что она станет иной после воскресения:

«...если мы даже в течение немногих дней не бываем не бываем одними и теми же относительно тела, а только по виду, который в теле, так как он один остается в нас от рождения, тем более в то время мы не будем теми же по той же плоти, но по виду, который и теперь всегда сохраняется в нас и пребывает [неизменным]»; «как теперь первое подлежащее не остается тем же самым даже в продолжении двух дней, так и после воскресения, оно не будет тем же самым» (I, 23).

О принципиальной изменчивости материального подлежащего, Ориген рассуждал в других сочинениях применительно к воскресшему телу Христа. Там в поддержку своего учения Ориген явным образом отсылал к языческой философии:

«Следует прислушаться к тому, что говорят эллины о материи, которая по своему определению лишена качеств (τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἀποίου ὕλης) и которая принимает те качества, которые прилагает к ней Создатель (αὐτῇ περιτιθέναι); которая многократно отлагает прежние качества (τὰς μὲν προτέρας ἀποτιθεμένης), принимая (ἀναλαμβάνουσης) лучшие и отличающиеся от прежних. И если эти мнения здравы, то что удивительного, если в отношении тела Иисуса качество смертного (ποιότητα τοῦ θνητοῦ) переменится (μεταβαλεῖν) промыслом и хотением Божиим в эфирное и божественное качество?»²⁰

«...если материя, лежащая в основе (ὑποκειμένην) всех качеств, может изменять (ἀμείβεῖν) качества, то почему невозможно, чтобы плоть (σάρκα) Иисуса, изменив качества, стала такой, какая нужна, чтобы иметь жительство в эфире и превышающих эфир местах?»²¹

Именно в контексте приведенных выше рассуждений Ориген обращается к тому месту из трактата Александра Афродисийского, где учение о росте и растущем иллюстрируется примером с кишкой и протекающей через неё жидкостью. Последняя у Александра именуется то вином (οἶνος), то водой (ὔδωρ), то просто жидкостью (ὑγρόν).²² Ориген предпочитает говорить о бурдюке и наполняющей его воде:

«Ты, конечно, видел кожу животного или нечто другое подобное, наполненное водою. Если из него выпустить немного воды или немного его наполнить, эйдос

²⁰ Orig. *Contr. Cels.* III, 41, 13–19.

²¹ Orig. *Contr. Cels.* III, 42, 7–10.

²² См. Петров 2015а, 400–401.

всегда видится тем же. Ведь каково охватывающее (περιέχον), такую фигуру (σχήμα) с необходимостью принимает и то, что внутри него. Представь же себе теперь, что вода будет понемногу вытекать, и некто будет добавлять столько же, сколько выливается, не допуская бурдюку совершенно остаться без воды. Прибавляемое, хотя и не то же самое, но по необходимости являет себя подобным прежнему, потому что во время прибавления и убавления воды охватывающее сохраняется тем же. И если кто захочет уподобить этому тело, то не устыдится сравнения.

Ведь таким же образом и разная плоть, принимаемая взамен той, что извержена, превращается (μεταβαλόνται) в фигуру эйдоса, который её охватывает (εἰς τὸ σχῆμα τοῦ περιέχοντος εἶδος). То, что разойдется по глазам, становится сходным (ἕοικεν) с глазами, что по лицу, то с лицом, и что по другим частям, то уподобляется им. Поэтому каждый являет себя тем же самым, и нет в нем разной плоти в качестве первых подлежащих, но есть эйдос, сообразно которому формируется то, что поступает в тело.

Итак, если мы даже в течение немногих дней не остаемся теми же относительно тела, а только по эйдосу, который в теле (τῷ εἶδει τῷ ἐν τῷ σώματι), так как один эйдос устойчив (ἔστηκεν) в нас от рождения, то тем более в то время [воскресения] мы не будем теми же по плоти, но только по эйдосу, который и теперь всегда сохраняется в нас и пребывает [неизменным]. Ибо что там кожа [бурдюка], то здесь эйдос, и что в приведенном сравнении вода, то здесь прибавляемое и убавляемое. Посему как теперь, хотя тело не остается одним и тем же, но отличительная черта (ὁ χαρακτήρ), связанная с идентичностью формы (κατὰ τὴν αὐτὴν μορφήν), сохраняется одной и той же, так и тогда, хотя тело не будет тем же (τοῦ αὐτοῦ), – эйдос, **возросший** (τὸ εἶδος ἀξήθεν) в более славное состояние, проявится (δειχθήσεται) уже не в тленном, но в бесстрастном и духовном теле, каково, например, было [тело] Иисуса во время Преображения, когда Он взшел на гору с Петром, и [тела] явившихся Ему Моисея и Илии (Мф 17:1–3).²³

Как видно, приведенный отрывок имеет отправной точкой рассуждения Александра Афродисийского о питании и росте живого организма. Механизм оформления первой материи эйдосом подразумевает её превращение. Ориген говорит, что разная плоть, принимаемая взамен изверженных веществ, принимает форму эйдоса, охватывающего плоть (I, 25). Таким образом, «в воскресении сохраняется только эйдос человека» (τὴν ἀνάστασιν ἐπὶ μόνου τοῦ εἶδους σφύζεσθαι), и «в то время мы не будем теми же по той же плоти, но по виду, который и теперь всегда сохраняется в нас и пребывает» (I, 25).

²³ Meth. *De resurr.* I, 25 (= Epiph. II, 428, 4–429, 6).

Критика оригеновского учения о телесном виде Мефодием Олимпийским. Учение Оригена о теле воскресения и особенно учение о телесном эйдосе подверглись в следующем поколении резкой критике со стороны Мефодия Олимпийского († 312). В целом, в рассуждениях об «эйдосе и материи» равно и Ориген, и Мефодий близко следуют Александру Афродисийскому.²⁴ Мефодий утверждает, что эйдос, о котором учил Ориген, представляет собой не сущностную, но качественную форму и даже просто внешнюю фигуру тела:

«Ориген полагает, что та же плоть не восстанет у души... но что качественная форма (ποιόν μορφήν) каждого, согласно эйдосу ныне характеризующему плоть воскреснет, отпечатавшись на другом духовном теле (ἐν ἑτέρῳ πνευματικῷ σώματι), чтобы каждый опять казался таким же по форме (μορφήν): в этом и состоит обещанное воскресение... Значит, воскресение будет состоять в [воскресении] одного только вида».²⁵

Так Мефодий резюмирует мысль Оригена. Здесь и далее понятия εἶδος, μορφή, σχῆμα в устах Мефодия практически являются синонимами.²⁶ Равным образом «форма» (μορφή) однозначно именуется им «качественной» (ποιόν).

Следует оговориться, что Ориген дополняет свое воспринятое от Александра Афродисийского рассуждение об «эйдосе» обращением к стоическим и платоническим представлениям, в рассмотрение которых мы в этой работе не будем вдаваться. Эти свидетельства о том, что Ориген понимал

²⁴ В *De anima* 12, 6–7 Александр говорит, что «живое существо слагается из души и тела, как из формы (эйдоса) и материи». В *De anima* 11, 20–21 Александр указывает, что тело и душа соотносятся как материя и форма (вид), наподобие того, как о статуе (ἀνδριάντα) говорят, что она состоит из меди и фигуры (σχῆματος), ср. *Ibid.*, 18, 17–23. Согласно Александру, подобного рода фигуры, созданные искусственно, не могут существовать отдельно от вещества («ближайшей материи») и не являются сущностными, см. *De anima* 4, 27–5, 4: «Конечно, формы (эйдосы), возникшие искусственно в подлежащей им материи, неотделимы от нее, хотя такая материя может существовать без [этих] форм (эйдосов). Ибо искусственно возникшая форма (эйдос) не есть сущность... Напротив, естественная [форма] есть сущность... и природа».

²⁵ Meth. *De resurr.* III, 3 (= Photius, 299a, 37–299b, 6 (p. 101)).

²⁶ См., однако, впоследствии четкое различие у философов и следующих им богословов: Ammon. *In Arist. cat.* 81, 24–25: «Следует заметить, что «фигура» (σχῆμα) прилагается к неодушевленным объектам, а форма (μορφή) к одушевленным». Эти слова практически дословно воспроизводит Иоанн Дамаскин (*Dialectica* II, 62sq.): «Четвёртый вид качества составляют фигура (σχῆμα) и форма (μορφή), фигура принадлежит как одушевлённым, так и неодушевлённым телам, форма же — только одушевлённым».

«эйдос» и как сущностную (οὐσιώδης) форму. Однако обращения к разным философским традициям не могут гарантировать логическую связность и непротиворечивость конкретного рассуждения в трактате *О воскресении*. Критикующий Оригена Мефодий в своем понимании эйдоса как «качественной» формы (μορφή) и в приравнении его к феноменальной фигуре (σχῆμα) точно следует Александру Афродисийскому, который в трактате *О душе* писал:

«...вид и материя являются частями тела не так [что могут быть отсечены от него], но они вроде меди и формы (μορφή) у статуи (ἀνδριάντος)... Фигура (σχῆμα) является частью статуи как нечто, дающее последней совершенство не по количеству (εἰς τὸ ποσόν), но по качеству (εἰς τὸ ποιόν), и не как то, что может сохраняться отдельно от материи»²⁷.

Александр, как перипатетик, учил, что материальная форма не существует в отрыве от подлежащего и что душа и тело соотносятся как вид и материя, вроде фигуры (σχῆμα) статуи и меди (материи), из которой та сделана. Мефодий схожим образом пишет:

«...вид плоти при изменениях разрушится первым, как фигура расплавляемой статуи (τὸ σχῆμα τοῦ ἀνδριάντος) разрушится прежде распада целого, потому что качество не может быть отделено от материи по существованию (καθ' ὑπόστασιν)».²⁸

Далее в терминах комментаторов на *Метафизику* Аристотеля Мефодий говорит о трех видах отделения: бывает отделение «действительное и по существованию» (ἐνεργεία καὶ ὑπόστασις), бывает отделение «мысленное» (ἐπινοία), бывает отделение «действительное, но не по существованию» (ἐνεργεία οὐ μὴν καὶ ὑπόστασις).²⁹ Поскольку Мефодий понимает эйдос как внешнюю форму, он отрицает тождество земного и воскресшего тела в рамках концепции Оригена: воскресшее и земное тела являются разными и схожими только внешне, по наружности. Следовательно, речь у Оригена идет не о подлинном воскресении того же индивида. Соответственно, Мефодий получает право обвинять Оригена в учении о том, что земное тело при воскресении заменяется на иное. Мефодий не учитывает, активный характер эйдоса у Оригена и то, что «плоть» для Оригена — это материальное подлежащее, уже сформированное эйдосом и находящееся под воздействием его «сил». Качества возникают в материальном подлежащем, и эйдос изменяет их в требуемые *χαρακτήρες*. При переходе

²⁷ Cf. Alex. *De anima* 18, 17–23.

²⁸ Meth. *De resurr.* III, 6 (= Phot. 300a, 17–26, p. 103).

²⁹ Meth. *De resurr.* III, 6 (= Phot. 300a, 28–300b, 2).

от земного тела к телу духовному меняются не особенные свойства эйдоса, но качества подлежащего³⁰.

Чем объясняется столь близкое следование Оригена тексту Александра? Если учесть, что трактат *О воскресении* является ранней работой Оригена, то весьма вероятно, что в своих рассуждениях он опирается на относительно недавно вышедшую работу авторитетного философа, каким был Александр. То, что Ориген заимствует именно у Александра, а не из последующей антологии, подтверждается тем, что в его рассуждении присутствует не только пример с кишкой, но и предшествующий фрагмент трактата *О смешении* (235, 21–33). Это не единственный пример обращения Оригена к «эллинским философам». Например, в трактате *О молитве* Ориген подробно цитирует стоические определения «сущности», «качеств», и «материи». Что касается, примера с кишкой или мехом, то впоследствии он получил распространение. Представление о том, что материя, проходит сквозь тело, как сквозь кишку и не принимает от нее никаких качеств, использовалось позднее в христологических спорах.³¹ О питании человеческого тела, о бурдюке, наполненном жидкостью, и его форме рассуждает Григорий Нисский:

«Естество (φύσις) нашего тела само по себе (αὐτὴ καθ' ἑαυτήν) в собственной своей ипостаси (ἐν ἰδίᾳ τινὶ ὑποστάσει) жизни не имеет, но с помощью извне притекающей силы удерживает (συνέχει) себя и сохраняется в бытии (τῷ εἶναι μένει), непрерывным движением привлекая в себя недостающее и отторгая от себя излишнее. Как некий наполненный жидкостью бурдюк, когда влитое отводится через его низ, не сохранит своей относящейся к объему фигуры (φυλάσσοι τὸ περὶ τὸν ὄγκον ἑαυτοῦ σχῆμα), если в образующуюся пустоту не будет сверху вливаться что-либо другое; и тот, кто смотрит на охватывающий объем этого бурдюка (τὴν

³⁰ Orig. *De princ.* III, 6, 7. Cf. *Ibid.*, IV, 4, 6 (33): «...телесная сущность изменяема и из любого качества переходит во всякое другое»; IV, 4, 7 (34): «сущность никогда не существует без качества, и лишь мысленно усматривают, что материя — это лежащее в основе тел и принимающее качество (sарах est qualitatis)...»

³¹ Eriph. *Panar.* II [31] (396, 9–12): «[Валентин и его последователи полагают, что] тело Христа, которое снизошло свыше, прошло через Деву Марию, как вода через кишку (διὰ σωλήνος), и ничего не отняло от девственной утробы, но Он имел тело свыше, как и раньше». Ср. Joan. Damasc. *Dialect.* LVI, 10–12: «Дева родила не простого человека, а истинного Бога, не обнаженного [Бога], а воплотившегося, не сведшего тело с неба и не проскользнувшего через Неё, как через кишку (διὰ σωλήνος παρελθόντα)...» Ср. Greg. Nazianz. *Ep.* 3, *Ad Cledon.* (*Ep.* 101, 16, 2–5 Gallaу; SC 208): «Если кто говорит, что Христос, как через кишку, прошел через Деву (διὰ σωλήνος διαδραμεῖν), а не образовался в ней божески вместе и человечески... он также безбожен»; но cf. *Idem.*, *Ad Nemesium (Carmina quae spectant ad alios,* PG 37, 1565, 11): «Божий человек прошел сквозь утробу (νηδὺν ἄμειψε)».

ὄγκωδῃ περιοχῆν), знает, что он задается не особенностью наружности (μὴ ἰδίαν εἶναι τοῦ φαινομένου), ибо охватывающему объему придает (σχηματίζειν τὸ περιέχον τὸν ὄγκον) фигуру то, что влито в бурдюк (τὸ εἰσρέον ἐν αὐτῷ γινόμενον), так устройство (κατασκευῆ) нашего тела применительно к его сложению (σύστασιν), насколько нам известно, не имеет ничего своего (ἴδιον), но сохраняется в бытии привходящей в него силой, и эта сила есть и называется пища (τροφῆ); при этом она не одна и та же для всех питающихся тел, но каждому домостроитель природы дает в удел ему подходящую». ³²

Однако у Григорий не знает и не понимает предшествующей традиции рассуждений о росте и растущем. Утрачен основной момент рассуждений Александра Афродисийского и Оригена: несмотря на все количественные изменения, должна оставаться неизменной форма (эйдос) бурдюка, что только и позволит говорить о том, что это тот же самый бурдюк.

В целом из приведенных в пересказе Мефодия отрывков трактата Оригена *О воскресении* следует, что Ориген понимал «телесный эйдос» как некий имеющийся у души принцип, отличный от нее и отличный от тела. Можно предположить, что этот принцип представляет собой отпечаток физического тела на душе или тонком теле души (но при этом в отношении тела он выполняет активную – структурирующую и формообразующую – функции). Тем не менее, критика Мефодием аргументов Оригена, заимствованных у Александра, может быть признана обоснованной, поскольку Ориген пренебрег двумя посылками, ключевыми в рамках перипатетической парадигмы, произведшей учение о росте и растущем. Во-первых, внутриматериальный эйдос не мог отделяться от своего материального подлежащего. Во-вторых, необходимым условием, позволявшим говорить не просто о неотличимости, но о тождестве воскресшего тела, считалось сохранение непрерывности подлежащего, в случае воскресения отсутствующее.

ИЗДАНИЯ

- Meth. *De resurrect.* — Bonwetsch, N., Hrsg. (1917) Methodius. Die Griechischen Christlichen Schriftsteller (GCS) 27. Leipzig, 217–424.
 Epiph. — Holl, K., ed. (1922) Epiphanius, *Panarion*. GCS 31. Leipzig, 421–499.
 Photius — Henry, R., ed. (1967) Photius. *Bibliothèque*, t. 5. Paris, 83–107.
 Amacker, René; Junod, É., eds. (2002) Eusebius Pamphilus, *Apologia*, in: Pamphile et Eusèbe de Césarée. *Apologie pour Origène suivi de Rufin d'Aquilée sur la falsification des livres d'Origène*. Texte critique, traduction et notes par, t. I, SC 464. Paris.

³² Greg. Nyss. *Or. cat. magn.* 37, 42–60.

- Borret, M., ed. (1967–1969) Origène. *Contre Celse*, 4 vols. Sources chrétiennes 132, 136, 147, 150. Paris.
- Alex. *De anima* — Bruns, I., ed. (1887) *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, CAG: Suppl. 2, 1. Berlin.
- Crouzel, H.; Simonetti, M., eds. (1978–1980) Origène. *Traité des Principes*. T. 1-4. Sources chrétiennes 252–253, 268–269. Paris.

ЛИТЕРАТУРА

- Bostock, D. G. (1980) "Quality and Corporeity in Origen," *Origeniana secunda*. Second colloque international des études origéniennes, ed. H. Crouzel, A. Quacquarelli. Roma, 323–337.
- Chadwick, H. (1948) "Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body," *Harvard Theological Review* 41, 83–102.
- Crouzel, H. (1989) *Origen: The Life and Thought of the First Great Theologian*, trans. A. S. Worrall. London.
- Hennessey, L. R. (1992) "A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporeality," *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress*, ed. R. J. Daly. Leuven, 273–280.
- Petroff V. (2002a) «Theoriae of the Return in John Scottus' Eschatology», *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time*. Proceedings of the 10th Conference of the SPES, Maynooth and Dublin, August 16-20, 2000, eds. James McEvoy and Michael Dunne. Leuven, 527–579.
- Petroff V. (2005b) «Eriugena on the Spiritual Body», *American Catholic Philosophical Quarterly* 79 (4), 597–610.
- Афонасин, Е. В. (2015) «Дикеарх о душе», *Платоновские исследования* 2/1, 226–243.
- Балалыкин, Д. А. (2015a) «Микроструктура живой материи в натурфилософской системе Галена. Часть 1», *Философия науки* 65, 119–134.
- Балалыкин, Д. А. (2015б) «Микроструктура живой материи в натурфилософской системе Галена. Часть 2», *Философия науки* 66, 95–112.
- Балалыкин, Д. А. (2015в) «Первая книга трактата Галена *О доктринах Гиппократ и Платона*», *Вопросы философии* 8, 124–143.
- Петров, В. В. (2002б) «Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены», *IX Рождественские Образовательные Чтения*. Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции (25.01. 2001, Институт философии РАН), под ред. В. К. Шохина. Москва, 22-58.
- Петров, В. В. (2004a) «Иоанн Скотт о духовном теле», *Учение Церкви о человеке*. Материалы Богословской конференции Русской Православной Церкви, Москва, 5-8 ноября, 2001. Москва, 211-239.
- Петров, В. В. (2004б) «Тело воскресения в богословии Эриугены», *Puncta* 1-2 [4], 6–35.
- Петров, В. В. (2005a) «Ориген и Дидим Александрийский о тонком теле души», *Диалог со временем* 15, 37–50.

- Петров, В. В. (2005б) «Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции», *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*, общ. ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова. Москва, 577–632.
- Петров, В. В. (2005г) «Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта», *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*, общ. ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова. Москва, 633–756.
- Петров, В. В. (2007) «Учение о тонком теле души в эсхатологии Оригена и Дидима Александрийского», *Богословская конференция Русской Православной Церкви «Эсхатологическое учение Церкви»*. Москва, 14–17 ноября 2005 г. Материалы. Москва, 266–278.
- Петров, В. В. (2015а) «Аристотель и Александр Афродисийский о росте и растущем», *ΣΧΟΛΗ* 9, 394–402.
- Петров, В. В. (2015б) «Аристотелевская традиция о текучести и преемственности вечно изменчивых живых тел индивидов», *Диалог со временем* 52, 82–92.
- Петрова, М. С. (2007) *Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности*. Москва: Кругъ.
- Петрова, М. С. (2015) «Круг чтения Макробия: на примере психологических и натурфилософских представлений», *Мера вещей. Человек в истории европейской мысли (Коллективная монография)*. Под ред. Г. В. Вдовиной. Москва: Аквилон, 60–62 [55–96].

«ДВОЙКОЕ СКАЖУ»: АРГУМЕНТАЦИЯ ЭМПЕДОКЛА В ПОЛЬЗУ ПЛЮРАЛИЗМА (В 17 ДК)

М. Н. ВОЛЬФ

Институт философии и права СО РАН
Новосибирский государственный университет
rina.volf@gmail.com

MARINA WOLF

Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk, Russia
Novosibirsk State University

“ΔΙΠΛΑ’ ΕΡΕΩ”: EMPEDOCLES ARGUMENTS FOR PLURALITY (B 17 DK)

ABSTRACT. The question about justification of pluralism in post-Parmenidean doctrines is frequently discussed by scholars. Some of them argue that successors of Parmenides accepted their pluralism without any arguments. This paper demonstrates that B 17 DK of Empedocles can be interpreted as three sequential arguments for plurality: metaphysical, ontological and pro-Eleatic. Also we can read the passage as an intertextual argument, that is to say an argument which receives its persuasive force only in the context of another, original argument from the previous doctrine on which it is based. This is why the justification of plurality in Empedocles becomes clear only in the context of the Parmenidean B 8 DK.

KEYWORDS: Empedocles, Parmenides, pluralism, monism, Pre-Socratics, argument, argumentation, elements, explanation.

*Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект №13-03-00097а «Ранняя греческая философия в поисках объяснительного принципа: метод, концепции, аргументы»).

1.

Подавляющее большинство досократических интерпретаций согласуются в том, что допарменидовские учения носили сугубо монистический характер. Парменид замыкает ряд монистических учений, оказываясь сторонником представлений, что существует только одна единственная вещь – Одно Бытие. Сторонники такой количественной интерпретации представления фи-

зического существования испытывают затруднения при попытке согласовать множественность существующих вещей или их свойств с этим Одним Бытием, предлагая нередко довольно противоречивые трактовки этой категории, например, понимая ее как всю совокупность физических вещей. Возникающая противоречивость списывается на исходно противоречивый характер учения Парменида. Такого рода интерпретации восходят к материальному монизму Аристотеля и наследующей ему доксографии, начиная с Теофраста. Впрочем, уже сам Аристотель отказывал Пармениду в последовательности и приписывал ему количественный монизм существования только одной вещи в «Пути истины» и материальный дуализм исходных начал физического мира, света и тьмы, в «Пути мнения».

Вместе с тем, учения, возникшие после Парменида, носят явный плюралистический характер. Несмотря на то, что аргументы Парменида оказываются ключевыми для всей последующей досократической мысли, которая представляется серией ответов на них, у самого Парменида отсутствует аргумент против множественности. Соответствующий аргумент, как указывает Б. Инвуд, появляется только у Зенона. Именно по этой причине, полагает Б. Инвуд, последователи Парменида не нуждались во встречном аргументе в пользу множественности, если только не вступали при этом в спор с Зеноном, а вели свой диалог исключительно с Парменидом (Inwood 2001, 25–26). Несколько иначе на эту ситуацию смотрит П. Керд. Она также согласна, что никто из последователей Парменида не выдвигает аргументов для оправдания своего плюрализма, но лишь потому, что сам Парменид не традиционный монист, признающий единственное качественное (вещественное) начало и полагающий, что существует только одна единственная вещь, но он – философ, чье учение может быть истолковано таким образом, что оно допускает количественную множественность сущих. Каждая вещь, которая существует, может быть только одной вещью, вернее, она содержит только один существенный предикат, который указывает на то, чем именно эта вещь является. Чтобы быть подлинной сущностью, вещь должна обладать предикационным единством только с одним значением того, чем она является, и необязательно, что может существовать только одна такая вещь. В таком случае, само понятие монизма в отношении к учению Парменида должно быть пересмотрено, и П. Керд предлагает термин «предикационный монизм», который подчеркивает, что любое из многих сущее обладает только одним существенным предикатом существования (Curd 2004, 65 и сл.).

В любом случае неоднозначность существующих интерпретаций Парменидовского учения в отношении его принадлежности к физикам (строящих космологию) или метафизикам (развивающих учение о сущем) затрудняет

восприятие последующих учений, а именно, без однозначного ответа остается вопрос о том, в чем наследовали плюралисты Пармениду, или как опровергали его учение, и если опровергали, то почему не предложили соответствующих аргументов.

На мой взгляд, постановка вопросов таким образом не релевантна, поскольку соответствующие аргументы все же имели место, другое дело, что они, вероятно, не отвечают нашим ожиданиям. Мы привыкли ставить аргументацию в контекст соотношения истина / ложь и рассматривать аргументы как опровергающие и устраняющие ложные тезисы. Справедливости ради можно заметить, что такой вариант аргументации действительно начал широко использоваться после установления Аристотелем принципов эпистемического поиска и силлогистического доказательства в отношении эмпирических фактов, но досократические тексты требуют другого подхода.

Нередко Парменида считают предшественником математического доказательства, прототип которого был применен в его поэме. Доказательство в математическом смысле требует установления истинности для чего-либо посредством аксиом и правил вывода, а также предполагает возможность формализованной записи с использованием определенного символического языка. Но если перейти на уровень, более соответствующий досократическим возможностям, то разница между нематематическим и математическим доказательством сведется к тому, что в первом случае доказываемое утверждение имеет место с подавляющей вероятностью, а предположение, что это не так, невероятно. Математические доказательства претендуют на то, что доказываемое утверждение имеет место с необходимостью, а предположение, что это не так, невозможно. Математическое доказательство необходимо, и именно поэтому его нельзя оспорить. Кроме того, доказательство мы можем понимать и в том смысле, который предлагал Аристотель, – как установление связи между сущностью и некоторым исходным сопутствующим ей свойством таким образом, что указанное свойство перестает быть сопутствующим и становится присущим чтойности (Родин 2003, 103). Как результат доказательство уточняет чтойность сущности и повышает онтологический статус приписываемого ей свойства (что, например, некое свойство *B* действительно *есть*, т. е. существует как момент чтойности данной сущности) (Родин 2003, 114) Доказательство, представленное в В 8 DK Парменида, вполне соответствует обозначенному выше пониманию. Парменид приписывает определенные свойства некоторой сущности, понимаемой как «нечто сущее». Свойства, или «знаки сущего» – это существенные характеристики, указывающие исключительно на эту сущность (определяющие ее чтойность), но то, что они входят в сущность, и то, что она сама та-

кое, устанавливается только в ходе доказательства, которое нередко понимается как логический квест, поиск субъекта, которому присуще характерное свойство «быть». Парменид не только устанавливает, что свойство q может быть приписано некоторой сущности, но и уточняет через это свойство саму сущность.

Тем не менее, последователи Парменида, в частности Эмпедокл, несмотря на математическую форму его доказательства, восприняли его рассуждение как вероятное и сочли его если не опровержимым, то дискуссионным.

Мы будем исходить из того, что между аргументом и доказательством нет существенной разницы,¹ и будем понимать и то, и другое как последовательность доказательных шагов, которая призвана убедить в определенном тезисе без оценки вероятности или необходимости результата. Те доказательные шаги, с которыми мы имеем дело у Парменида и Эмпедокла, мы будем расценивать только на предмет эффективности убеждения, делая акцент на поиск убедительных доводов, которые также могут служить обоснованием или объяснением. Сама процедура убеждения (установления степени убедительности тезиса), разумеется, может быть представлена как доказательство, но ее конечная цель для нас выглядит принципиально иной. Деятельность досократиков привычно соотносят с естественнонаучными задачами и выявляют математические подходы или методы, чтобы продемонстрировать зачатки науки. Для нас же важно не сближение философии с математикой, или указание на использование математических методов в философии (например, процедура установления истинности посредством привлечения уже обладающих истинностью тезисов), а те аспекты, которые преследуют сугубо философскую цель – как в рамках некоторой критической дискуссии, решающей определенную философскую проблему, выстроить такую последовательность шагов с привлечением некоторых средств убеждения или обоснования (факты, здравый смысл, аргументы и проч.), которые бы сделали исходный тезис максимально убедительным, довод – приемлемым, объяснение – универсальным.

Исходя из вышесказанного, при обсуждении учения Парменида на первый план для нас выходит то, какими аргументирующими средствами для

¹ Вообще говоря, просматривается неявная дискуссия на тему, является ли аргумент доказательством или нет. Наиболее частая (и привычная) точка зрения, что аргумент и доказательство (особенно математическое) следует различать, и эта традиция восходит к «Никомаховой этике», где Аристотель указывает на вероятность или необходимость результатов этих двух типов рассуждений. В действительности, граница между ними пролегает не настолько жесткая и она во многом условна (Dufour 2013).

обоснования своей позиции он пользовался. Последователи Парменида – коль скоро они его последователи – обязаны были так или иначе отозваться на те принципы доказательства, которые использует Парменид. Именно с этих позиций мы и рассмотрим некоторые фрагменты Эмпедокла, что позволит нам показать в какой мере сильны расхождения или наоборот точки схождения между Парменидом и плюралистами. При таком подходе мы будем соотносить не онтологии, что, как и в каком количестве существует, а то, какие основания у философа считать приемлемыми или допустить то, что он принимает.

2.

После публикации Страсбургского папируса (MP) (L'Empedocle de Strasbourg 1999) текстуальная база фрагмента В 17 DK Эмпедокла увеличилась, пересечения текста папируса с прежде известными фрагментами позволили расположить их в определенном порядке и у нас появилось внятное представление о месте этого фрагмента и ряда других в поэме. На основании свидетельства Симпликия мы знаем, что В 17 – это пассаж из первой книги «Физиики», а пометка на полях папируса дает основания полагать, что известные нам до сих пор строки В 17 – это строки 232–266 этой же книги. Страсбургский папирус позволяет дополнить этот пассаж почти до 70 строк. Согласно Суде (А 2 DK) в поэме «О природе вещей» Эмпедокла было 2000 строк, согласно Диогену Лаэртскому – 5000 на оба сочинения «О природе» и «Очищения». Мы можем только догадываться о том, как была организована Эмпедоклом вводная часть поэмы,² однако, нет никаких сомнений в том, что В 17 DK можно рассматривать как тезисное изложение доктринального ядра Эмпедоклова учения, предваряющее содержательную часть поэмы (Grépanier 2004, 11). Иными словами, на второй сотне стихов поэмы Эмпедокл предлагает краткий анонс содержания своего учения, который, на наш взгляд, включает почти все 70 строк (учитывая и те, что известны от Симпликия, и те, которые содержатся в Страсбургском папирусе).

Анонс учения Эмпедокла В 17 DK организован таким образом, чтобы быть максимально легким для его устного восприятия. Повторяющийся зачин предваряет первые два главных аргумента, конец аргумента обознача-

² Если принять точку зрения на то, что у Эмпедокла было не две поэмы («О природе» и «Очищения»), а одна («Физика» в двух или, как иногда считают, трех книгах), то тогда приветствия ученикам и слушателям как обозначение целевой аудитории, а также некоторые водные рассуждения, традиционно начинавшие «Очищения», могли быть расположены в самом начале «Физиики». О дискуссии о количестве поэм Эмпедокла см. Inwood 2001, 13–19.

ется наставлением. Та же структура характерна для строк MP, 25/17.36–69 в нумерации Инвуда. Строки 61 и 68 также содержат наставления, которые, насколько позволяет судить сильно фрагментированный текст, отделяют одни аргументы от других. Эту структуру мы положим в основание своей реконструкции аргументов Эмпедокла в В 17.1–35, не касаясь в этой статье части, представленной в MP.

Программным заявлением этого пассажа оказывается принципиальная двоякость всей конструируемой Эмпедоклом системы, включающей в себя плюрализм начал, причем обоснование этих положений лежит в пределах обозначенной Парменидом схемы доказательства. Как мы заметили выше, в наиболее привычной интерпретации досократиков, базирующейся на материальном монизме Аристотеля, допарменидовская философия придерживается монистических принципов, а послепарменидовская принимает плюрализм, не приводя для этого специальных аргументов. В действительности можно предложить некоторые основания для того, чтобы считать ряд доктрин ранних ионийцев плюралистическими в своей основе или указать на свидетельства, дающие нам право на плюралистическую интерпретацию, скажем, Гераклита (Вольф 2014b). Это говорит о том, что аргументы в пользу плюрализма могли прозвучать и в допарменидовской философии. Но это не исключает того, что плюралисты–последователи Парменида не могли выдвинуть собственных аргументов, усилить или хотя бы повторить предшествующие. Тем не менее, П. Керд убеждена, что последователи Парменида принимают плюрализм не критично, не предлагая обоснований собственным основаниям просто потому, что в полной мере это обоснование было выдвинуто самим Парменидом (реконструированный ею тезис о множественности сущих, каждое из которых обладает собственным существованием как существенным предикатом, Curd 2004, 65–75). На первый взгляд, с этим положением хочется согласиться, но только в той части, что Парменид формулирует такие логические условия, принципы, без которых невозможны плюралистические картины мира. Если же смотреть на требование обоснования плюрализма с позиций объяснения, как и при каких условиях должен работать плюрализм, то именно такое обоснование, на наш взгляд, предлагает В 17 DK Эмпедокла. Иными словами, можно трактовать В 17 DK как пассаж, в котором дается обоснование плюралистического учения, причем этот пассаж (как, впрочем, и другие части поэмы) явно дискуссионен в отношении содержания Парменидовского учения. Вместе с тем, благодаря особенностям стиля Эмпедокла в В17, содержащем некоторое число повторов, парафраз, самоцитирований и отсылок к предшествующим концепциям, этот пассаж является набором своего рода гипер-ссылок, развернутым оглавлением, с которым не-

сложно соотнести как некоторые другие части поэмы, более содержательно раскрывающие необходимые элементы в его рассуждении, так и предшествующие философские доктрины, что дает основания рассматривать его в том числе и как интертекстуальный аргумент,³ поскольку, хотя содержательно Эмпедокл расходится со своими предшественниками, он выступает наследником их методов и приемов в аргументации.

Чтобы понять, на каких основаниях строится полемика Эмпедокла, нам придется сделать несколько предварительных замечаний о Пармениде. Поэму Парменида можно представить как некоторое исследование, в результате которого предполагается установить, что же именно существует. В качестве методологии такого исследования используется принцип доказательства: демонстрируется, что некоторые свойства, которые не следуют из обычного определения сущего – обыденных представлений о существующих вещах, – являются, тем не менее, существенными для искомого объекта, и в результате доказательства эти свойства оказываются неотъемлемыми, и на их основании уточняется содержание определения сущего. Этими свойствами являются т. н. «знаки сущего» (Вольф 2012). Исходный тезис Парменида, своего рода теорема, которую следует доказать, обозначен во фрагменте В 2 DK, который звучит как программное заявление Парменида. Его суть, ориентируясь на удачную формализацию М. Ведина (Wedin 2014, 10–11), позволяющую поместить этот пассаж в контекст закона исключенного третьего, и опираясь на точку зрения А. Мурелатоса о том, что в В 2 глагол «быть» используется не только бессубъектно, но все высказывание может быть прочитано и таким образом, что могло подразумевать и пропущенный предикат для этого «быть» (Mourelatos 2008, 269–276), может быть представлена следующим образом:

1. $(x) (x \text{ есть } p \cup x \text{ не есть } p)$;
2. $(x) (x \text{ есть объект поиска} \rightarrow x \text{ есть } p \cup x \text{ не есть } p)$;
3. $(x) (x \text{ есть объект поиска} \rightarrow x \text{ есть } p)$,

где p – подлинно сущее, или какой-либо из знаков сущего (нерожденное, негибнущее, целое, моногенное, бездорожное и т. д.).

Несмотря на использование модальностей в исходном тезисе Парменида, которые указывают на необходимость доказываемого тезиса и невоз-

³ Интертекстуальный аргумент не является самостоятельным аргументом, он наследует предшествующие ходы рассуждений. Свою риторическую и философскую силу он получает только тогда, когда прочитывается близко к тексту философа, сконструировавшего или критически обсуждавшего некий исходный аргумент, и в том же контексте (Schiappa–Hoffman 1994). См. также (Вольф 2015).

возможность его противоположного,⁴ Эмпедокл, формулируя собственное программное заявление (В 17 DK), вступает в явную полемику с Парменидом, и в его версии исходный тезис приобретает несколько иной вид, дизъюнкция у него переходит в конъюнкцию, допуская обоюдное, и такое, и иное вместе: $(x) (x \text{ есть } p \wedge x \text{ есть не } p)$.

Именно этот тезис, на наш взгляд, Эмпедокл последовательно обосновывает во фрагменте В 17 DK. Сам фрагмент может быть представлен как трехчастный структурный аргумент «двойного» существования $(x) (x \text{ есть } p \wedge x \text{ есть не } p)$, иными словами его «двойное скажу» подразумевает, что некое сущее может быть представлено как и такое и не такое вместе. Эмпедокл принципиально меняет область приложения Парменидова доказательства. Если для Парменида важно было продемонстрировать, каким образом его выводы приложимы к мышлению какого-либо одного единственного сущего и его характеристик, но при этом будут корректны для любого сущего (в «Пути истины»), и неприемлемость этих принципов к эмпирической стороне мира (в «Пути мнения»), то Эмпедокл занимается реабилитацией «Пути мнения», используя для этого аргументационные ходы самого Парменида.

Структура В 17 DK⁵ включает в себя первый и второй двойкой аргументы, содержащие обоснование множественности сущих и про-элеатовское доказательство их вечности. Первая двойкая речь, или первый двойкий аргумент, посвящен различению одного и многого, может быть назван *метафизическим аргументом*,⁶ и призван доказать, что имеются некие сущие, которым присущи противоположные качества. Исходный тезис аргумента формулируется следующим образом: «в какое-то время одно выросло быть единственным (единичным) из многого и в другое время снова распалось

⁴ 1а. $(x)([x \text{ есть } \wedge x \text{ не может не быть}] \vee [x \text{ не есть } \wedge x \text{ не может быть}])$.

1а*. $(x)([x \text{ есть } \wedge x \text{ необходимо есть}] \vee [x \text{ не есть } \wedge x \text{ необходимо не есть}])$,

1а! $(\exists x)([x \text{ есть } \wedge \text{ не } x \text{ необходимо есть}] \vee [x \text{ не есть } \wedge \text{ не } x \text{ необходимо не есть}])$

(Wedin 2014, 15).

⁵ Рассмотрение фрагмента мы будем осуществлять и давать нумерацию строк по второму изданию Б. Инвуда (Inwood 2001), которым учитывается публикация неизвестных ранее строк поэмы, продолжающих этот фрагмент, в том числе с реконструированным греческим текстом, в издании (L'Empedocle de Strasbourg 1999).

⁶ По сути, Эмпедокл включается в обсуждение проблематики метафизического монизма, о котором см. Вольф 2014b, 123–125. Метафизический монизм (как и метафизический плюрализм) описывает не качественную сторону начала, а количественную (Одно, или Единое), подчеркивая соотношение единого и много, а именно – принципиальную единственность начала и множественность порождаемого сущего (если речь о монизме) или множественность самих начал (независимо от качеств, которые они выражают) в плюралистической трактовке.

быть многим из одного» (τοτέ μὲν γὰρ ἐν ἡύξήθη μόνον εἶναι ἐκ πλεόνων, τοτέ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἐνός εἶναι).⁷ Этот тезис сразу настраивает нас на восприятие всего пассажа как интертекстуального аргумента, поскольку может быть соотнесен с элейским вопросом («что может выступать в качестве субъекта (и/или предиката) "быть"?») и с парменидовским исходным тезисом В 2.3, 5 в контексте поиска пропущенных субъекта и предиката высказывания: «как \underline{S} есть \underline{P} да и как невозможно \underline{S} не быть \underline{P} , как \underline{S} не есть \underline{P} да и как \underline{S} не быть \underline{P} должно» (ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, ... δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι). Эмпедокл, образно говоря, заполняет пропуски, и сообщает следующее о том, чему следует быть: «выросло единичным быть из многого» и «распалось многим быть из одного». В свете того, на чем, согласно предикационной интерпретации (существование есть существенный предикат любого сущего) настаивает Парменид, это – крайне провокативный тезис, поскольку он не только базируется на признании некоторых противоположных форм (ἐναντία μορφαί), от чего Парменид тщательно отворачивал, но еще и допускает, что каждая из обозначенных категорий сущего (коль скоро они обозначены через глагол «быть», одно из значений которого в подобных конструкциях – это значение тождества) содержит противоположное себе в качестве своего существенного предиката. Этот момент является общим для первого и второго двойного аргумента.

Другой важный элемент интертекстуальности, касающийся уже только первого аргумента – это переключка с первым доказательством первого знака сущего у Парменида в В 8.6–21 DK. Это доказательство нерожденности сущего, на которую указывает знак ἀγένητον. Суть доказательства – в невозможности для сущего умереть, и в качестве вывода по первому доказательству Парменид заключает, что «рождение угасло и гибель пропала без вести». То, как строит свой первый аргумент Эмпедокл, показывает, что он держит в уме это доказательство Парменида, явно с ним полемизируя, что мы увидим ниже.

Первый аргумент Эмпедокла строится на основании признания рождения и гибели неких сущих, и в ходе аргумента Эмпедокл, как и Парменид, не закончив первого шага доказательства, не раскрывает, что именно за сущие

⁷ Б. Инвуд дает перевод множественным числом «[они] выросли» – «For at one time [they] grew to be one alone from many, and at another, again, [they] grew apart to be many from one» (Inwood 2001, 223), хотя в тексте глагол представлен в форме пассивного аориста, зл. ед.ч. Вероятно, Инвуд пытался тем самым предвосхитить содержание первого аргумента. Ниже мы покажем, почему такой ход может некорректно восприниматься в структуре Эмпедоклова аргумента.

имеются им ввиду, категоризируя их как многое и единое, которые предстают здесь как формы генерализаций этих сущих.

I. 1-й двоякий аргумент (В 17. 1–14, МР 233–246): «одно выросло единичным быть из многого» и «распалось многим быть из одного».

1. *Допущение, или основание*: «двойко рождение, двойка гибель»;

2. *Обоснование*:

1) рождение двойко, поскольку под рождением подразумевается соединение, которое все порождает и уничтожает ($p \wedge \text{не } p$),

2) гибель двойка, поскольку все, отдаляясь, возвращается вместе и разлетается прочь ($p \wedge \text{не } p$) (В 17.4–5);

3. *Подкрепление* (соединяет этот шаг аргумента с основным тезисом о существовании одного и многого, здесь в качестве подкрепления выступает объяснение):

механизм рождения и гибели обеспечивается двумя трансформирующими принципами⁸ – Любовью и Ненавистью, такими, что они, в свою очередь обеспечивают непрерывное чередование указанных выше процессов;

⁸ Досократические доктрины могут быть представлены как ориентированные не столько на поиск первоначала, сколько на поиск трансформирующего принципа субстанции, инициирующего ее изменения. При таком прочтении первоначало рассматривается прежде всего с точки зрения его функции – служить началом и источником других стихий и вещей, управлять процессами возникновения и уничтожения сущих вещей, и быть чем-то, что способно сохранять свои качества. Что же касается качественной стороны изменения субстанции, речь идет о возможном сохранении тех ее свойств и качеств, которые дали основания философу принять ее за исходную стихию. Как правило интерпретации раннеионийских монистических систем предполагают присущую стихии гибкость и вариативность (способность принимать разные «агрегатные» состояния) в сочетании с жизненной силой (собственной активностью или способностью сохранять и поддерживать жизнь). Трансформирующий принцип первоначала в субстанциальной модели в зависимости от доктрины может пониматься как внешний или как внутренний в отношении имеющихся субстанций, но важно, что сам процесс изменений является упорядоченным, а значит управляемым. Большинство монистических учений избегало субстанций, инертных по своей природе, или по своим видимым качествам, т. е. таких, например, как земля или (в меньшей степени) вода. В плюралистических доктринах проблема объяснения принципа трансформаций, вернее, того процесса, в силу которого стихия, принятая в данной доктрине в качестве единственной исходной или базовой, способна каким-то образом переходить или трансформироваться во все другие и производить все сущие вещи, снимается, поскольку инертные качества одной субстанции компенсируются качествами других в единой, объединяющей их системе. Требование уни-

4. Следствия:

1) поскольку после разделения одного всякий раз образуется множество, постольку *они* рождаются и гибнут («век у них непостоянный»),

2) поскольку благодаря трансформирующим принципам непрерывное чередование этих процессов не прекращается, постольку *они* существуют вечно, неподвижные в круге (ταύτηι δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον).

5. *Наставление*: «внимай же моим словам, ибо учение увеличивает силу рассудка» (μάθη γάρ τοι φρένας αὔξει).

6. *Вывод*: некие сущие одновременно представляют собой одно и многое, а также, рождаясь и умирая, в то же самое время они вечно есть, (x) (x есть p \wedge x есть не p).

Итак, трактовки первого аргумента могут быть разными. Во-первых, мы можем говорить об изменении поля приложения парменидовских аргументов, и можно также допустить, что Эмпедокл скорее расширяет это поле. Подчеркивая, что помимо единства имеется множество, Эмпедокл заменяет характерное для монистических парменидовских интерпретаций «одно» в его количественном аспекте («существует нечто одно по числу») на «единое» как соединение многих в одно. Такое прочтение Парменида Эмпедоклом, в свою очередь, может служить косвенным указанием на исходную множественность сущих у самого Парменида, и помимо этого показывает, во втором следствии, в каком смысле могут быть непротиворечиво использованы в такой системе парменидовские знаки сущего «нерожденное» и «неподвижное (как неизменное)».

Еще один момент, может быть не настолько очевидный, но тоже позволяющий остаться рассуждению Эмпедокла в пределах интертекстуального аргумента – указание всего рассуждения на еще один знак сущего, обсуждаемого Парменидом (вернее, совокупность знаков), – «теперь все вместе (ἔπει νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν) одно (ἓν), связанное (συνεχές)». Мы не будем вдаваться в подробности споров на счет того, сколько здесь знаков сущего имеет в виду

версализации объяснения предполагает объяснение механизма трансформаций не только самой субстанции и ее перехода из одной стихии в другую, но и распространение этого же объяснения с самой субстанции на любые явления или события и их изменения. Как кажется, именно этот момент обеспечил популярность плюралистических доктрин в противовес монистическим: отказ от единственности субстанции снимает как трудный вопрос о ее собственных изменениях и трансформациях с сохранением исходных качеств и функций, так и ограничения на объяснения изменений в явлениях, которые в плюралистических доктринах уже не должны подчиняться условиям единообразия исходных качественных субстанциальных свойств (Вольф 2014b, 115).

Парменид, отметим только одну трактовку. Нас здесь в первую очередь интересует знак ἓν, «одно».

Чаще всего ἓν читался интерпретаторами как «одно по числу» в соответствии с количественным монизмом, но мы обратим внимание на ту интерпретацию, которая указывает не столько на единственность, сколько на единство сущего: «сущее все вместе одно», «только то, что одно (т. е. едино), существует», «единое, поскольку связанное» (Curd 2004, 73; Вольф 2012, 319–322). Иными словами, с Парменидовским знаком сущего «ἓν συνεχές» мы должны соотносить не столько одно в его связи с многим и наоборот. То, о чем хочет сказать Эмпедокл во втором следствии – о вечном существовании той системы, в которой все элементы связаны таким образом, что их чередование обеспечивает постоянство существования, что в таком случае не противоречит и общей установке Парменида.

Вторая двоякая речь, или второй двоякий аргумент можно обозначить как *онтологический аргумент* на том основании, что он, наконец, проясняет, что же именно существует, а по своему характеру он служит подкреплением для (I), фактически разъясняя, что является одним и многим, и какую роль играют трансформирующие силы.

II. 2-й двоякий аргумент (В 17, 15–25, МР 247–257): «одно выросло единичным быть из многого» и «распалось многим быть из одного».

1. *Что существует.* Объяснение касательно многих начал: быть многим из одного, значит существовать в качестве огня, воды, земли и воздуха (πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἡέρος ἄπλετον ὕψος);

2. *Благодаря чему.* Объяснения касательно трансформирующих принципов и их отношения к сущему:

1) Ненависть – внешний трансформирующий принцип, существующая «помимо них», δίχα τῶν, уравновешенная;

2) Любовь – внутренний трансформирующий принцип, существующая «в них», ἐν τοῖσιν, равная в длину и ширину;

3. *Разъяснения касательно любви.* Любовь познается посредством нуса (ума) (τὴν σὺ νόωι δέρκευ) и органам чувств недоступна.

4. *Наставление:* «Ты же слушай необманчивый рой слов».

Как было сказано, второй двоякий аргумент разъясняет и дополняет те пункты, на которых держится аргумент (I). В первую очередь, называются сущие, под ними Эмпедокл понимает традиционные массы-силы, фигурирующие в ранних философских и дофилософских космологиях. Что касается трансформирующих принципов, то оба они описаны таким образом, что с каждым из них соотносится парменидовский знак сущего «однородность (моногенность)» на том же основании, на каком он приложим к пармени-

довскому существу, – в силу равенства самому себе (ср. Парменид В 8. 44 и В 8.49 – «равносильное от центра» и «равное самому себе со всех сторон»). А именно, Ненависть – в силу уравновешенности (ἀτάλαντον ἀπάντη), Любовь – в силу равенства в длину и ширину (ἴση μήκος τε πλάτος τε). Знак *μονογενές* у Парменида допускает двойное понимание. Первая трактовка – «единородное» – подразумевает уникальность сущего, т. е. «единственность в своем роде». Это наиболее частый перевод. Другая трактовка – «однородное» – используется реже, общий для этой трактовки аргумент состоит в том, что «*μονογενές* должен быть понят скорее как восходящий к *γένος* («вид» или «род»), чем к *γίγνεσθαι* (приходить в существование)» (Curd 2004, 70–73). Именно «однородность», а не «единственность в своем роде» обеспечивает значение подобия, одинаковости во всех частях, это один из моментов, на котором строится доказательство у Парменида. Характерно, что здесь Эмпедокл приписывает этот знак не существу, а трансформирующим принципам как тому, что должно сохранять свой двигательный принцип и не трансформироваться само. В таком случае можно говорить и о двойкости трансформирующих принципов, которые тождественны по свойству и функции, но, будучи противоположными, воздействуя на сущие, приводят к разным результатам.

Эмпедокл в этом аргументе объясняет только свойства Любви, не давая разъяснений насчет Ненависти. Можно допустить возможность восстановления аргументации через противопоставление (наличие противоположного). Поскольку Любовь и Ненависть выступают как противоположные формы, не исключено, что Ненависти приписываются противоположные характеристики: она не почитается людьми, познается если не умом, то чувствами и проч. Другая возможность, и она кажется мне более приемлемой, и опирается при этом на первую, – Ненависть действительно обладает противоположными свойствами, но тому, как она функционирует, посвящена большая часть содержания поэмы, где объясняется и описывается характер и результат взаимодействия стихий, отдельное существование которых обеспечивает именно Ненависть. Не исключено, что согласно принципу поиска единственного объяснения оформляется и «теория пор» Эмпедокла, основанная на сугубо эмпирическом, вернее, сенсуалистском характере познания вещей через призму и как результат взаимодействия элементов (Вольф 2014а).

Структурно, первый и второй двойки аргументы соответствуют первому и второму доказательству у Парменида – доказательству нерожденности (В 8.6–21) и связанности (В 8.22–25) соответственно.

Отдельный интерес вызывает наставление, которым заканчивается вторая двоякая речь. По своей форме это – парафраз парменидовской строчки В 8.52, которой обозначен переход к изложению «мнений смертных», или «Пути мнения»: «учи мнения смертных, слушая обманчивое украшение (космос) моих стихов» (μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων). Эмпедокл: «ты же слушай необманчивый рой слов» (σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν). Принципиальная разница этих двух наставлений в том, что следующие за ними слова один объявляет ложными, другой – нет. Наряду с этим у Эмпедокла отмечается и существенная инверсия содержательного аргумента: Парменид дескриптивно задает космологию как мир противоположных форм, принятых смертными, тогда как Эмпедокл именно для обоснования космологической базы использует принципы парменидовского доказательства. На этом построен третий аргумент.

Третий шаг эмпедокловой аргументации стоит обозначить как *проэлеатовский аргумент*, поскольку здесь Эмпедокл обосновывает существование элементов и доказывает их вечность, или неразрушимость, фактически основываясь на тех ходах, которые использует Парменид на третьем и четвертом шаге своего доказательства в В 8 (8.26–31 – доказательство неизменности и 8. 32–49 – доказательство законченности), или привлекая их в качестве обоснования шагов доказательства. Ниже, в структуре доказательства, знаком (*) мы обозначим аргументацию, которой нет у Эмпедокла, но которая легко реконструируется из хода его рассуждения и отсылает к парменидовскому тексту.

III. «Необманчивый рой слов». Про-элеатовский аргумент (В 17.26–34, МР 258–266).

1. Эндоксическое обоснование (апелляция к традиции):

1) *Тезис*: сущие (элементы) равны между собой и ровесники по рождению, т. е. ни один из них по отдельности не есть *архэ*, не является началом;

2) *Обоснование*:

а) они различны по должности и по характеру (это известно, т. к. свойства каждого из них обсуждались предшествующей философией, напр. ранними ионийцами);

б) господствуют по очереди по истечении определенного срока (это известно, т. к. обсуждалось, например, у Анаксимандра).

3) *Вывод*: элементы становятся со временем то тем, то иным, пробегая через друг друга (исключаются трансформации какого-либо одного первоначала).

2. Элейское доказательство:

- 1) *Тезис*: к ним ничего не прибавляется, от них – не отнимается⁹;
- 2) *Доказательство от невозможности разрушения элементов* (сущих):
 - а) если бы непрерывно разрушались, то их уже не было бы (разрушились бы) (по принципу достаточного основания);
 - б¹) если бы разрушились полностью, что бы тогда давало прирост всего,
 - б²) если бы все-таки что-то давало прирост всего, то откуда бы оно взялось,
 - б*) взяться ему неоткуда, постольку у Парменида доказано, что сущее безначально и непрекратимо (ср. В8. 27);
 - в) куда (во что) бы они полностью разрушились, когда от них ничто не пусто,
 - в*) а то, что от них ничего не пусто (ἐπεὶ τῶνδ' οὐδὲν ἔρημον), доказано у Парменида: 8.24 – все наполнено сущим (πάνθ' ἐμπλεόν ἐστιν ἐόντος), 8.36–37 – нет и не будет ничего, кроме сущего (οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος).
- 3) *Вывод*: элементы суть непрерывно и вечно тождественные сущие (ἦνεκὲς αἰὲν ὁμοῖα) (* как сказано у Парменида, В 8.29 – оставаясь тем же самым в том же (ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται)).

В качестве общего вывода Эмпедокл соединяет оба шага доказательства – существуют (2) непрерывно и вечно тождественные сущие, (1) которые становятся со временем то тем, то иным, пробегая через друг друга, – чем снова демонстрирует исходную формулу ($p \cap \text{не } p$).

Несмотря на то, что в третьем аргументе Эмпедокла мы имеем дело с доказательствами в парменидовском стиле, тем не менее это не доказательства множественности как таковой, он всего лишь приспособливает парменидовские аргументы к плюралистской позиции. Кроме того, хотя 3-й аргумент и закладывает базу для обоснования космологических процессов, а наставление, которым заканчивается 2-й аргумент, через парафраз Парменида, явно намекает на то, что далее последует в том или ином виде космологическое учение, самой космологии здесь мы не находим. Если пред-

⁹ Согласно раннеионийским доктринам, в частности, у Анаксимена, трансформации воздуха как первоначала за счет процессов сгущения и разрежения приводят к образованию других мировых масс, или элементов. Проблема заключается в том, что в этом случае невозможно ответить на вопрос, сохраняется ли при его трансформации в воду или огонь какое-либо количество воздуха, или он, как первоначало, исчерпывает себя полностью. Независимо от исхода (исчерпывает / не исчерпывает полностью), также непонятен механизм закрепления за воздухом функций первоначала, когда он утрачивает свою целостность, и становится частично одним, частично другим.

положить, что Эмпедокл стремился к единообразию в своем рассуждении, то в конце 3-го аргумента также должно присутствовать наставление, которого здесь тоже нет.

Можно предположить, что аргумент на этом не закончился. Действительно, собственно космология – что же именно возникает, благодаря чему и посредством каких механизмов, и каким образом из сущих элементов, когда они соединяются, пробегая друг через друга – изложена в оставшейся части, в MP 25/17. 36–69 в нумерации Инвуда. Мы не будем специально разбирать структуру рассуждения в этой части, она заслуживает отдельного рассмотрения, но уже вне связи с аргументами в пользу множественности сущих. Эмпедокл тезисно перечисляет здесь свои основные интересы в космологии: мир животных, рыб, птиц, растений и людей, метеорология. Любопытно, что в конце всего пассажа обнаруживается наставление (оно, как мы отметили выше, не единственное в указанном пассаже), которое можно считать итоговым по всем шагам аргумента: «Из этого (этих историй) вынеси для своего рассудка не лживое доказательство (ἐκ τῶν ἀψευδῶν κόμισαι φρενὶ δείγματα μ[ύθων]»». Тем самым Эмпедокл посчитал свое доказательство «Пути мнения» истинным, по крайней мере – состоявшимся.

Итак, мы разобрали В 17 DK Эмпедокла как интертекстуальный аргумент, в котором можно проследить не только связи с элеатовской проблематикой, но и прямое продолжение рассуждения Парменида и дискуссию с ним. Очевидно, что такой подход к поэме Эмпедокла может оказаться весьма плодотворным для обоснования предикационного монизма Парменида, и соответствующие акценты мы по ходу изложения ставили. Тем не менее, нас интересовал другой вопрос: вне зависимости от интерпретаций учения Парменида, общий вопрос об отсутствии обоснования множественности у плюралистов оставался открытым. Мы подошли к вопросу с позиций принципиального неразличения доказательства и аргумента, допустив, что не только аподейктическое, но и психологическое доказательство может дать в этой связи некоторый результат. На наш взгляд, именно первый и второй двоякие аргументы (построенные на принципах убедительной речи, а не геометрического доказательства) могут быть интерпретированы у Эмпедокла в качестве обоснования множественности сущего, которого, как мы замечали выше, интерпретаторы не находят у плюралистов. Это не доказательство в том виде, как его используют элеаты, но именно аргументация в пользу множественности.

Прежде всего, Эмпедокл существенно меняет весь ход рассуждения Парменида вида (x) (x есть $p \cup x$ не есть p), приводя его к форме (x) (x есть $p \cap x$ не есть p), а также меняет область приложения доказательства, реабилити-

руя «Путь мнения» посредством демонстрации приложения к нему основных позиций рассуждения Парменида.

Как кажется, Эмпедокл не видит для себя другого условия возможности многого, кроме рассуждения «от противоположных форм», т. е. в противопоставлении чему-то одному или единому, а также в терминах гибели и рождения. Кроме того, он, судя по всему, придерживается тезиса, что сам субстрат не может причинить собственные изменения, а потому для обеспечения гибели или рождения субстрата необходимы некоторые внешние силы. Тем самым введение внешних сил также будет служить обоснованием множественности. Таким образом, Эмпедокл вынужден допустить рождение и гибель в противовес Пармениду, но старается смягчить это положение, вводя наряду с ним вечное чередование того и другого (или процессов, сопровождающих это чередование), как и чередование самих многих по отношению друг к другу – именно эти процессы будут у него служить аналогом вечного и неподвижного существования. Эмпедокл делает еще одну оговорку по этому поводу. Рождение и гибель – это слова, которые – и здесь следует согласиться с Парменидом – действительно некорректно используются людьми. Можно говорить только о рождении и гибели *элементов из многого в единое и наоборот*, но не о рождении и гибели вещей мира, для чего корректными терминами будет смешение и разделение элементов (31 В 8 DK). Таким образом, допустив и обосновав множественность в первых двух двояких речах, в третьем аргументе Эмпедокл представляет по сути еще один убедительный довод, поддержку, своего рода усиление аргумента – он показывает, что к многому непротиворечиво приложимы некоторые знаки сущего, а вместе с тем и сам ход парменидовского доказательства может служить дополнительным обоснованием его собственных рассуждений о свойствах многого.

ЛИТЕРАТУРА

- Вольф, М. Н. (2014а) «Подобное к подобному» и «клепсидра»: рецепция Платоном досократических объяснительных принципов, *Платоновские исследования* 1, 31–54.
- Вольф, М. Н. (2015) Полярность как метод у досократиков: интертекстуальный аргумент, *Вестник НГУ. Серия «Философия»* 13.3.
- Вольф, М. Н. (2014b) Процесс трансформации в досократических субстанциальных моделях объяснения, *Вестник НГУ. Серия Философия* 12.3, 113–131.
- Вольф, М. Н. (2012) *Философский поиск: Гераклит и Парменид*. Санкт-Петербург.
- Родин, А. В. (2003) *Математика Евклида в свете философии Платона и Аристотеля*. Москва.

- Curd, P. (2004) *The legacy of Parmenides. Eleatic monism and later presocratic thought*. Las Vegas.
- Dufour, M. (2013) "Arguing Around Mathematical Proofs," *The Argument of Mathematics*. Eds. by A. Aberdein, I. J. Dove. Springer.
- Inwood, B. (2001) *The Poem of Empedocles. A Text and Translation with an Introduction*. Revised Edition. Toronto.
- L'Empédocle de Strasbourg* (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666): Introduction, édition, et commentaire by Alain Martin, Oliver Primavesi (1999). Berlin and New York.
- Mourelatos, A. P. D. (2008) *The route of Parmenides: revised and expanded edition; with a new introduction, three supplemental essays, and an essay by Gregory Vlastos (originally published 1970)*. Las Vegas ("Appendix II: Interpretations of the Subjectless ἐστὶ").
- Schiappa, E., Hoffman, S. (1994) "Intertextual Argument in Gorgias's «On What Is Not»: A Formalization of Sextus, «Adv Math»7.77–80," *Philosophy & Rhetoric* 27.2, 156–161.
- Trépanier, S. (2004) *Empedocles. An Interpretation*. Routledge.
- Wedin, M. V. (2014) *Parmenides' Grand Deduction. A Logical Reconstruction of the Way of Truth*. Oxford.

ΜΥΘΟΣ *VERSUS* ΛΟΓΟΣ И «УМИРАЮЩИЕ ФИЛОСОФЫ» В «ФЕДОНЕ» (57–64В)

И. А. ПРОТОПОПОВА

Российский государственный гуманитарный университет

plotinus70@gmail.com

IRINA PROTOPOVA

Russian State University for the Humanities, Moscow

ΜΥΘΟΣ *VERSUS* ΛΟΓΟΣ AND “DYING PHILOSOPHERS” IN THE *PHAEDO* (57–64В)

Abstract. The article offers an interpretation of Plato's *Phaedo* based on a new reading of the main themes of the dialogue. The author believes that the so-called theory of Forms and the proofs of immortality of the soul are used here by Plato mainly with a view to examine the questions of “simple unity” and interaction of opposites; in this, the *Phaedo* appears a kind of introduction to the *Parmenides*, *Republic*, *Sophist*, and *Timaeus*. However, the purported examination is presented in the form of a “dialectical dialogue” (according to classification of Aristotle's *Topics*), whose main task is pedagogical, i.e. the point here is not to present conclusive evidence in favor of the immortality of the soul, but to demonstrate the ways by which we can reason about it. Thus, in the context of the above *substantial* subject matter, two *methods* of philosophizing, “dogmatic” and “dialectical” ones, are being opposed, the so-called “genuine philosophers” (a collective image with explicit reference to the Pythagoreans) representing in the dialogue the dogmatic mode of philosophy. The main methodological basis of the article is the “dramatic approach”, which demands not to limit oneself to mere isolation of philosophical positions in the dialogue but to pay close attention to their contexts, the idiosyncrasies of Socrates' interlocutors and their replicas, to various “non-philosophical” details, etc. Two samples of implementing this approach along the lines of the substantial interpretation of the dialogue suggested above are given in the article, focusing on the relationship between *μῦθος* and *λόγος*, and on implicit characteristics of Simmias and Cebes in the *Phaedo*'s “prologue” (57–64b).

Keywords: dialogue *Phaedo*, *μῦθος*, *λόγος*, the soul, argumentation, opposites, dialectical dialogue, dramatic approach.

* Работа выполнена в рамках Федерального государственного задания № 2890 «Когнитивный подход к интерпретации диалогов Платона».

Проблемы «Федона» и Сократ–пифагореец

Диалог «Федон» вполне можно назвать квинтэссенцией «школьного платонизма»: здесь есть и доказательства бессмертия души, и теория идей, и анамнесис, и проповедь умирания как философского образа жизни. Однако «заглавные» проблемы у разных толкователей варьируют. В «Анонимных пролегоменах к платоновской философии» (VI в.) мы видим отголоски споров относительно того, сколько «предметов» (σκοποῦς) рассматривается в каждом платоновском диалоге. Автор не согласен с тем, что в «Федоне» три предмета – «бессмертие души, смерть как благо и философский образ жизни» (περὶ ἀθανασίας ψυχῆς καὶ περὶ εὐθανασίας καὶ περὶ φιλοσόφου βίου), и обосновывает свое несогласие, во–первых, тем, что Платон воспевал божество за его единство и, во–вторых, тем, что он сравнивал речь с живым существом;¹ а поскольку у живого существа одна цель – благо, то и у диалога должна быть одна цель, а значит, один предмет (εἰ οὖν ὁ διάλογος ζῶν ἀναλογεῖ, τὸ δὲ ζῶν ἐν τέλος ἔχει τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ διάλογος ἄρα ἐν ὀφείλει ἔχειν τέλος, τοῦτ' ἔστιν ἓνα σκοπόν; Anonym. De Phil. Plat. 21 18–28).

Каков же этот предмет? С. Герц в работе, посвященной античным комментариям на «Федон» (прежде всего неоплатоников Олимпиодора и Дамаския), показывает, что для неоплатонической комментаторской линии, заданной Ямвлихом, этот предмет в «Федоне» – *катартика*, «очищение жизни». По мнению Герца, такое определение главного предмета может показаться удивительным, ведь очевидно, что большую часть диалога занимают доказательства бессмертия души. Однако этот подход, вероятно, обусловлен каноном Ямвлиха в отношении «духовного продвижения» изучающих философию: сначала понимание себя как души, использующей тело в качестве инструмента («Алкивиад»), затем погружение в природу справедливости и гражданских добродетелей («Горгий») и, наконец, очищение от политической жизни с ее иррациональными импульсами и преходящими обстоятельствами («Федон»). Таким образом, предмет диалогов ищется исходя прежде всего из практической педагогической цели – как стать настоящим философом, а доказательства бессмертия души являются лишь частью пути.²

¹ Phdr. 264c.

² См. Gertz 2011, 18. Обратим внимание на вышедший недавно сборник об античных прочтениях «Федона», в котором рассматривается не только неоплатоническая традиция, но и критика Платона со стороны перипатетиков, стоиков, скептиков (Delcomminette 2015).

Однако сам Герц концентрируется прежде всего на разборе комментариев к доказательствам о бессмертии души – вполне в русле более поздней европейской традиции сугубо теоретического понимания философии; в полном соответствии с этой традицией Ф. Корнфорд называет представленные в «Федоне» тему бессмертия души и теорию идей «двумя столпами» платоновской философии.³ Шлейермахер считает главной темой «Федона» именно бессмертие души,⁴ как и многие другие исследователи, скрупулезно разбиравшие т. н. аргументы и пришедшие в XX столетии практически к консенсусу об их несостоятельности.⁵ Правда, некоторые комментаторы «Федона» уже в XIX в. видели в качестве его главной темы переплетение нескольких линий, как бы возвращаясь от метафизической концепции «одного предмета» у поздних неоплатоников к более раннему пониманию «многозадачности» диалога. Например, один из издателей «Федона» Р. Арчер-Хинд считает, что главные темы диалога – бессмертие души; бесстрашие философа перед лицом смерти; теория идей.⁶

Разделяя представление о том, что в «Федоне» переплетено несколько важных линий, я рассматриваю их несколько иначе. В данной статье я попытаюсь сначала представить общие контуры моего подхода к интерпретации «Федона», а затем привести два примера анализа диалога на основании этого подхода.

На мой взгляд, главная проблема в этом диалоге, как и в «Пармениде», «Софисте» – каким образом можно мыслить «простое единство»: в данном случае это душа и эйдосы «сами по себе»; с этим неразрывно связана проблема взаимодействия противоположностей (душа / тело; «мютос» / «логос»). Полагаю, что относительно души в «Федоне» намечается подступ к ее трехчастному делению в «Государстве» и показана невозможность мыслить душу как простое неразложимое непротиворечивое единство, что и демонстрируется намеренно «несостоятельными» аргументами. Позднее, в «Софисте», уже разработана проблематика взаимодействия нескольких противоположностей как единого целого – это диалектика пяти великих родов, одновременное сосуществование которых позволяет назвать их «умопостигаемым атомом», в структуре которого отчетливо распознается аналогия космической души «Тимея».⁷ А здесь, в «Федоне», Платон подспудно объединяет «мютос» и «логос», «душу» и «тело», – но это становится понятным

³ Cornford 1941, XXVII.

⁴ Schleiermacher 1836, 293.

⁵ См. Ahrens Dorf 1995, 3–4; Bostock 1986, Hackforth 1955, Gallop 1975.

⁶ Archer–Hind 1883, 1–6.

⁷ Протопопова 2014.

только в том случае, если мы не принимаем слова Сократа о жестком разделении души и тела за чистую монету, а разбираем, как устроен диалог, каковы контексты того или иного рассуждения, что представляют собой собеседники Сократа и т. д. Одним словом, я полагаю, что только с помощью «драматического» подхода можно выявить не замечаемые на первый взгляд интенции автора диалога, связанные, в частности, с «ошибками» доказательств бессмертия души.

Т. Эберт в исследовании, посвященном образу «Сократа-пифагорейца» и аргументу от «анамнесиса» в «Федоне», ставит вопрос, которым задаются практически все исследователи, признающие слабость аргументации в диалоге: «то ли эти ошибки *вкрались* в рассуждение помимо воли Платона, то ли он сам их *инсценировал*?»⁸ На мой взгляд, трудно предположить такую слепоту у автора, который в большинстве своих произведений скрупулезно разбирает противоречия аргументации. Будучи убеждена в мастерстве Платона как логика и диалектика, прекрасно владеющего также инструментарием софистов, я поддерживаю точку зрения Эберта: Платон демонстрирует здесь (добавлю, и во многих других диалогах) то, что Аристотель описывает в «Топике» как «диалектический» диалог.⁹

Аристотель различает *доказательство*, когда вывод делается на основе «истинных и первых» положений (*ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστίν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾖ*; Тор. 100a27–28), и *диалектическое* умозаключение, которое строится на основе лишь «правдоподобных» («общепринятых») посылок (*διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος*; Тор. 100a29–30). Правдоподобное («общепринятое»; *ἔνδοξος*), говорит Аристотель, – это мнение всех, или большинства, или мудрых, а из них – или всех, или большинства, или наиболее известных и прославленных (Arist. Тор. 100b21–23).

Цель диалектических диалогов – «для упражнения, для бесед, для философского знания»: первое связано с умением анализировать доводы; второе – умение, ознакомившись с общепринятыми «мнениями», разговаривать с людьми исходя из их взглядов; третье – способность распознавать истинное и ложное и вести исследование о первых началах, разбирая правдоподобные послылки (Тор. 101a25–b4). При этом спрашивающий ведет беседу не спонтанно, а исходя из заранее избранной стратегии, и его задача – «придать аргументации такое направление, чтобы принудить отвечающего делать самые парадоксальные выводы, с необходимостью следующие из его тезисов» (Тор. 159a18–20; пер. А. А. Россиуса).

⁸ Эберт 2005, 56.

⁹ О влиянии Платона на аристотелевскую «Топику» см., напр. Slomkowski 1997.

Эберт отмечает, что исследователи очень часто приписывают вопросам Сократа и ответам его собеседников взгляды самого Платона, постоянно недоумевая по поводу возникающих противоречий. Если же исходить из описанной Аристотелем специфики диалектического диалога, то необходим другой способ интерпретации: «на основании самих по себе вопросов, поставленных в диалектическом диалоге и получивших по возможности утвердительный ответ со стороны отвечающего, нельзя строить заключения о мнении спрашивающего (и еще менее о взглядах автора). Дело в том, что объективно неправильный ответ с точки зрения спрашивающего часто оказывается “правильным”, т. е. таким именно ответом, который служит его цели – получению парадоксальных выводов. Не спрашивающий должен своими вопросами обозначить некую определенную позицию, но отвечающий».¹⁰

Итак, в своем анализе я исхожу из того, что Платон в «Федоне» показывает, к каким выводам можно прийти, не исследуя оснований рассуждения, а довольствуясь лишь «общепринятыми» посылками. Одна из задач здесь – педагогическая, и смысл заключается не в том, чтобы предоставить неоспоримые доказательства в пользу бессмертия души, а чтобы показать, какими способами мы можем рассуждать об этом и где можно ошибаться и приходиться к неверным выводам, если не рассматривать «первые начала» рассуждения. В речи о необходимости избегать т. н. «мисологии» («словоненавистничества») Сократ довольно пространно рассуждает сначала о сходстве людей и «логосов» и умении распознавать то и другое, а затем о том, как может сбить с толку ненадежное доказательство (Phd. 89d–91c). Симмий, вторя Сократу, говорит, что согласился с положением о душе–гармонии без доказательства (*ἀνευ ἀποδείξεως*), исходя из его правдоподобия и благовидности (*μετὰ εἰκότος τινὸς καὶ εὐπρεπείας*), как обычно и принимает мнение большинство людей (Phd. 92d1–2). При этом он тут же оправдывается, утверждая, что знает цену рассуждениям, построенным на «правдоподобных» доводах (*διὰ τῶν εἰκότων*) – они шарлатаны (*οὐσιν ἀλαζόσιν*), и если не быть настороже, они жестоко надуют, и в геометрии, и во всем остальном (*καὶ ἂν τις αὐτοὺς μὴ φυλάττηται, εὖ μάλα ἐξαπατῶσι, καὶ ἐν γεωμετρίᾳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν*; Phd. 92d 4–5).

Все, сказанное Сократом о необходимости распознавать «логосы», в полной мере относится и к читателям: если мы не способны к такому распознаванию, то винить надо не «логос», а собственную неискусность (*τὴν ἑαυτοῦ ἀτεχνίαν*) и недостаточное здравомыслие (Phd. 90d9–e3). Именно поэтому ко всему, написанному в диалогах Платона, необходимо относиться с долей

¹⁰ Эберт 2005, 60, 59.

здоровой настороженности: а не водит ли автор своего читателя за нос, проверяя – как Сократ у своих собеседников – его способность не брать на веру любое правдоподобное мнение, но тщательно рассматривать все предлагаемые основания?

Эта же предпосылка заставляет меня усомниться в предположении Эберта, что «Федон» написан в помощь платоновским друзьям–пифагорейцам. Пифагорейские элементы «Федона» отмечали очень многие издатели и исследователи, В. Гатри говорит о «пифагорейском привкусе» диалога, а Эберт называет его «евангелием пифагореизмующего платонизма».¹¹ Действительно, соответствующие аллюзии буквально бросаются в глаза: Федон рассказывает о последнем дне жизни Сократа членам пифагорейской общины во Флиунте, причем собеседник Федона Эхекрат – исторически засвидетельствованный пифагореец;¹² Сократ ссылается на Филолая и «старинные предания», явно намекающие на орфико-пифагорейские представления («душа – темница тела»). Эберт отмечает подчеркнутые отсылки к Аполлону, почитаемому пифагорейцами; *катарсис*, постоянно упоминаемый в диалоге, он считает непосредственно связанным с пифагорейцами, как и превознесение Сократом аскетизма; само подчеркивание слова «философы», особенно с регулярными определениями «подлинные», «истинные», предполагает, по Эберту, его отнесение именно к пифагорейцам. Эберт делает категоричный вывод о том, что на протяжении всего диалога «Платон конструирует образ Сократа как пифагорейского философа», а своего рода *confessio Pythagorica* – речь Сократа от лица некоего сообщества подлинных философов (Phd. 66b3–67b2).¹³

Проблема, однако, в том, что образ Сократа–пифагорейца в «Федоне» противоречит не только его образу в других диалогах (например, в «Апологии» он демонстрирует не убежденность в бессмертии души, а, наоборот, сомнение; в «Пире» он предстает весьма далеким от того аскетизма, к которому вроде бы призывает в «Федоне»), но и тому, что мы знаем о Сократе из исторических источников, и это подчеркивает сам Эберт.¹⁴ Зачем же Плато-

¹¹ Burnet 1911; Bluck 1955; Hackforth 1955; Gallop 1975; Guthrie 1975, 325, n.2; Эберт 2005, 7–29. Собрание переводов на русский язык пифагорейских текстов с комментариями: Афонасин, 2014.

¹² Что касается «пифагореизма» Симмия и Кебета, на этот счет есть разные точки зрения: от безоговорочного причисления их к пифагорейцам до полного опровержения этого. Обзор см. в Эберт, 2005, 13–16.

¹³ Эберт 2005, 17–19, 20, 23, 24.

¹⁴ Эберт 2005, 24–25.

ну понадобилось выводить Сократа на сцену в роли пифагорейского философа? – спрашивает исследователь.

Ответ его заключается в том, что намеренная демонстрация ошибок аргументации от лица «Сократа-пифагорейца» нужна Платону, чтобы помочь итальяским друзьям Академии разобраться с их собственными недостаточно проработанными положениями относительно *анамнесиса* и *мимесиса*. «Послание *Федона* к пифагорейцам звучит так: упражняйтесь в диалектике!» – завершает Эберт свое исследование после детального рассмотрения «второго аргумента», и добавляет: «чтобы заставить их услышать свое послание, Платон создал фиктивного Сократа, который говорит (отчасти) как пифагорец – пусть даже в «диалектических» партиях он мгновенно снова преображается в собаку съевшего на диалектических спорах афинянина. Однако «Федон» пережил тот круг читателей, для которого он первоначально был написан, и послание, которое Сократ–пифагорец должен был передать итальяским друзьям Академии, превратилось в евангелие пифагорействующего платонизма. Что некогда было частью полной неоднозначных намеков дискуссии, теперь застыло в метафизическую догму».¹⁵

Я полностью разделяю общий пафос Эберта относительно того, что аргументы о бессмертии души надо воспринимать вовсе не как мнения самого Платона и что прочтение их как некоей метафизической догмы сильно отдаляет нас от понимания замысла диалога. Однако я полагаю, что задача Платона здесь не ограничивается «негативом», но содержит и «позитивные» указания на возможность решения обозначенной выше проблемы: как можно мыслить «единство» и соотношение «противоположностей». Повторю, что «Федон», на мой взгляд, можно считать своего рода прологом к последующим постановкам этой проблемы и ее решениям в «Государстве», «Пармениде», «Софисте» и «Тимее».

В контексте этой *содержательной* проблемы здесь противопоставляются «догматический» и «диалектический» *методы* философствования, причем для догматического характерно резкое разделение противоположностей и одновременно непонимание того, что такое разделение в большинстве обсуждаемых случаев основано на «правдоподобной» посылке от «большинства» или «авторитета». Так, принятый Кебетом «сокровенный логос» относительно принадлежности людей богам приводит его к выводу о непозволительности самоубийства и резкому разделению дозволенного/недозволенного, что противоположно его первоначальному сомнению (61d–63). Некритически принятая Симмием в самом начале «защиты» Со-

¹⁵ Эберт 2005, 134–135.

крата посылка, что смерть есть отделение души от тела и их существование «самих по себе» (64c) приводит к целому ряду парадоксальных выводов, противоречивость которых собеседники Сократа, однако, не осознают. Они принимают за чистую монету выведенных Сократом на сцену «подлинных философов», которые считают «неопровержимо доказанным» достижение подлинного знания лишь вне тела после смерти (66b–67d), – собеседники Сократа не замечают, что эти «доказательства» получены вполне «отелесненными» философами, что «душа» в их рассуждениях незаметно «раздваивается» и совсем не соответствует тезису о «существовании самой по себе», и т. д. и т. п.

Названные «подлинные философы», в отношении которых распознается не столько особое почтение, сколько ирония и легкая издевка, конечно, всячески отсылают к пифагорейцам. Тем не менее, это некий собирательный образ, – например, критикуемые Чужеземцем «друзья идей» из «Софиста» очень близки по своим взглядам к «подлинным философам» «Федона». Главное в этом собирательном образе – догматизм, совмещенный с пиететом к философии и аскетическому образу жизни; именно последний в описании «подлинных философов» выдает явный намек на пифагорейцев. На мой взгляд, «Федон» нужно читать исходя из перспективы некой «двойной оптики»: «глупые беотийцы» оказываются здесь тенью «подлинных философов», а сам Сократ, внешне призывающий к аскетизму и отрешению от тела, подспудно показывает ограниченность и неспособность критически мыслить тех, кто ритуально блюдет чистоту в надежде получить загробное воздание в виде «истины».¹⁶ Можно сказать, что такие «философы», с одной стороны, жаждут подлинного *логоса*, с другой стороны – не видят, что он всегда погружен у них в *мютоc*.

Платоновская двойная оптика реализуется, в частности, с помощью «литературных приемов»: лексические повторы в разных контекстах, заставляющие сравнивать эти места и делать выводы о намерениях говорящего; игра слов; различные детали, начиная от затекшей ноги и рассказа о сновидении до упоминания о том, что Платона – кажется! – не было во время этой беседы; мифологические и поэтические аллюзии; драматический нарратив и т. д. Платон активно использует филигранную игру с «чужим словом», что он неоднократно проделывает и в других диалогах: вспомним, например, беседу Сократа и Диотимы в «Пире», или то, как в «Софисте» Чужеземец и

¹⁶ В отношении идентификации Сократа с сообществом «подлинных философов» я согласна с точкой зрения Р. Бургер, которая показывает иронию Сократа по отношению к этим «философам», не понимающим подлинной природы философии. См. Burger 1984, 43–46.

Теэтет разыгрывают разговоры с другими философами. Все эти приемы, как и метод «диалектического диалога», необходимы Платону для обозначения и попытки решения проблемы «единства» и «противоположностей», а также для противопоставления двух методов исследования этой проблемы. В данной работе я ограничусь рассмотрением некоторых из названных приемов на материале «экспозиции» «Федона» и фрагмента до начала «защиты» Сократа (57–64b), поскольку рассмотрение диалога в целом требует места, значительно превышающего допустимые объемы статьи.

«Мюотос» и «логос»: противоположности в прологе

Федон начинает свой рассказ о последнем дне жизни Сократа с упоминания мифа о Тесее, поскольку благодаря ежегодному священному посольству на Делос была отложена казнь Сократа и целый месяц его ученики проводили с ним время в темнице в философских беседах (Phd. 58a6–59c5). Исследователи давно обратили внимание на то, что число присутствующих при казни Сократа друзей, перечисляемых Федоном, равно 14-ти (59b6–c2) – столько же афинян спас Тесей от Минотавра.¹⁷ Таким образом, весь диалог задается мифологической рамкой и подчеркнутым *параллелизмом* между происходящим в мифе и в темнице: благодаря этому Сократ оказывается новым героем, своего рода философским Тесеем, спасающим друзей от древнего Минотавра, или, как он сам говорит, – от тех пугал и страшилищ (τὰ μωρμολύχεια), той «буки» (пер. С.П. Маркиша¹⁸), которая пугает ребенка внутри нас (77e3–7). Уже здесь возникает переплетение мифа и философии – и то, и другое в диалоге имеет отношение к спасению от смерти.

В описании священного посольства возникает один из лейтмотивов диалога – «очищение», *катарсис*: город должен быть чист во время посольства. Эта тема играет важную роль в дальнейшем течении диалога: *очищение* есть *отделение* души от тела с точки зрения «подлинных философов»; в этом смысле запрет на казни во время священного посольства есть очищение с помощью культового отделения жизни от смерти. Таким образом, в этих случаях очищение связано прежде всего с *разделением противоположностей*, и практика «подлинных философов» в этом плане мало отличается от ритуальной практики полиса.

Помимо этого, Сократ говорит о собственном *очищении* перед смертью с помощью поэзии: тема очищения здесь видоизменяется, тут употребляется другое слово (ἀφοσίω; 60c7–61c1) и несколько смещается акцент. Кебет

¹⁷ См., напр. Dorter 1982, 4–5; Burger 1984, 19–20.

¹⁸ Лосев 1993, 33.

спрашивает, почему Сократ переложил в стихи *логосы* Эзопа и сочинил гимн в честь Аполлона (60d1–2). Сократ отвечает, что таким образом он проверял значение своих сновидений и очищался (ἀφοσιούμενος; 60e2). Что это значит?

Сократу многократно являлся один и тот же сон, при этом видения были разные, а голос один: Сократ, «μουσικὴν ποιεῖ καὶ ἐργάζου» (60e6–7). Сократ думал, что его подбадривают заниматься философией, т.е. величайшим из искусств, каковым он всегда считал философию (ὡς φιλοσοφίας μὲν οὐσης μεγίστης μουσικῆς; 61a3–4), теперь же он решил, что нужно заняться «обычным» («демотическим») искусством (τὴν δημόδη μουσικὴν ποιεῖν; 61a7) и очиститься (ἀφοσιώσασθαι) перед уходом, сотворив поэтическое и повиновавшись сну (μὴ ἀπιέναι πρὶν ἀφοσιώσασθαι ποιήσαντα ποιήματα [καὶ] πιθόμενον τῷ ἐνυπνίῳ; 60a7–b1). Такое очищение – не тот *катарсис*, о котором идет речь в случаях со священным посольством и философским очищением; как уже было сказано, здесь употребляется слово ἀφοσιώω, что значит «очищать искупительными или умиловательными обрядами», в медиальном залоге «отмаливаться, снимать с себя вину искупительными обрядами».¹⁹ Можно интерпретировать это так: Сократ осознает свою вину в том, что не признавал «обычного», *демотического*, искусства поэзии, и теперь занимается ею, чтобы очиститься, эту вину искупив.

В описании сна Сократа четко выделяется *логос* – это *голос*, говорящий ему одно и то же, в отличие от видений, которые всегда были разными. *Логос* – вне визуального, вне сферы ὄρατόν, он явно связан здесь с философией как рассуждением, в то время как визуальный ряд предстает противоположностью логоса – нечто чувственно воспринимаемое, связанное с текучими образами–отражениями и тем самым косвенно с мифом и поэзией. Далее Сократ говорит, что, сочинив гимн в честь Аполлона, он понял: если хочешь быть поэтом, надо сочинять *мютосы*, а не *логосы* (ποιεῖν μύθους ἄλλ' οὐ λόγους; 61b). Таким образом, здесь четко разделяются и противопоставляются миф как область поэтического творчества и логос как сфера философского рассуждения.

¹⁹ Отметим, что в «Федре» Сократ после своей первой речи, услышав голос даймона, объявляет Федру: он «не позволяет мне уходить, прежде чем я не очишусь, будучи чем–то запятнан перед божеством» (ἢ με οὐκ ἐὰ ἀπιέναι πρὶν ἂν ἀφοσιώσωμαι, ὡς δὴ τι ἡμαρτηχότα εἰς τὸ θεῖον; Phdr. 242c2–3). Здесь тоже употребляется глагол ἀφοσιώω и тоже в контексте очищения перед «уходом», – только в «Федре» речь идет о переходе через речку в преддверии «недвижного полдня» (Phdr. 242a4–5), а в «Федоне» о «путешествии в иные края» (Phd. 67c1).

Однако сразу после такого разделения мютоса и логоса Сократ говорит о себе, что поскольку он не *мютологикос* (καὶ αὐτὸς οὐκ ἦ μυθολογικός), т. е. не умеет сочинять мифы, то взял готовые *мютосы*, которые знал из Эзопа, и переложил их (61b5–7). Слово μυθολογικός не встречается больше нигде, это платоновский гапакс – то есть Платон намеренно сочиняет слово, которое, наоборот, *объединяет* в себе и миф, и логос. Обратим внимание на то, что немногим ранее Кебет говорил об эзоповых *логосах* (τοὺς τοῦ Αἰσώπου λόγους; 60d1), тогда как Сократ называет их *мютосами*, и это идет в тексте практически рядом, словно читателю намеренно предлагают такое смешение. При этом буквально перед рассказом о сновидении Сократ сочиняет *мютос* как бы за Эзопа – это рассказ о том, как бог, желая примирить противоположности, соединил их головами (60c1–7). Таким образом, Сократ подчеркивает, что он не *мютологикос*, сразу после сочинения мютоса и признания того, что надо очиститься поэзией. Это своеобразное *перформативное противоречие*: говорится одно, а делается другое; то же самое можно обнаружить в «Государстве», где Сократ ругает поэтов за то, что они прячутся за своими персонажами, но при этом сам автор, Платон, делает именно это – пишет свои сочинения в драматической форме, нигде открыто не предъявляя авторскую позицию.²⁰ Я полагаю, что тот же ход Платон применяет в «Федоне» и дальше, где Сократ будет говорить от лица «подлинных философов», но уже здесь, в самом начале диалога, читателю как бы дается подсказка: будьте внимательны, не теряйте бдительности – вас могут «жестоко надуть» (см. выше о «правдоподобных доводах»; Phd. 92d 4–5).

Сам сочиненный Сократом *мютос* связан с важнейшей темой диалога – темой *противоположностей*. Она возникает с самого начала не только в отмеченной игре слов, но и во вроде бы случайных деталях внешних обстоятельств. Сократ, разминая затекшую ногу, говорит, что это странная (ἄτοπόν) вещь – удовольствие (ἡδύ), оно всегда связано с чем-то мучительным (λύπηρός) (60b3–5); в связи с этим он и сочиняет миф о сросшихся головами противоположностях, напоминающих, конечно, андрогинов из «Пира». А до этого Федон говорит о странном *смешении* удовольствия и печали, которое испытывали друзья Сократа, беседуя с ним в последний день его жизни (ἄτοπόν τί μοι πάθος παρῆν καὶ τις ἀήθης κράσις ἀπὸ τε τῆς ἡδονῆς συγκεκραμένη ὁμοῦ καὶ ἀπὸ τῆς λύπης; 59a5–6).

Итак, уже в экспозиции возникают темы *ритуального* очищения как *отделения противоположностей* – и *поэтического* очищения, предполагающего некое *смешение* мютоса и логоса. В целом тема противоположностей в

²⁰ См. Протопопова 2011.

прологе выглядит так: вначале разделяются противоположности «жизнь / смерть», «чистое / нечистое». Миф о Тесее, спасающем афинян от смерти, и ритуальная чистота города, запрещающего казни, отображаются дальше в образе Сократа, спасающего друзей от страха смерти, и в рассуждениях об очищении через отделение души от тела. Потом противоположности объединяются в описании смешения чувств Федона и Сократа и в сочиненном Сократом мифе о соединенных головами противоположностях. Затем в описании сновидения *λογος* четко отделяется от *μυθoς* и тут же соединяется с ним в изобретенном Платоном слове *μυθoλογικoς*.

На мой взгляд, четкое разделение противоположностей связано в диалоге с «ритуальным» и «квази-философским», а объединение их – с «поэтическим» и «философским».

«Беотийские свиньи» и «философы при смерти»

«Защитная речь» Сократа спровоцирована очередным противоречием: Сократ (через Кебета) призывает Евена следовать за ним, если тот человек благоразумный (61b7–8), и при этом говорит о недопустимости самоубийства (61c10). Получается, что, с одной стороны, самоубийство запрещено – с другой, философ относится к смерти спокойно и даже с радостной надеждой (63c5). Присмотримся внимательнее, как разыгрывается это противоречие в словах Сократа и реакции его собеседников, которые просят объяснить недопустимость самоубийства.

Предваряя свои рассуждения об этом, Сократ ссылается на пифагорейца Филолая и дальше подчеркивает, что говорит с чужих слов (61d7–9). По его мнению, человеку, собирающемуся отправиться в иные края (*μῆλλοντα ἔχεισε ἀποδημεῖν*), больше всего подобает размышлять и рассказывать мифы о том, что это за путешествие (61e1–3). Обратим внимание, что здесь как理所当然ные используются слова *διασκοπεῖν*, которое в лексиконе Платона относится прежде всего к интеллектуальному рассмотрению, и *μυθoλογεῖν* – «рассказывать предания, выдумывать»; эта же пара (*διαμυθoλογῶμεν / διασκοπεῖσθαι*) появляется вновь перед началом первого аргумента о бессмертии души (70b7). Таким образом, весь фрагмент, начинающийся с рассуждений о самоубийстве и содержащий защитительную речь, маркируется условной парой «*μυθoς*» / «*λογος*», и точно такой же парой открывается ряд аргументов о бессмертии души – тем самым продолжается отмеченное в прологе смешение *μυθoς* и *λογoς*.

Итак, Кебет недоумевает, почему самоубийство непозволительно, и добавляет, что хоть и слышал об этом от Филолая и других, но никакой ясности в этом не было (61e5–9). Сократ говорит Кебету, что тот будет удивлен:

почему по отношению к людям, для которых лучше умереть, чем жить, считается неблагочестивым совершить это благодеяние самим, но следует ждать другого благодетеля (62a4–7). Кебет в ответ усмехается (ἠρέμα ἐπιγέλῳσας) и говорит: «Зевс свидетель!» (Ἴττω Ζεὺς; 62a8–9), – т. е. он на самом деле озадачен, почему таким людям нельзя предоставить возможность самим уйти из жизни. Далее сказано следующее: «эти слова он произнес на своем наречии» (τῇ αὐτοῦ φωνῇ εἰπών; 62a9). Мы знаем, что Кебет и Симмий родом из Беотии, и здесь действительно употреблено ἴττω – беотийский вариант ἴστω. Зачем это нужно? Пока отметим только, что Кебет посмеивается и что здесь зачем-то подчеркивается его принадлежность к беотийцам.

Далее следует пассаж Сократа о «сокровенном учении», начинающийся характеристикой запрета на самоубийство: «конечно, это может показаться бессмысленным» (ἄλογον; 62b2). Однако его смысл может открыть некое «сокровенное учение» (ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος; 62b3): люди находятся как бы в темнице (ὡς ἐν τινὶ φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι; 62b3–4),²¹ освободиться (λύειν; 62b6) из которой самостоятельно не следует.²² Кроме того, в «сокровенном учении» сказано, будто о людях пекутся боги, потому что мы им принадлежим. Отметим, что «сокровенное учение» – это *логос*, хотя речь идет о некоем *предании*, т. е. о том, что следует принимать на веру. В связи с этим вспомним правдоподобные (ἐνδοξος) послышки из Аристотелевой «Топики»: в данном случае «сокровенный логос» – то, что принадлежит «наиболее мудрым».

Как видим, Кебет даже не пытается в нем усомниться: когда Сократ спрашивает, согласен ли с этим *логосом* Кебет – в частности, что люди принадлежат богам, – тот сразу соглашается (62b10). Далее Сократ спрашивает Кебета: а если бы кто-то, принадлежащий тебе, убил себя без твоего согласия, ты бы наказал его, если б смог? «А как же!» – отвечает Кебет. Тогда, замечает Сократ, запрет совсем не бессмысленный (62c1–8). После этого Кебет говорит, что в таком случае странно (ἀτόλῳ), почему философы так легко соглашаются умереть (62c9–d1), ведь бежать отсюда – безумие (62e3).

²¹ Слово φρουρά может означать и «стража, охрана», и «тюрьма, темница». Я согласна с замечанием Роу (Rowe 1993, 128), что здесь скорее подойдет перевод «темница»: Сократ сидит в темнице, он узник, а до того, в эпизоде, когда с него сняли оковы, в значении «освобождения» дважды употребляется то же λύειν (56e6; 60a1), что и здесь. Кроме того, это соотносится с пифагорейской темой σῶμα=σῆμα, которая развивается в диалоге дальше, где говорится об освобождении души от тела как от оков (ἐκλυομένην ὡσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος; 67d1–2) и об оковах тела (81e2; 92a1).

²² О связи «сокровенного учения» с пифагорейцами см. Эберт 2005.

Таким образом, Кебет приходит к выводу, который противоположен его изначальному согласию насчет странности запрета на самоубийство. Это происходит, поскольку он совершенно без колебаний и обсуждений принимает посылку «сокровенного логоса» о принадлежности людей богам, а потом соглашается, что нельзя убивать себя без их богов, иначе последует наказание; причем подтверждает, что поступил бы так же с принадлежавшим ему и по своей воле ушедшим из жизни человеком.

Здесь не только характеризуется Кебет как человек, который может слепо принять на веру «авторитетное», но не доказанное основание рассуждения, но и показано, что уже в самом начале *неявно* принято представление о существовании души после смерти и о возможном ее загробном наказании. Кроме того, оказывается, что страх перед таким наказанием может стать главным сдерживающим фактором «неправильного» поведения – это согласуется с тем, что Сократ будет говорить далее о мужестве и целомудрии «обычных людей» (68с–69а).

Симмий присоединяется к недоумению Кебета относительно легкости принятия смерти Сократом, в ответ на что тот и предлагает свою «защитительную речь», в которой надеется оправдаться лучше, чем на суде (63b4–5). Таким образом, Сократ как бы сопоставляет Симмия и Кебета в качестве судей с «обычными» афинянами, приговорившими его к смерти. Далее Сократ заявляет, что он надеется после смерти предстать перед *иными* богами, мудрыми и благими (*παρὰ θεοὺς ἄλλους σοφοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς*; 63b6–7), – то есть не теми, которых почитают афиняне и вместе с ними, как выяснилось, Кебет и Симмий, признавшие, что люди принадлежат богам и не смеют идти против них. Тем самым Симмий и Кебет завуалированно объединяются с «обычными» людьми, которые, с одной стороны, безоговорочно признают традиционные авторитеты, с другой – хотят, чтобы их убедили в чем-то новом и необычном. Симмий заявляет, что апология Сократа состоится, если тот именно «убедит» слушателей в том, что он говорит (*ἢ ἀπολογία ἔσται, εἰάν ἄπερ λέγεις ἡμᾶς πείσῃς*; 63d2). А говорит Сократ, что перед смертью он полон доброй надежды (*εὐελπίς*) на то, что умершим что-то предстоит, и для благих это лучше, чем для дурных (63с5–7). Отметим, что Сократ здесь ничего не «доказывает», не апеллирует к философии – напротив, подчеркивает, что его надежда основана на «древних преданиях» (*ὥσπερ γέ καὶ πάλαι λέγεται*; 63с6). Слушатели же хотят «убеждений» – и дальше начинает разворачиваться то смешение *мютоса* и *логоса*, которое было запрограммировано в самом начале диалога.

Свою защиту Сократ начинает заявлением о том, что он хочет дать объяснение (*τὸν λόγον ἀποδοῦναι*), почему тот, кто действительно философски

провел жизнь (τῷ ὄντι ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίψας τὸν βίον), отважен перед смертью и надеется на величайшие блага (θαρρεῖν μέλλων ἀποθανεῖσθαι καὶ εὐελπὶς εἶναι ἐκεῖ μέγιστα οἴσεσθαι ἀγαθὰ; 63e9–64a1). Вот тут он и высказывает свой знаменитый тезис: те, кто правильно занимаются философией (ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας), заняты ничем иным, как умиранием и смертью (ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι), но другие этого не замечают (λεληθέναι τοὺς ἄλλους; 64a4–6). Если же это правда (об умирании), то странно негодовать, когда наступает то, к чему стремился всю жизнь (64a7–9).

Тут Симмий засмеялся: «Клянусь Зевсом, Сократ, хоть мне сейчас совсем не до смеха, ты меня рассмешил» (καὶ ὁ Σιμμίας γελάσας, Νῆ τὸν Δία, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὐ πάνυ γέ με νυνδὴ γελασεῖόντα ἐποίησας γελάσαι; 64a10–b1). И продолжил: «думаю, большинство (τοὺς πολλοὺς), услышав тебя, решило бы, что совершенно правильно сказано о философях, – и с этим бы целиком согласились наши люди (καὶ συμφάναι ἂν τοὺς μὲν παρ' ἡμῖν ἀνθρώπους καὶ πάνυ; 64b3–4) – что философы на самом деле желают умереть, и потому большинству совершенно ясно, что они этого достойны» (ὅτι τῷ ὄντι οἱ φιλοσοφοῦντες θανατῶσι, καὶ σφᾶς γε οὐ λελήθασιν ὅτι ἄξιοί εἰσιν τοῦτο πάσχειν (64b4–6)).

Во-первых, отметим, что здесь «нефилософское большинство» объединяется с беотийцами, земляками Симмия и Кебета («наши люди»). Беотийцы слыли людьми недалекими и глуповатыми, и существовало даже выражение Βοιωτία ὕς, «беотийская свинья», в значении «грубый, неотесанный человек» (Pind. Ol. 6.90; Plut. De esu carn. 995e sqq.), о чем упоминает и Олимпиодор в своем комментарии на это место. Вспомним, как немного раньше усмехнулся Кебет, тоже упомянув Зевса, причем на родном беотийском наречии, – разбираемый фрагмент перекликается с этим эпизодом и троекратным указанием на смех в словах Симмия, и упоминанием беотийцев. Как видим, здесь подчеркивается принадлежность Симмия и Кебета к беотийцам в контексте смеха над философами.

Отчего же Симмию стало смешно – от того, что философы действительно хотят умереть? Комментаторы подчеркивают, что перевод τῷ ὄντι οἱ φιλοσοφοῦντες θανατῶσι может быть двояким. Первый вариант, приведенный выше, принимается большинством переводчиков, но Бернет в своем комментарии отмечает, что глаголы на –άω (–ιάω) выражают прежде всего болезненное состояние тела или духа и только во вторую очередь являются дезидеративами. Если учесть это, второй вариант перевода будет означать нечто вроде «философы на самом деле при смерти» («на ладан дышат»), что перекликается с описанием «бледных» философов в Аристофановых «Облаках», где пришедший в мыслильню Стрепсиад боится, что станет от усер-

дия в учение «полумертвым», ἡμιθνής (Aristoph. Nub. 103; 504).²³ Отметим, что здесь возможна и аллюзия на самого Сократа, который стоит «одной ногой в могиле» и при этом рассуждает о привлекательности смерти. Очевидно, что второй вариант перевода гораздо больше вписывается в «смеховой» контекст фрагмента – тем более если учесть грубость специально упомянутых беотийцев, которые вполне могли бы посмеяться над «полумертвыми» философами.

Тем не менее, необходимо подчеркнуть возможность именно *двоякого* понимания – Платону свойственна, как было сказано в начале, двойная оптика, своего рода «двойные изображения», когда изменение угла зрения позволяет видеть в описании одного и того же предмета то нечто «возвышенное», то, наоборот, почти обшечное.²⁴ Такая же двойная оптика, на мой взгляд, применима к Симмию и Кебету. Им обоим становится смешно в связи с «умиранием философов», и потому они, казалось бы, принадлежащие к ближайшему кругу Сократа философы, незаметно ставятся в один ряд с афинским «большинством» и одновременно с «беотийскими свиньями».

В связи с этим отметим также повторы слова *λανθάνω* с его семантикой «забывания», «сокрытия», «непонимания»: первый раз говорится, что «другие» не замечают (*λεληθέναι*) умирания философов (64a5); затем сказано, что «большинству» ясно (*οὐ λελήθασι*), что философы достойны смерти (64b5); сразу после этого Сократ говорит Симмию, что большинство право, если не считать того, что им все ясно (*πλὴν γε τοῦ σφᾶς μὴ λεληθέναι*), поскольку им ведь не ясно (*λέληθεν γὰρ αὐτοῦς*), в каком смысле истинные философы желают смерти (близки к смерти) и заслуживают ее (64b7–9). Сократ предлагает собеседникам оставить большинство и общаться друг с другом, однако «беотийская тень» остается рядом с Кебетом и Симмием на протяжении всего диалога. Слово *λανθάνω* в значении «забывания» непосредственно связано с темой анамнесиса, и несколько позднее, при обсуждении важнейшего в «Федоне» аргумента от припоминания, именно Симмий просит напомнить доказательство, поскольку он забыл его (73a). Такая забывчивость Симмия сближает его с «непонятливостью» большинства, еще раз указывая на то, что Симмий не в состоянии сам «породить» доказательство, но может его только воспроизвести.

Именно воспроизведение «правдоподобных» посылок, освященных авторитетом «большинства» или «мудрецов», – (квази-)философский удел Симмия и Кебета. Если с самого начала диалога получится увидеть такую подспудную характеристику, даваемую автором с помощью различных тон-

²³ Burnet 1911, 29.

²⁴ См. Протопопова, Гараджа, 2015.

ких приемов, то противоречия и «ошибки» дальнейших рассуждений полностью вписываются в сценарий «диалектического» диалога.

В своей «интеллектуальной автобиографии» Сократ рассказывает, как он пришел к методу, важнейшей характеристикой которого является постоянная проверка оснований: нужно рассматривать, к каким они приводят следствиям, и по мере необходимости заменять одни основания другими, пока не придешь к чему-то удовлетворительному (100a, 101d3–e1). Четвертый аргумент Сократа основан на совершенно другом полагании противоположностей, чем первый, и поначалу кажется гораздо более прочным, поскольку Сократ объясняет свои основания. Первые три аргумента подчинены методу «диалектического диалога», где спрашивающий не отвечает за истинность предлагаемых им посылок, а четвертый вроде бы близок «философскому» диалогу по классификации Аристотеля (Aristot. Top. 155b10–11), где главным является уже не педагогика, а собственное исследование, и спрашивающий несет полную ответственность за свои гипотезы. Однако уже после того, как собеседники согласились с предлагаемым доказательством бессмертия души, Симмий говорит, что не видит ничего недостоверного в сказанном, но все же предмет слишком велик, а силы человеческие слабы, и это вынуждает его сомневаться (107a8–b3).

Это сомнение Симмия – то, что, несмотря на его склонность к догматизму, все-таки приближает его к философии в сократовском понимании. И Сократ сразу подхватывает такое стремление усомниться: «ты хорошо говоришь, но это относится и к первым основаниям, и хоть вы считаете их достоверными, нужно рассмотреть их яснее» (ἀλλὰ ταῦτά τε εὖ λέγεις καὶ τὰς γε ὑποθέσεις τὰς πρώτας, καὶ εἰ πισταὶ ὑμῖν εἰσιν, ὅμως ἐπισκεπτέαι σαφέστερον; 107b4–6). А эти первые основания – то, что Сократ относит к «эйдосам самим по себе», и вот после всего круга аргументации оказывается, что их заново нужно подвергнуть сомнению и проверить на прочность! Сократ говорит: пробиваясь к основаниям, вы последуете за логосом настолько, насколько это доступно человеку (καθ' ὅσον δυνατόν μάλιστα ἀνθρώπῳ ἐπακολουθήσαι; 107b8). Завершает он свою реплику словами: «когда это станет для вас ясным, вы больше не будете искать ничего» (κἂν τοῦτο αὐτὸ σαφές γένηται, οὐδὲν ζητήσετε περαιτέρω; 107b8–9). Здесь нетрудно перекинуть мостик к словам Тимея о соотношении *мютоса* и *логоса* в его рассуждениях о прообразе и образе: рассмотрение таких вещей, как боги и рождение космоса, невозможно посредством строгого логоса, и поскольку мы по природе люди, нам следует принять правдоподобный миф (τὸν εἰκότα μῦθον) и ничего больше не искать (μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν; Tim. 29c4–d3). После этого Тимей переходит к рассказу о возникновении и устройстве космоса.

Точно так же и в «Федоне» сразу после слов о «пределе логоса» Сократ переходит к мифам о «чистой Земле» и загробных воздаяниях души. Диалог, начавшись мифом, мифом же и завершается. Но значит ли это, что Сократ, видя границы «метода логосов» применительно к вопросу бессмертия души, просто предлагает слушателям некое «утешение» в виде красивого предания? Не попадает ли он тем самым в ряды «подлинных философов», исходящих в своих «исследованиях» из якобы доказанного существования души после смерти?

Думаю, что нет. Слова Сократа о том, что основания нужно рассмотреть яснее, отсылают нас к «большому и долгому пути» (μακροτέρᾳ καὶ πλείων ὁδῶς; R. 435d3) в «Государстве», который необходимо предпринять, поскольку предыдущие методы рассмотрения души не принесли результата. При этом долгий путь *логоса* отнюдь не гарантия того, что он в принципе может быть отделен от *мютоса* – и сновидение Сократа в тюрьме тому пример: Сократ очищается, создавая не только поэтические переложения, но и *сплетая мютос с логосом* в беседе с друзьями перед лицом смерти.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С., Щетников, А. И., ред. (2014) *Пифагорейская традиция*. Санкт-Петербург: Издательство РХГА.
- Лосев, А. Ф., Асмус В. Ф., Тахо-Годи А. А., ред. (1993) *Платон. Собрание сочинений в 4-х тт.* Москва. Т. 2. Федон. Пер. С. П. Маркиша.
- Протопопова, И. А. (2011) «Государство Платона – идеальный мимесис?» *Логос* 4, 89–100.
- Протопопова, И. А. (2014) «Умопостигаемый атом» Платона», *Вопросы философии* 8, 138–144.
- Протопопова, И. А., Гараджа, А. В. (2015) «Гюбрис в *Федре*: метрическая ошибка или «тайное» имя?», *Соловьевские исследования* 3, 39–48.
- Эберт, Т. (2005) *Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона «Федон»*. Пер. А. А. Россиуса. Санкт-Петербург.
- Ahrensdoꝛf, P. J. (1995) *The Death of Socrates and the Life of Philosophy. An Interpretation of Plato's Phaedo*. New York.
- Archer-Hind, R. D. (1883) *The Phaedo of Plato*. Ed. with Introduction Notes and Appendices. London: Macmillan and Co.
- Bluck, R. S. (1955) *Plato's Phaedo*. Transl. with Introduction and Commentary. London.
- Bostock, D. (1986) *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- Burger, R. (1984) *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. New Haven and London: Yale UP.
- Burnet, J. (1911) *Plato's Phaedo*. Ed. with Introduction and Notes. Oxford: Clarendon Press.
- Cornford, F. M. (1941) *The Republic of Plato*. London: Oxford UP.

- Delcomminette, S., ed. (2015) *Ancient Readings of Plato's Phaedo*. Ed. S. Delcomminette, P. d'Hoine, M.-A. Gavray. Leiden–Boston: Brill.
- Dorter, K. (1982) *Plato's Phaedo: An Interpretation*. Toronto: Toronto UP.
- Hackforth, R. (1955) *Plato's Phaedo*. Transl. with Introduction and Commentary. Cambridge: Cambridge UP.
- Gallop, D. (1975) *Plato Phaedo*. Translation with Commentary. Oxford: Oxford UP.
- Gertz, S. R. P. (2011) *Death and Immortality in Late Neoplatonism: Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo*. Leiden–Boston: Brill.
- Guthrie, W. K. C. (1975) *A History of Greek Philosophy*. Vol. IV. Plato. Cambridge: Cambridge UP.
- Rowe, C. J., ed. (1993) *Plato. Phaedo*. Ed. with Introduction and Commentary. Cambridge: Cambridge UP.
- Schleiermacher, F. (1836) *Introductions to the Dialogues of Plato*. Trans. By W. Dobson. Cambridge–London.
- Slomkowski, P. (1997) *Aristotle's Topics*. Leiden–New–York–Köln: Brill.

АНТИЧНЫЕ И ИУДЕЙСКИЕ РЕЛИГИОЗНО- ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ КОМПОНЕНТЫ В ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ПАРАДИГМЫ

Д. В. ШМОНИН

Русская христианская гуманитарная академия

shmonin@mail.ru

DMITRY SHMONIN

Russian Christian Academy for Humanities

GRAECO-ROMAN AND JEWISH RELIGIOUS COMPONENTS IN THE HISTORY OF THE FORMATION
OF THE CHRISTIAN EDUCATIONAL PARADIGM

ABSTRACT. The author analyzes the religious elements in the Classical teaching models and the theory and practice of Jewish education, which are considered in the context of the formation of the Christian upbringing and education. The latter reflects a fundamentally new religious-eschatological perspective of human life and stimulating of social and cultural transcoding including changes in rational traditions (in theory), in image of a person's actions (in practice) and, as a consequence, in the emergence of new motivational aspects of education (pedagogy). As a result, in the 6–9th centuries we observe building a new Christian (Scholastic) educational paradigm with the Christian worldview, rationalistic scientific tradition and the idea of systemic productive knowledge as its basic constituents.

KEYWORDS: Paideia, the ancient model of education, Jewish pedagogy, early Christian education, scholastic educational paradigm.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 15-18-00106 «Междисциплинарное исследование конфессиональных факторов формирования ценностной структуры российской цивилизации»).

Греческое образование, институционально сложившееся к IV в. до н. э., находилось в религиозном поле, поскольку религиозность, вера в богов являлась «естественным фоном» античной культуры (Шмонин 2013, 54). Основанием античной педагогики была обозначаемая обычно словом παιδεία идея общей культуры, воспитанности и образованности. В афинской образовательной модели воспитание молодого человека строилось по принципу единства эстетического и нравственного (от *καλοκαγαθία*, «прекрасное и доброе») и включало в себя «ἔπος и ἦθος», то есть знакомство с сочинениями Гомера, Гесиода, в том числе «Теогонией», религиозными ритуалами, а также обучение искусству петь гимны. Такие подходы были характерны для Греции в целом, и даже значительно более скудная в интеллектуальном отношении спартанская модель воспитания предполагала изучение «основ религии» и обучение пению религиозных и патриотических песен.

Это касается не только методов воспитания детей, но и «высшего образования» – досократических философских школ, софистического образования, опыта Сократа, учившего о самостоятельном значении разумного познания добродетели в качестве основы социальной жизни, а также наиболее глубоких, с точки зрения связи между образованием и наукой, традиций платоновской Академии и Лицея Аристотеля. В этих «авторских» школах посредником между богами и людьми оказывался учитель, наставник-философ, на котором лежала «обязанность» любить совершенные формы, стремиться к умственному восприятию этих форм, соединяя умозрительную теорию с практикой воспитания, что не могло в полной мере выразиться ни в науке, ни в искусстве, ни в религии (Корольков 2006, 211). Свой педагогический статус философы сумели отстоять в длительной «конкурентной борьбе» с соперниками – эпическими поэтами, мудрецами-законодателями и пророками-чудотворцами (Светлов 2013, 39–46).

Римское образование, ставшее производным от образования греческого (последнее распространило свое влияние на Рим в III в. до н. э.), имело более выраженный прагматичный характер, ориентированный на развитие системы воспитания добропорядочных граждан в государственных школах. При этом сама религиозность в Риме понималась как скрупулезное исполнение своих обязанностей перед «общиной богов» и считалась общественной обязанностью. Система римских образовательных институтов формируется к I в. н. э. и, распространяясь во II–V вв., то есть уже в римско-эллинистическо-христианском мире, превращается в соединение свободных искусств, или наук (*disciplinae*, в интерпретации Марка Терренция Варрона [Адо 2002]). Римская религиозность выступает здесь в качестве мировоззренческой компоненты, существующей в системе образования «на

уровне здравого смысла». Показательно замечание Цицерона в трактате «О природе богов» (2.18) о том, что сообразительность (*sollertia*) человека сама по себе свидетельствует о наличии связи сообразующегося с чем-то высшим (умом проницательным и божественным [Рижский 1985, 106]) Вместе с тем, и это тоже нужно отметить, в Риме практически отсутствуют и нормативная функция религии по отношению к образовательной системе, и институт профессионального религиозного образования как такового (за исключением передачи необходимых «навыков и компетенций» новичкам, кооптируемым в небольшие по численности жреческие коллегии).

Существенно иной была роль религии и образования в иудейской среде. Эстетическое, этико-социальное, гражданское «измерения» античной образовательной парадигмы, основанные на традициях (почитание богов, предков, добропорядочная жизнь, полисный или имперский патриотизм, другие составляющие, которые обеспечивают человеку уважение сограждан), позволяют оценить существенное отличие греческих и римских моделей воспитания и образования от модели воспитания, сложившейся в иудейской среде. Принципиальное отличие состоит в том, что иудейские подходы к педагогике ориентированы в первую очередь не на «горизонтальные» связи, а на религиозно постулируемую «вертикальную» связь с абсолютным первоначалом – Творцом мира.

Прежде всего, речь идет о поклонении единому Богу, о личной вере, которая имеет аксиоматический характер и основана на свободном выборе человека, о библейском понимании греха как сознательном отпадении от Бога. Принципы воспитания и образования иудеев, формировавшиеся на протяжении столетий (история становления иудейской педагогической модели – большая и сложная тема), имели явно выраженный религиозный характер. Построенное на «боязни Бога» (Исх 1:17) воспитание в семье имело, при достаточно свободных методах, последовательный нравственно ориентированный характер и продолжалось «образованием в скинии» (Втор 6:7–9), которое включало в себя последовательное изучение Торы (Пятикнижия), Пророков, Писаний, позднее – Мишны (кодекс религиозно-правовых основоположений, считавшихся частью Закона, данного Богом Моисею на Синае вместе с Торой). При этом функцию учителей выполняли раввины, основной ролью которых была религиозная, обеспечивавшая посредничество между Богом и избранным Им народом, что придавало иудейской образовательной модели отчетливо выраженный религиозный, теократический характер. Примерно с V в. до н. э. основными фактическими центрами образования стали синагоги, а к I в. до н. э., что вполне объясняется как эллинистическим влиянием, так и собственными потребностями иудеев, важ-

ное место в сложившейся системе заняли «средние» – «риторическо-талмудические» школы, в которых юношей готовили к последующему изучению богословия (Draizin 1940, 15–23). Последнее не только способствовало развитию вариативности образования, но и максимально расширяло круг образованных иудеев. Не забудем про прямые указания в Евангелиях (Мф 21:23; Мк 14:49; Лк 2:46; 21:37; Ин 18:20) на обучение во внутренних дворах Иерусалимского Храма.

Образование в иудейской культуре было нацелено на приобретение и передачу мудрости, позволяющей обнаруживать Божественные законы устройства мира и прилагать их к опыту. Через осознание установленного Богом миропорядка образование помогало человеку раскрыть смысл собственного существования и обрести благую жизнь. Ветхозаветная педагогика предполагала, кроме того, сознательное стремление человека к образованию как способу духовного развития и «включения» в ткань общества. В крайних эссеистских формах образование демонстрировало участнику общины его богоизбранность и предопределенность течения его жизни (Тантлевский, Светлов 2014, 54–66).

Становление христианской образовательной парадигмы отражало принципиально новую религиозно-эсхатологическую перспективу жизни человека и стимулировало тем самым социальную и культурную перекодировку, включавшую изменение мыслительного настроения (теория), образа действия человека (практика) и, как следствие, появление новых мотивационных аспектов образования (педагогика).

Раннехристианское воспитание и образование, генетически связанное с иудейской религиозной педагогической моделью, так же, как и последнее было направлено на внутреннее преобразование человека через молитву и изучение Священного Писания. Как заметил в свое время прот. Василий Зеньковский, «суровые ветхозаветные мотивы», отраженные в христианской педагогике, испытывали преобразование «тем, что вносит в мир Евангелие», чтобы «задышать всей силой христианского понимания человеческой души». В то же время, по мнению прот. Василия Зеньковского, восприятие «старых греко-римских методов... не было ценным приобретением для христианского воспитания» (Зеньковский 2002, 10–12) Тем не менее, христианство все же восприняло теорию и практику античной педагогики, используя греческие и римские модели и опыт воспитания как естественные «Божии дары, данные всему человечеству».

Было бы неверно не учитывать влияние греческого мышления на жизнь христианской общины. Например, апробированным и широко распространенным методом обучения в греческих школах было изучение доктриналь-

ного текста или тщательно подобранных тезисов главы или основателя данной школы, рассматриваемых в рамках определенной темы. Результатом анализа становились отточенные в дискуссиях определения смыслодержущих понятий: еще Платон в «Теэтете» замечает, что дать описание и объяснение какой-либо вещи – значит найти присущий ей отличительный признак (209c; Лосев 1993, 272.) Проблемы познания различных аспектов сущего, развивает эту мысль Аристотель, порождая интерес к общим понятиям, причинам и смыслам вещей и вызывают к жизни такие школьные дисциплины, науки и искусства как физика, логика, метафизика, этика, политика (Wilson Nightigale 2001, 133–174).

Кроме того, не следует игнорировать и римское влияние, которое представляло собой, помимо общегосударственных и общепедагогических форм, также и относительно близкую христианству моральную философию – стоицизм, где добродетель рассматривалась как наивысшее счастье, которое может быть достигнуто человеком в результате воспитания и праведной жизни. Среди прочего, стоики (такие как Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий) осмысливали отношения между гражданином и обществом или, как минимум, индивидуальную этику.

Вместе с тем, обнаруживаются принципиальные различия и даже культурные противоречия между элементами двух парадигм – уходящей античной и «прораставшей» сквозь последнюю новой, христианской. Греческие и римские школы, как с точки зрения практической педагогики, так и с точки зрения лежащих в ее основе философских традиций, были сфокусированы, помимо физического и нравственного моментов, на разумно-познавательной природе человека, его интеллектуальном развитии. Если в качестве примера взять тех же стоиков, то идея жить в соответствии с добродетелью означает для них то же самое, что жить по разуму (в значении, близком к здравому смыслу). Природа человека и человеческий разум рассматриваются как неразличимые понятия (Цицерон, *О природе богов* 3.26); ценности, в том числе духовные и интеллектуальные, приобретаемые через образование, означают реализацию в человеке его природного начала, которое и есть «человечность»; этот подход представляет собой «открытие» стоиков, запечатленное Сенекой в понятии «гуманизм» (Степанова 2012, 191–192).

Очевидно, что раннехристианская педагогика основывается на моральной природе человека, понимаемой по-новому, в религиозно-эсхатологической перспективе. Решение проблем распадавшегося на глазах людей мира оказывается связанным не с античными идеалами счастья, не с апатичным состоянием атомизированной личности, но с идеей христианского милосердия и любви, которая раскрывается в вере («вертикальные

связи») и жизни в общине («горизонтальные связи»), причем в качестве цели этой земной жизни выступает спасение всего рода человеческого через спасение каждого отдельного человека.

Воспитание и образование связывается уже не с «общей культурой», но с пониманием Слова как Логоса Творца, несущего просвещение человеку. («В начале было Слово... (Ин 1:1); и далее: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин 1:9)). Здесь творящий Логос и просвещающий Свет коррелируют с образом Христа, воплощенного Бога, что по-новому задает перспективу педагогики образа и подобия Божьего, о которой в свое время преп. Иоанн Дамаскин скажет, что выражение *по образу* указывает на способность ума и свободы; тогда как выражение *по подобию* означает уподобление Богу в добродетели, насколько оно возможно для человека (Бронзов 2003, 47).

В основе христианской педагогики лежат не требующие доказательств *факты веры*. В Послании к Евреям (11:6) апостол Павел говорит: «Надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть и ищущим Его воздает». Впрочем, эти *факты* иллюстрируются природой: «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах Его вещает твердь» (Пс 18:1), ибо «невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы...» (Рим 1:20).

Следствием такого понимания образования является отказ от программы интеллектуального познания «сущего как такового», «блага как такового» и вообще – отказ от метафизической перспективы как адекватной для познания истинных причин вещей и мира в целом.

Иудейский мотив, напоминающий человеку, что успешное познание истин мира – результат богобоязненного смирения («Можешь ли ты исследованием найти Бога? Можешь ли совершенно постигнуть Вседержителя? Он превыше небес, – что можешь сделать? Глубже преисподней, – что можешь узнать?» (Иов 11:7–8.)), настраивает христианина на отличный от учащегося греческой или римской школы лад: «если будешь призывать знание и звать к разуму; если будешь искать его как серебра, и отыскивать его, как сокровище, то уразумеешь страх Господень и найдешь знание о Боге. Ибо Господь дает мудрость; из уст его – знание и разум» (Притч 2:3–6). Сдержанный оптимизм («Когда мудрость войдет в сердце твое, и знание будет приятно душе твоей, тогда рассудительность будет оберегать тебя, разум будет охранять тебя» (Притч 2:6–11)) возможен лишь благодаря звучащей в полный голос теме любви к Богу, которая «сорадуется истине» (1 Кор 13:6) и без которой знание и вера – ничто (1 Кор 13:2).

Напомним, что у апологетов II–III вв. мы находим разные, иногда противоположные, суждения относительно влияния греческой философии на христианское мышление. «Сократ и Гераклит... жили согласно с Логосом», хотя он и не открылся им так, как христианам. Иустин идет дальше, замечая, что ветхозаветные пророки были более ранними философами, чем греческие мудрецы; именно у пророков греки заимствовали идеи мира бестелесных сущностей, бессмертия души, посмертного воздаяния и др. Иустин стремится соединить языческую философию и христианскую религию: «Люди истинно благочестивые и любомудрые должны уважать и любить только истину...» (Преображенский 1990, 123–124), пишет Иустин, и далее приводит мысль «одного из древних» (Платона) о том, что если правители не будут философствовать, то не будет общественного благополучия в их странах.

Напротив, Тертуллиан, который в полемических дискуссиях вполне профессионально использует риторические и логические приемы, утверждает, что попытки внедрить в христианскую парадигму попытки рационального описания Бога противоречат истинам Откровения. «Что общего между философом и христианином? Между учеником Греции и учеником Неба? Между искателем истины и искателем вечной жизни?» (Братухин 2005, 46). Философия, погрязшая в спорах «мудрецов», продолжает он, – средоточие всех ересей (Братухин 2005, 47), и потому не может претендовать на истинное знание, которого можно достичь лишь в акте веры. И даже самый сдержанный рационально-гносеологический оптимизм уравнивается смиряющей ветхозаветной формулой: «...во многотрудности мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь» (Еккл 1:18).

Подводя некоторый итог сказанному, отметим, что укоренение и распространение христианства в империи во II–III вв. означает не только появление новой религии, но и новое место религии и религиозности в обществе, государстве, в интеллектуальной и духовной среде. Фактически в первой половине IV в. происходит «переучреждение» отношений между империей и христианством; последнее институционализируется и начинает вживаться в уготованную ему государственно-образующую роль. Среди прочего, христианство интегрирует в себя этику, которая ранее была уделом философских школ; тем самым сфера нравственности обретает христианские черты и становится частью религии. Новые ассоциативные связи религии, морали и политики меняют «культурно-образовательные коды»: происходит формирование новой – христианской – парадигмы в образовании. Таким образом, интеллектуалистские и эстетические императивы, столь важные для греческих и римских образовательных моделей, почти полностью утрачивают свою значимость в рамках новой парадигмы.

Следует заметить, что постепенный «переход на новые коды» начался еще в доникейскую эпоху (II–III вв.), когда христианское образование было ограничено воспитанием и в основном сосредоточено в церковных общинах, с конца II в. при попечении их глав – епископов. Закрытый характер общин, связанный не только с гонениями, но и со стремлением христиан сохранить «великие тайны благочестия» (1 Тим 3:16) и таинства (*disciplina arcani*), а также продолжительная подготовка перед крещением (оглашение могло длиться от 40 дней до 2-х – 3-х лет) обеспечивали вполне достаточные знания о вере и богослужении как формировавшемуся клиру (наряду с епископами к священнослужителям стали относить пресвитеров и диаконов), так и мирянам. Особых школ для духовенства не было, подготовка священников осуществлялась в катехизических кружках – диатрибах (*διατριβή*) – в беседах и наставлениях епископов, пресвитеров или назначенных опытных членов общины. При этом требования к клирикам включали как нравственное поведение, так и умение читать и толковать Писание, что предполагало определенный уровень знаний (1 Тим 3:2) и рождало мысли о создании собственных христианских школ, которые давали бы и основы общего образования. Продолжительная нравственная и воспитательная работа в период оглашения, в сочетании с приобщением к церковной жизни, богослужебной практике, являлись в начале эры христианства достаточным основанием не только для крещения, но и для последующего возведения в сан. Критерием в последнем случае являлись святость и духовный авторитет члена общины, поставляемого на должности диакона, пресвитера или епископа.

Известно, что первым христианским училищем с систематической организацией занятий, в котором, к тому же, сложилась богословская традиция (Пантен, Климент Александрийский и Ориген), стала катехизическая школа в Александрии (Афонасин 2014, 1, 7–29, особ. 23 след.). Климент описал порядок восхождения христианина по пути познания истины (Корсунский, Чистяков 1996, 29–30) и увязывал с ним четыре группы богословских дисциплин: апологетические (об этом говорит «Протрептик»), нравственные («Педагог»), догматические («Строматы») и экзегетические (изучение Св. Писания – библеистика). Этому предшествует изучение «подготовительных учений», подводящих учащегося, который не готов прийти к богословию иначе как «через доказательства»: «Как свободные искусства ведут к их госпоже философии, так сама философия (любовь к мудрости) в конечном итоге приводит к мудрости. Философия является средством для осуществления мудрости, сама же мудрость есть знание причин вещей божественных и человеческих» (Корсунский, Чистяков 1996, 93).

Ориген, в пору своего изгнания, распространил александрийский опыт на организованные им новые школы в Кессарии, где ученикам наряду с основами вероучения преподавали «светские» науки (геометрию, арифметику, риторику, физику, астрономию), в состав предметов включались также логические и этические знания. Богословский уровень «обеспечивали» также написанные им сочинения, как апологетический трактат «Против Кельса», догматический труд «О началах», о котором по праву можно сказать как о начале систематического христианского богословия, оказавшем особенно сильное воздействие на восточную патристику. Примером библейской экзегетики становятся «Гекзаплы», а также ряд схолий, гомилий и комментариев. Отдельно упомянем «Увещание к язычникам» Климента Александрийского (Братухин 1998) и «Увещание к мученичеству» Оригена, относящиеся к жанру протрептиков, в которых В. Йегер видел специфические способы привлечения эллинизированной аудитории к христианству (Jaeger 1961, 10).

Сочетание светских и религиозных дисциплин обеспечивало совместимость с греко-римскими программами и широкое толкование Священного Писания, однако вызывало критику со стороны ревнителей благочестия, указывавших на угрозу впадения учителей в ересь. Таким образом, появление собственно богословского элемента в образовании с первых шагов стало сопровождаться боязнью разногласий в описании вероучительных догм. Справедливости ради следует отметить, что постепенное угасание александрийской богословской традиции в конце IV–V вв. проходило под влиянием арианских, несторианских и других движений.

С конца III в. под влиянием пресвитера Лукиана развивается Антиохийская школа. В ней, в отличие от александрийской традиции, предполагавшей большую философскую свободу в аллегорических толкованиях Священного Писания, изначально преобладал «охранительный» подход с акцентом на более осторожную и бережную по отношению к Слову экзегетику. С педагогической точки зрения, в отношении этой школы можно говорить о приоритете воспитательных задач перед интеллектуальными. Заметим, что антиохийская традиция в разное время формирует и еретиков (Арий и ариане), и ортодоксов (Диодор Тарсский, учитель Иоанна Златоуста, Феодорит Кирский, Феодор Мопсуэстийский и др.). Интересно также, что одним из изводов антиохийской богословско-педагогической модели в V в. стала Эдесско-Нисибисская школа, которая, правда, достигла образцовой организации занятий в то время, когда в ней стали преобладать несториане. Основной дисциплиной в этой модели было чтение и толкование Священного Писания, среди светских предметов 3-годичного курса обуче-

ния важная роль отводилась грамматике, музыке и аристотелевской философии, новым же в методическом плане было закрепление каждой дисциплины за отдельным учителем. Различий между клириками и мирянами в среде учащейся братии не было.

Вообще, заметим, подготовка мирян и клириков в первые века не разделяется, а статус церковных школ зависит от авторитета учащихся в них отцов. Именно благодаря вкладу в развитие богословия и ярким именам учителей и выпускников нам известны Александрийская и Антиохийская школы, причем и как образовательные учреждения, и как центры богословской учености (по поводу Александрии мы уже отметили это выше).

На латинском Западе религиозное образование развивалось, начиная с IV в., в аскетических общежитиях, основанных Евсевием Верчелльским, Амвросием Медиоланским, Августином, Кассиодором и др. Интересен проект «*Monasterium vivariense*» Кассиодора. В «Наставлениях в божественных и светских науках», написанных для монахов, Кассиодор показал как различие, так и тесные взаимосвязи светского и духовного (богословского) образования, отметив, что светские науки подготавливают служителя Церкви к восприятию Священного Писания и богословия (Уколова 2010, 83–144).

Распад Западной империи означал фактическую передачу Церкви ответственности за судьбы и сохранение интеллектуальной и духовной культуры. Иллюстрацией скорбного состояния дел в образовании является решение местного собора в г. Везоне (529) об организации священниками при своих храмах занятий по латинской грамматике и катехизису. В том же году правящий в Константинополе император Юстиниан закрывает Афинскую академию, что означает официальное утверждение христианской религиозной доминанты в образовании. Кроме того, на всем пространстве некогда единой империи, в VI–VII вв., уже практически отсутствуют «авторские» теологические школы. Последнее происходит уже по внутрицерковным причинам – в результате расколов по богословским вопросам, опасений священноначалия и взаимных подозрений в неортодоксальности взглядов учителей и в связи с общим падением уровня грамотности духовенства и мирян.

Именно поэтому тот же Кассиодор выступал за профессиональную подготовку духовенства за государственный счет и под государственным контролем – в этой позиции находило отражение постепенное осознание некоторыми государственными, церковными деятелями и деятелями образования роли христианства как силы, способной обеспечить единство этнически разнообразного мира в рамках общей культуры.

Не менее важную роль в становлении религиозного образования сыграл основатель ордена анахоретов Бенедикт Нурсийский, также считавший

школы обязательным атрибутом монастырей. Сами же бенедиктинские монастыри на протяжении долгих столетий, вплоть до XI в. являлись едва ли не единственной формой «образовательных центров» в Западной Европе.

В этой ситуации само сохранение христианской культуры через разработку и адаптацию к иным цивилизационным условиям системы трансляции знаний оказалось определено позицией отдельных выдающихся деятелей Церкви и образования. Наиболее яркие примеры – Исидор Севильский, организатор школьного дела в Испании в VII в., и Беда Достопочтенный, трудившийся в Англии начала VIII в. Первый в ходе 4-го Толедского собора (633 г.) добился постановления об открытии кафедральных школ во всех городах, где были резиденции епископов, причем ему самому пришлось составлять программы для этих школ. Второй был превосходным педагогом, и его ученики преподавали во многих школах Англии, в том числе в кафедральной школе Йорка, которая была основана почитателем Беды йоркским архиепископом Экбертом. Там будет учиться один из деятелей Каролингского возрождения Алкуин.

Благодаря этим, а также упомянутым чуть выше подвижникам начинает складываться средневековый тип образования: монастырская или кафедральная школа, в которой после изучения основ латыни следует обучение грамматике, риторике и диалектике, затем от искусств ментальных переходят к искусствам реальным, вещественным, к которым относятся арифметика, музыка, геометрия и астрономия. И только после завершения такого общеобразовательного цикла приступают к изучению богословских дисциплин.

По мнению прот. Василия Зеньковского, тип западного воспитания, опиравшийся на изучение латинских авторов, уступал греческому: «В Византии воспитание было поставлено полнее и лучше, отсюда оно передалось и в Россию». Кроме того, недостатки христианской школы, которая создавалась в Европе, на Западе, «хотя это было сочетанием христианской идеи и языческого материала» были связаны с наследованием школьных методов (включая полную, закрепленную законодательством зависимость ребенка от родителей – что было преодолено только в Новое время), были унаследованы от римского язычества (Зеньковский 2002, 12).

Можно соглашаться или не соглашаться с отцом Василием Зеньковским по поводу сопоставительных оценок качества воспитания и образования в схоластической и византийской моделях, но справедливо будет отметить, что именно западный схоластический подход оказался связан не только с мировоззренческим и организационным присутствием религии и Церкви в образовании, но с самим построением системы образования, религиозного

по мировоззренческим основаниям, внутри которого медленно начинает вызревать образование духовное (богословское или теологическое, как институциональная подготовка священно- и церковнослужителей) как «меньшая система» в «большой системе» (Riché 1995). Таким образом, появляются новые, в сравнении с эллинистическими, римскими и иудейскими, образы жизни и действия человека, и, следовательно, новые мотивационные аспекты образования. Школа в свою очередь порождает университет, который и по нынешнюю пору является основной институциональной формой высшего образования и существования профессиональных сообществ «школяров» – учащихся и учащихся (Вдовина 2007, 310–317). И, наконец, не менее важно, что эта средневековая, христианская в своей основе, образовательная парадигма создает мыслительный настрой, методологически воспринимающий систему как основу всякого продуктивного знания – прежде всего знания научного.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Адо, И. (2002) *Свободные искусства и философия в античной мысли*. Москва.
- Афонасин, Е. В., пер. (2014) *Климент Александрийский. Строматы*. Т. 1–2. Санкт-Петербург.
- Братухин, А. Ю., пер. (1998) *Климент Александрийский. Увещевание к язычникам*. Санкт-Петербург: Изд-во РХГИ.
- Братухин, А. Ю., пер. (2005) *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. Апологетик. К Скапуле*. Санкт-Петербург.
- Бронзов, А., пер. (2003) *Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры*. Москва.
- Вдовина, Г. В. (2007) «Естественная теология в схоластике Средневековья и раннего Нового времени». *Философия религии: альманах*. Москва, 302–321.
- Зеньковский, В. (2002) *Педагогика*. Клин.
- Корольков, А. А. (2006) *Духовный смысл русской культуры*. Санкт-Петербург.
- Корсунский, Н. Н., Чистяков, Г., пер. (1996) *Климент Александрийский. Педагог*. Москва.
- Лосев, А. Ф. Асмус, В. Ф., Тахо-Годи, А. А., ред. (1990–1994) *Платон. Собрание сочинений в 4 т.* Москва.
- Преображенский, П. А., пер. (1990) «Иустин. Апология I», *Раннехристианские церковные писатели*. Москва.
- Рижский, М. И., пер. (1985) *Цицерон Марк Туллий. Философские трактаты*. Москва.
- Светлов, Р. В. (2013) «Философ и его соперники: учитель в древнем мире», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. Т. 14. № 2. С. 39–46.
- Степанова, А. С. (2012) *Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры*. Санкт-Петербург.

- Тантлевский, И. Р., Светлов, Р. В. (2014) «Ессеи как пифагорейцы: предестинация в пифагореизме, платонизме и кумранской теологии», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.1, 54–66.
- Уколова, В. И. (2010) *Античное наследие в культуре раннего средневековья. Конец V–середина VII века*. Москва.
- Шмонин, Д. В. (2013) «Религиозное образование и образовательные парадигмы», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 14.2, 47–64.
- Шмонин, Д. В. (2014) «Богословие образования: контекстный поиск», *Христианское чтение* 5, 112–134.
- Galino, M. A. (1960) *Historia de la educación*. Madrid: Gredos.
- Draizin, N. (1940) *History of Jewish Education from 515 B.C.E. to 220 B.C.E.* Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Jaeger, W. (1961) *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge, Mass; London, England: Belknap Press of Harvard Univ. Press.
- Riché, P. (1995) *Éducation et culture dans l'Occident barbare: VI-e et VIII-e siècles*. Paris: Seuil.
- Tantlevskij, I. R., Svetlov, R. V. (2014) “Predestination and essenism,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.1, 50–53.
- Tantlevskij, I. R., Svetlov, R. V. (2014) “‘Esseji kak pythagorejtsy’: predestinatsija v pythagorejstve, platonizme i qumranskoj theologii” [“Essenes as Pythagoreans: Predestination in Pythagoreanism, Platonism and the Qumran Theology”], *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.1, 54–66 (in Russian with an English summary).
- Wilson Nightigale, A. (2001) “Liberal education in Plato’s *Republic* and Aristotle’s *Politics*,” *Education in Greek and Roman Antiquity*. Boston, Koln.

КОНСТАНТИН ВЕЛИКИЙ И ПЕТР I: СТРАТЕГИИ ГОСУДАРСТВЕННО- КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ

Р. В. СВЕТЛОВ

Санкт-Петербургский государственный университет
Русская христианская гуманитарная академия
spatha@mail.ru

ROMAN SVETLOV

St. Petersburg State University,
Russian Christian Academy for Humanities

CONSTANTINE THE GREAT AND PETER I: STRATEGIES OF STATE-CONFESSIONAL POLICY

ABSTRACT. Constantine the Great and Peter I are compared in the article in terms of their relationship to the Christian Church. The comparison of these rulers was an important element of the mythologizing of Russian history. As a result, the acts of Peter shade all pre-Petrine Russia's past (just as acts of Constantine distinctly shared by Christian Rome from the pagan Rome). Constantine was the protector of Christianity, while Peter strongly limited the rights and influence of the Church. However, in their religious policy is an important thing in common. Both emperors converted the church into an element of the state machine, and church leaders – in state figures. They both sought to maximize the mobilization and unification of social life.

KEYWORDS: ancient religious legislation, history of Russia, the history of Christianity, Peter I, Constantine the Great.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 15-18-00106 «Междисциплинарное исследование конфессиональных факторов формирования ценностной структуры российской цивилизации»).

Сопоставление этих грандиозных фигур с одной стороны напрашивается, а с другой, кажется несколько искусственным. Об искусственности (реальной или мнимой) поговорим ниже, пока же скажем о тех параллелях, что сразу приходят в голову.

Тот и другой правители вершили судьбы своих держав в судьбоносные периоды их истории. И Константин, и Петр перестраивали традиционный быт Рима Ветхого и Рима Третьего, модернизируя их внутреннее устройство, армию, державную идеологию. И тот, и другой сыграли фундаментальную роль в истории христианства – правда, Константин во вселенском масштабе, Петр I же – в рамках истории Русской Православной Церкви.

Нельзя сказать, что реформы обоих государей возникли «на пустом месте» и были их неожиданной или даже спонтанной инициативой. Константин продолжал политику «модернизации» римской Империи, начатую за два поколения до него Галиеном и Аврелианом и получившую важное выражение в установлении домината при Диоклетиане. Отказ от тетрархии, максимальная централизация власти, а также привнесение в государственную машину христианского элемента стали с точки зрения истории римских политических институтов окончательным выражением авторитарного сценария организации высших эшелонов власти в государстве.

Но точно так же и Петр I осуществлял модернизацию российского государства по западным «лекалам» (правда, как часто бывает в России, своеобразно понятым и используемым), будучи продолжателем дела, начатого едва ли не столетием раньше. Достаточно вспомнить реформы, происходившие при ранних Романовых и растянувшиеся почти на столетие, чтобы понять: деятельность Петра I стала естественной вершиной этого длительного периода выбора Россией современного (по меркам того времени) «тренда» развития государственности и цивилизации.

Нет ничего удивительного, что Иван Иванович Голиков, один из выдающихся русских историков XVIII столетия, автор «Деяний Петра Великого, мудрого преобразователя России, собранных из достоверных источников и расположенных по годам», а также «Дополнений» к ним, вышедших в 1788–1797 гг., в конце своей жизни составил на основе материалов протоиерея Московского Архангельского Собора Петра Алексеевича рукопись «Сравнение свойств и дел Константина Великого, первого из римских христианского императора, с свойствами и делами Петра Великого, первого всероссийского императора, и происшествий, в царствование обоих сих монархов случившихся». Эта рукопись была издана после смерти историка Платоном Петровичем Бекетовым в 1810 г. в двух томах. Не имея действительно большого значения для историков, изучающих эпоху Петра, она яв-

ляется многозначительным и характерным документом эпохи, панегирически настроенным по отношению к создателю Российской империи. С одной стороны, ее можно сравнить с восхвалением Константина, созданным Евсевием Кесарийским, с другой же – с «параллельными жизнеописаниями» Плутарха.

Еще в переписке с Андреем Курбским Иван Грозный в оправдание своих действий ссылался на авторитет Константина Великого, да и древнерусские книжники сравнивали Владимира Святого и Константина Великого, так что этот идеологический топос имел давнюю историю. Однако И. И. Голиков не просто «осмелился» сопоставить Петра I и Константина Великого, в его описании они оказываются, как минимум, равны друг другу, а в чем-то Петр даже превосходит своего предшественника. Да и параметры сравнения становятся новыми. Оба государя с точки зрения И. И. Голикова решительно порывают с прошлым (историк видит в них революционеров, а не завершителей определенной тенденции). Если для Константина таким прошлым является дремучее язычество, то для Петра – раскольниковство, всевозможные суеверия и консервативная косность значительной части русского народа и Церкви. Оба правителя перенесли свои столицы, освобождаясь от власти прошлого, превратив их в процветающие центры коммерции. Оба одержали победы над смертельными врагами (Максенцием и Карлом XII соответственно). Оба создавали просвещенное законодательство. Оба, по мнению И. И. Голикова были истинно религиозными людьми и всячески заботились о Церкви (Голиков 1810, 12 сл.). Деятельность Петра таким образом вписывается в некий внеисторический образец, причем идеальным образом. Конечно, в итоге история России мифологизируется, устремленные в некое провиденциальное будущее дела Петра I затенят все допетровское прошлое. Следы этого представления о «темной» и «невежественной» допетровской Руси встречаются не только в современной публицистике или учебной литературе. Даже в середине XX столетия само географическое движение «Рима» от Первого к Четвертому (Санкт-Петербургу) могло трактоваться в изящном геополитическом ключе: Константин «похитил» римскую цивилизацию и унес ее на Восток (из Рима в Византий). Петр Великий же вернул ее на Запад (из Москвы в Петербург), то есть к свету и образованности (Карамурза 2003, 736–737).

И. И. Голиков связывает с Петром I образ Константина еще и при помощи красивой легенды: в битве под Полтавой, якобы, шведская пуля попала в грудь бесстрашному Петру I, однако от смерти российского самодержца спас висевший у него на шее ковчежец с крестом Константина Великого (Голиков 1810, 58).

В сочинениях И. И. Голикова основание Санкт-Петербурга описывается с использованием той же мифологии, которая возникла вокруг создания Константинополя. Впрочем, здесь И. И. Голиков далеко не был первым: еще за несколько десятилетий до этого в недавно опубликованной П. А. Кротовым рукописи П. Н. Крёкшина «О зачатии и здании царствующего града Санкт-Петербурга» рассказывалось о том, что при закладке новой столицы Петр имел то же предзнаменование, что и Константин Великий. Римскому императору орлы принесли веревки для строительных работ, а Петру I орел указал место закладки Петропавловской крепости, а затем сел на первое подобие ворот, сооруженных на Заячьем острове (Кротов 2006, 139, 142).

Сопоставление Петра I и Константина Великого имело целый ряд исторических предпосылок. Так, подобные сравнения встречаются уже сразу после смерти первого российского императора. Феофан Прокопович в «Слове на погребение всепресветлейшего державнейшего Петра Великого» обращается к нему как к Давиду и Константину (Прокопович 2003, 63), то есть расценивает его как олицетворение создателей двух великих библейских государств – великодержавного Израиля и христианской Римской империи. В «Слове на похвалу блаженныя и вечнодостоинныя памяти Петра Великаго» Феофан вспоминает о том, что Евсевий Кесарийский называл Константина епископом (несмотря на то, что тот не имел церковного чина и долгое время не был крещен) и готов распространить это именование на Петра (Прокопович 2003, 76).

Но и при жизни Петра I образ Константина являлся очень важным элементом государственной атрибутики, заимствованным еще от Алексея Михайловича. Для армии Петра I было характерно изображение креста Константина на знаменах, триумфальным аркам Константина подражала арка, возведенная в Москве после взятия Азова. В целом можно с уверенностью говорить, что фигура основателя христианского Рима, а также подражание его эпохе являлась важнейшим звеном «гражданском культа», формировавшегося во времена царствования Петра (Живов 2002, 392–402).

Упоминание в начале предыдущего абзаца Алексея Михайловича не случайно. Как показывают современные отечественные историки, именно при этом государе начинается приведение в соответствие «российских реалий византийскому культурному эталону» (Скрипкина 2012, 12). Подобная претензия имела вполне определенные политические предпосылки. Именно при Алексее Михайловиче Россия окончательно освобождается от наследия Смуты и возвращается в ряды важнейших государств Восточной Европы. В это время возникают первые идеи отвоевания Константинополя и возрож-

дения Римской империи, а военные успехи и приобретения во время Польской войны трактуются как предвестники будущего величия.

Чтобы понять, насколько Алексей Михайлович стремился подражать образу Константина, достаточно проанализировать наиболее важные государственные начинания этого царя. Алексей Михайлович инспирировал создание Соборного уложения 1649 г., которое является аналогом законов Константина (включенных позже в Кодекс Феодосия). Государь активно выкупал византийские реликвии, которые тут же встраивались в религиозный и политико-идеологический обиход Московского царства (особенно это заметно на примере «креста царя Константина»). Наконец, Алексей Михайлович пережил величайший в истории Руси раскол. Для решения проблем, связанных как с самим расколом, так и с его последствиями, в Москве созываются церковные соборы, один из которых (т. н. Большой Московский собор 1666–1667 гг.) по составу участников явно имел «интернациональный» характер и значение: на нем присутствовали Александрийский патриарх Паисий (председествовал), Антиохийский патриарх Макарий III, представители Вселенского и Иерусалимского патриархов. Вольная или невольная стилизация происходящего под Никейский собор нам кажется очевидной.

Конечно, образ Константина был воспринят русскими историками, писателями «идеологами» XVII–XVIII в определенном преломлении, которое ему придали церковные историки Рима и Византии (Ващева 2013). Отдельные детали личной биографии римского императора просто-таки просились на драматическое сопоставление их с образом Петра Великого (казнь Константином своего сына Криспа, смерть осужденного Петром царевича Алексея). Однако на таких фактах идеологи и панегиристы, разумеется, внимания не акцентировали.

Определенное сходство Петра и Константина (скорее связанное с общеисторической типологией образа государя-реформатора), тем не менее, упирается в одно различие, которое на первый взгляд представляется фундаментальным. Если Константин Великий вначале своим Миланским эдиктом разрешил свободное существование христианских общин, а затем взял их под государственное покровительство, то Петр I радикально ограничил права Церкви, возможности ее влияния на государство и на образование. Речь идет не только о создании Синода, в сущности – одной из коллегий (министерств), управлявших церковными делами как одной из сфер государственной политики. Были введены ограничения в отношении монастырей, ограничения на вступление в духовный сан. Само духовенство превращалось в одно из сословий, с чертами, характерными для западных сословных монархий. Обязанность всех православных ежегодно ходить к

исповеди и наложение штрафа за уклонение от этого были вызваны не столько стремлением увеличить число «активных верующих», сколько общей стратегией Петра I по мобилизации и унификации жизни его подданных – как в государственном, так и в частном ее проявлениях. «Христианское благочестие – теоретически, по крайней мере, – превратилось в элемент гражданской благонадежности; оно сделалось не столько проявлением индивидуальной веры, сколько исполнением требований, предъявляемых к верноподданному императора» (Живов 2002, 68). Можно – с определенной долей условности – утверждать, что Петр строил в России полицейское государство, а отношение к религии было одним из элементов этого процесса (Носаненко 2012). Несомненным образцом для него выступали протестантские режимы Западной Европы, в частности, взаимосвязи между монархом и церковью в Англии. Поскольку же протестантизм в целом негативно относился к деятельности Константина Великого, то различия между римским и российским самодержцами кажутся фундаментальными.

Однако именно в этом пункте можно показать, что в самых своих принципиальных основах «стратегии» отношения к церковной общине Константина Великого и Петра I были близки друг другу.

Действительно, римское религиозное законодательство с языческих времен строилось не на некоторых априорных принципах (например, религиозной доктрине), но формировалось религиозной эмпирией: «отеческой традицией», сакральным правом, эдиктами соответствующих магистратов и опытом общения с божественной средой. Божественное являло себя неким образом – в виде ли пророчеств, сверхъестественных знаков, или в виде гаданий, а римляне, истолковывая эти явления, оформляли «договорные» отношения с божеством или богами. Римская община через своих магистратов выступала санкционирующей инстанцией для любых религиозных новаций – именно по той причине, что уже имела закрепленный опытом поколений «сакрально-правовой» канал общения с божественным. Санкция общины требовалась на любое религиозное новшество – особенно если оно не инициировалось теми, кому это было вменено в обязанности. Зато принятое положение фиксировалось, например, в *Commentarii Pontificum*, ежегодных записях-анналах, являвшихся одним из источников для последующей кодификации римского права (Шайд 2006).

Имперское законодательство в области религии следовало сакральному праву Республики, но, безусловно, привнесло в последнее ряд новаций. Достаточно вспомнить пример с законами об иудейской религии: ее исповедание было связано с исполнением ряда условий, а также выплатой се-

рвезного налога. Однако даже иудаизм – особенно враждебный Риму во 2-й половине I – начале II вв. – оказался «вписан» в религиозный ландшафт Империи.

Эдикты и распоряжения до-константиновой эпохи, связанные с положением христиан, дошли до нас фрагментарно, однако эти фрагменты вполне содержательны. Известно частное распоряжение Траяна в письме к Плинию (Письмо 97), которое требует от того действовать исходя из конкретного случая («здесь нельзя установить общее правило»), следовать здравому гражданскому смыслу (не доверяя клевете), но тем не менее обрекает за упорство в верности христианству его адептов на смерть. Не имевшее характера закона, оно, однако, оказалось действенным прецедентом, на который впоследствии опирались при решении дел, связанных с вероисповеданием. Подобные «прецедентные» ситуации были довольно характерны для римского права (времен Империи) в сфере религии.

В целом эдикты против христиан имели либо запретительный характер по отношению к религиозным общинам, которые отказывались «играть по правилам» римского религиозного права, либо же представляли собой компромиссы, позволяющие этим общинам существовать, но препятствующие прозелитизму (впрочем, эти компромиссы порой имели жесткие формулировки – вроде закона Септимия Севера, запрещавшего вообще введение новых членов в христианскую общину). В ряде случаев действие антихристианских эдиктов просто приостанавливалось (формально, или, чаще, неформально) – и тогда христианские историки (в первую очередь, Евсевий Кесарийский) констатировали период религиозного мира.

Эдикты Галерия, Константина и Лициния (311–313 гг.) предоставлявшие христианам свободу вероисповедания, а особенно разрешение Миланским эдиктом «любому» исповедовать его религию (что фактически снимало запрет на прозелитизм) сделало христианскую Церковь полноправным субъектом религиозного права Рима. Недаром Миланский эдикт вернул христианским общинам конфискованное. Вскоре после этого общины получили освобождение от ряда налогов и общественных повинностей (319 г.), а затем – право на приобретение недвижимости (321 г.). Помимо духовного выбора Константина, вставшего на сторону христианства, перед нами вполне закономерный для римского правителя ход мысли: в Риме предшествующего периода главным религиозным «цензором» являлась сама община, которую представляли соответствующие магистраты (и император как высший из них). Когда выбор делается в пользу христианской Церкви, ее клир начинает рассматриваться в качестве представителей государства, исполняющих религиозные обязанности римской державы. При всем реальном отличии

языческого римского жречества, а также магистратов, имевших функции предстоятелей римского народа перед богами, от христианского священства, последнее постепенно начинает играть в глазах римских правителей роль держателей бого-человеческой коммуникации. А эта коммуникация согласно римской традиции – дело государственное.

Подтверждением изменения статуса христианской церкви, «срачиваемой» с государством в полном соответствии с традиционным римским политическим самосознанием, является тот факт, что уже сразу после Миланского эдикта Константин оказался вовлечен в церковный спор Рима с африканскими христианами-донатистами. В 314 г. проконсул Африки Элиан по его указанию расследовал взаимные претензии донатистских и кафолических епископов, а сам Константин при всех попытках быть «над» церковным судом, в 316 г. приговорил донатистских епископов к изгнанию и конфискации их имущества (спустя пять лет они, правда, были из изгнания возвращены, а их имущественные права восстановлены). Отметим, что точно так же Константин будет вести себя и в случае арианского спора (в том числе, изменив в какой-то момент свое отношение к арианам), и в этом, и в других отношениях выступая внешним «епископом» для Церкви.

Законодательство Константина в отношении Церкви имело самый разнообразный характер и постепенно наделяло ее теми функциями, которыми обладали доселе официальные римские магистраты. Мы имеем в виду законы о епископском суде, о праве освобождать рабов, закон, аннулирувавший запрет безбрачия (легализовавший монашескую жизнь) и ряд других. Церковный календарь (седмицы-недели) начинает превалировать над традиционным римским календарем с его декадами, что радикально перестраивает общественную и административную жизнь. Наконец, Никейский собор становится не только Вселенским в церковном смысле, но и общегосударственным делом.

Все эти законы неоднократно толковались как привнесение в римскую жизнь собственно христианских нравов (Рудоквас 2001). Однако безотносительно своего морального содержания, их положения делали Церковь элементом государства, а церковных служителей – государственными деятелями. Как и Петр I в будущем, Константин Великий стремился к мобилизации и унификации общественной жизни, что было одним из условий благополучия государства после длительного периода внутренних усобиц.

Следовательно, сопоставление И. И. Голиковым двух выдающихся фигур римской и российской истории, с которого мы начали данную статью, хотя и совершалось исключительно в панегирических целях, имеет вполне ре-

альные основания с точки зрения принципиальных оснований отношения Константина Великого и Петра I к церковной политике.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ващева, И. Ю. (2013) «Константин Великий: вариации образа в христианских историях поздней античности», *Вестник Нижегородского Университета им. Н. И. Лобачевского* 4.3, 46–58.
- Голиков, И. И. (1810) *Сравнение свойств и дел Константина Великого первого из римских христианского императора, с свойствами и делами Петра Великого, первого всероссийского императора, и происшествий, в царствование обоих сих монархов случившихся*. Москва.
- Живов, В. М. (2002) *Разыскания в области истории и предыстории русской культуры*. Москва.
- Живов, В. М. (2004) *Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы*. Москва.
- Кара-Мурза, А. А., Поляков, Л. В. (2003) «Россия и Петр», Д. К. Бурлака, ред. *Петр Великий: pro et contra: Личность и деяния Петра I в оценке русских мыслителей и исследователей*. Санкт-Петербург, 716–852.
- Кротов, П. А. (2006) *Основание Санкт-Петербурга: Загадки старинной рукописи*, Санкт-Петербург.
- Носаненко, Г. Ю. (2012) «Предпосылки становления полицейского государства в России», *Актуальные проблемы экономики и права* 4 (24), 231–236.
- Прокопович, Ф. (2003) «Слово на погребение всепресветлейшего державнейшего Петра Великого; Слово на похвалу блаженныя и вечнодостоинныя памяти Петра Великаго», Д. К. Бурлака, ред. *Петр Великий: pro et contra: Личность и деяния Петра I в оценке русских мыслителей и исследователей*. Санкт-Петербург, 63–84.
- Рудоквас, А. И. (2001) *Очерки религиозной политики Римской империи времени императора Константина Великого*: <http://centant.spbu.ru/aristeas/monogr/-rudokvas/rud013.htm>
- Скрипкина, Е. В. (2012) «Царь Алексей Михайлович – «Новый Константин»: византийский образец власти в русской практике третьей четверти XVII в.», *Омский научный вестник* 1 (105), 12–15.
- Шайд, Дж. (2006) *Религия римлян*. Москва.

ДВА АРГУМЕНТА В ОПРОВЕРЖЕНИЕ РЕЛЯТИВИЗМА В ДИАЛОГЕ ПЛАТОНА «ТЕЭТЕТ»

В. А. ЛАДОВ

Томский государственный университет

Томский научный центр СО РАН

ladov@yandex.ru

VSEVOLOD LADOV

Tomsk State University, Tomsk Scientific Center SB RAS

TWO ARGUMENTS AGAINST RELATIVISM IN PLATO'S *THEAETETUS*

ABSTRACT. In this article, I analyze two arguments against relativism in Plato's «Theaetetus». Which argument is stronger from a logical point of view? Having used some results of contemporary research on the logic of paradoxes, I give my version of the answer to that question. The results of my analysis may be used in investigating the history of ancient philosophy as well as in contemporary epistemology.

KEYWORDS: relativism, contradiction, self-reference, logic, epistemology, Russell, theory of types.

* Работа выполнена при поддержке Программы «Научный фонд им. Д. И. Менделеева Томского государственного университета» в 2016 г.

Введение

Диалог Платона «Теэтет», не считая некоторых отвлечений, почти полностью посвящен критике релятивистской позиции Протагора, в соответствии с которой человек есть мера всех вещей. При этом платоновский Сократ выделяет, по крайней мере, два различных аргумента в опровержение релятивизма, каждый из которых имеет свое собственное основание (Siegel 1986). Первый из них – это знаменитый аргумент от самореферентности, который впоследствии стал классическим способом опровержения релятивистских форм рассуждений. Второй – аргумент от кроссreferентности – не столь

часто применяется в эпистемологических дискуссиях, хотя смотрится не менее внушительно, нежели первый аргумент.

Если привлечь результаты исследований современной логики по проблеме парадоксов, то какой из двух аргументов будет выглядеть убедительнее с логической точки зрения? Ответ на данный вопрос представляется актуальным как для историко-философского изучения платоновского наследия, так и для современной эпистемологии, исследующей проблемы релятивизации знания.

В данной статье будет представлен определенный вариант ответа на поставленный вопрос.

Первый аргумент в опровержение релятивизма

СОКРАТ. Знаешь ли, Феодор, чему дивлюсь я в твоём друге Протагоре?

ФЕОДОР. Чему?

СОКРАТ. ... с какой же стати, друг мой, Протагор оказывается таким мудрецом, что даже считает себя вправе учить других за большую плату, мы же оказываемся невеждами, которым следует у него учиться, если каждый из нас есть мера своей мудрости? (Платон, *Теэтет* 161 е, пер. Т. В. Васильевой).

Впервые аргумент от самореферентности, который впоследствии станет камнем преткновения в дискуссиях абсолютистов (платоников, математических реалистов) и релятивистов (конструктивистов, скептиков, прагматиков, конвенционалистов, психологистов), который, в виде мощного оружия в споре проявится у Э. Гуссерля в первом томе «Логических исследований» (Husserl 1900; Гуссерль 2000, пер. С. Л. Франка) и у Х. Патнема в «Реализме с человеческим лицом» (Putnam 1990; Патнем 1998, пер. О. А. Назаровой), который, с другой стороны, в качестве примера «пустого остроумия» с пренебрежением будут обсуждать У. Джеймс в «Прагматизме» (James 1907; Джеймс 1997, пер. С. И. Церетели, П. С. Юшкевича, Л. Е. Павловой, М. Гринвальд) и М. Хайдеггер в «Гераклите» (Heidegger 1970; Хайдеггер 2011, пер. А. П. Шурбелева), этот аргумент впервые в истории философии был сформулирован Сократом в диалоге Платона «Теэтет».

Суть аргумента сводится к следующему. Демонстрируется, что релятивистская позиция оказывается противоречивой в том случае, если рассуждение релятивиста применить к нему самому, к его собственному тезису. Если Протагор утверждает, что мудрость у каждого своя и что нельзя говорить в абсолютном смысле о правоте или неправоте той или иной позиции, то как быть с тем, что сам Протагор, формулируя этот тезис, представляет его как подлинную, безотносительную мудрость? Если релятивист утвер-

ждает, что все суждения относительны, то как быть с самим этим утверждением, которое полагается в качестве абсолютного?

Второй аргумент в опровержение релятивизма

СОКРАТ. И вот что занятнее всего: ведь он признает истинным и то мнение, которое полагает его собственное мнение ложным...

ФЕОДОР. Верно.

СОКРАТ. Так не придется ли ему признать, что его собственное мнение ложно, если он согласится с тем, что мнения тех, кто считает его ложным, – истинно?

ФЕОДОР. Неизбежно. (Платон, Теэтет 171 b, пер. Т. В. Васильевой).

В данном случае Сократ демонстрирует противоречивость позиции Протагора уже опосредованно. Он не замыкает рассуждение Протагора на самое себя, как в случае первого аргумента, а вводит еще одного эпистемического субъекта, роль которого заключается в том, чтобы утверждать ложность тезиса Протагора об истинности любого мнения. Если Протагор признает, что истинным следует считать все, что тому или иному человеку представляется истинным, то истинным нужно будет признать и мнение, в соответствии с которым, позиция Протагора ложна. Таким образом, тезис Протагора снова оказывается противоречивым: если этот тезис истинен, то он ложен.

Корреляция эпистемологических и логических противоречий

Релятивизм – это эпистемологическая концепция, соответственно, и аргументы в опровержение релятивизма имеют статус эпистемологических рассуждений. Однако, на наш взгляд, небезынтересным было бы обратить внимание на тот факт, что данные эпистемологические противоречия, обнаруживаемые в релятивизме, оказываются коррелятивны логическим противоречиям, обсуждаемым в логической литературе. Первыми на эту корреляцию указали А. Уайтхед и Б. Рассел в «Основаниях математики» (Whitehead, Russell 1910; Уайтхед, Рассел 2005, пер. Ю. Н. Радаева, А. В. Ершова, Р. А. Ревинского, И. С. Фролова), но сделали это, что называется, в качестве «заметок на полях», сосредоточившись исключительно на логической проблематике. В современных эпистемологических исследованиях, посвященных проблемам релятивизма, эта идея, когда-то проскользнувшая в «Основаниях математики», оказалась, по нашему мнению, незаслуженно забытой, ибо эпистемологи могли бы использовать результаты современных логических исследований для оценки валидности аргументации в опровержение релятивизма, восходящей к платоновскому Сократу.

Первый аргумент Сократа против Протагора коррелятивен классическому парадоксу Лжеца в логике. Противоречие, в которое попадает критянин Эпименид, высказавший суждение «Все критяне лжецы», возникает в тот момент, когда эпименидово суждение замыкается на самое себя. И поскольку сам Эпименид – критянин, то его суждение, при предположении, что оно истинно, оказывается ложным. Точно так же и Протагор, с точки зрения Сократа, попадает в противоречие в тот момент, когда его суждение об относительности любой истины, замыкается на самое себя. Тезис Протагора оказывается одновременно и абсолютным, и относительным.

Второй аргумент Сократа против Протагора коррелятивен тому типу парадоксальных рассуждений, который в современной логике получил название «кроссreferенциальный Лжец». Подобного рода парадоксы обсуждает, например, С. Крипке в своей известной работе «Очерк теории истины» (Крипке 2002, пер. В. А. Суровцева). Если Смит высказывает суждение «Все, что говорит Джон, истинно», а Джон, в свою очередь говорит «Все суждения Смита ложны», то суждение Смита «Все, что говорит Джон, истинно», при предположении, что оно истинно, является ложным. Противоречивость суждения Смита демонстрируется здесь опосредованно через суждение Джона. Формулируя свой второй аргумент в опровержение Протагора, Сократ также вводит в рассуждение опосредующий элемент. Допустим, некий грек считает тезис Протагора ложным, но поскольку сам Протагор считает все суждения этого человека истинными, то он должен признать, что его собственный тезис, если предполагать, что он истинен, является ложным.

Первый аргумент Сократа с точки зрения логики

Необходимой причиной образования противоречий Б. Рассел назвал явление самореферентности:

У всех указанных выше противоречий (которые суть лишь выборка из бесконечного числа) есть общая характеристика, которую мы можем описать как самореферентность или рефлексивность (Russell 1956; Рассел 2006, 18, пер. В. А. Суровцева).

Соответственно, решение парадоксов виделось в полном запрете на явление самореферентности как своего рода питательной среды для возникновения парадоксов. Именно данный запрет и предполагал иерархический подход в разработанной Б. Расселом теории типов. С точки зрения иерархического подхода, все высказывания следует делить на различные логические типы, которые не должны смешиваться между собой. В частности, в рамках иерархического подхода невозможна ситуация подстановки высказывания на место собственного логического субъекта, ибо о данном кон-

клетном высказывании может быть построено высказывание только уже более высокого логического типа, отличного от предыдущего.

Так, при помощи иерархического метода появлялась возможность разрешить классический парадокс Лжеца. Высказывание Эпименида «Все критяне лгут» не применимо к самому себе, ибо продуцируется на ином логическом уровне, нежели те высказывания, которые становятся предметом рассмотрения в нем самом.

Применение иерархического подхода к обсуждению проблем эпистемологии влечет за собой запрет на использование первого аргумента Сократа против Протагора. Высказывание «Все высказывания относительны» не является противоречивым, поскольку к нему самому, в соответствии с иерархическим подходом, не может быть применена та оценка, которая дается в нем всем иным высказываниям. Оценка абсолютности или относительности данного высказывания Протагора должна производиться на ином логическом уровне, нежели оценка относительности всех остальных высказываний. Таким образом, логически неправомерной следует признать не позицию Протагора, а, скорее, критику этой позиции Сократом, в которой используется аргумент от самореферентности.

Дискуссии вокруг иерархического подхода к решению логических парадоксов

Иерархический подход к решению парадоксов, без сомнения, стал ортодоксальным в логике XX века. В большинстве энциклопедических работ и учебников по логике именно данный подход до сих пор трактуется как приемлемое решение проблемы логических парадоксов. Однако в современной исследовательской литературе иерархический подход все чаще подвергается критике. В частности, говорится о том, что Б. Рассел слишком демонизировал роль самореферентности. Можно привести примеры самореферентных высказываний, которые не влекут за собой логических противоречий. Так, Т. Боландер различает понятия «порочной самореферентности» и «невинной самореферентности»:

Самореферентность, которая ведет к парадоксам, мы называем *порочной самореферентностью*, а самореферентность, которая этого не делает, мы называем *невинной самореферентностью* (Bolander 2002, 24).

Д. Билл вводит понятие «truth-teller», что можно было бы перевести как «правдолюбец», для описания самореферентного высказывания с положительным предикатом истины (Beall 2001, 126). Этот пример показателен тем, что как только мы в формулировке Лжеца в уста критянина Эпименида вложим высказывание с положительным предикатом истины, угроза пара-

докса сразу же исчезает. Если Эпименид произносит «Все критяне говорят правду», то из предположения, что оно истинно, не следует вывод о его ложности, и из предположения о его ложности не следует вывод о его истинности. На это же обращает внимание и Т. Боландер:

Можно показать, что самореферентность может быть порочной только тогда, когда она включает отрицание или что-то эквивалентное ему (такое, как «нет») (Bolander 2002, 24).

Г. фон Вригт вводит термин «существенная отрицательность» для характеристики тех форм рассуждений, включающих отрицание, которые приводят к образованию парадоксов. По этому признаку фон Вригт объединяет известные парадоксы, основанные на явлении самореферентности:

Можно сказать, что антиномии Греллинга, Рассела и Лжеца устанавливают или демонстрируют «существенную отрицательность» некоторых понятий (Wright 1960; Вригт, 1986, 447, пер. Г. И. Галантера).

Таким образом, можно заключить, что к явлению самореферентности следует подходить более аккуратно. Нет сомнений в том, что самореферентность, включающая отрицание, сразу создает опасность логического тупика для мышления, что демонстрируют указанные фон Вригтом парадоксы. Но рассуждения, основанные на явлении самореферентности, в которых отрицание отсутствует, никаких проблем для последовательного мышления не создают. И если к этому еще прибавить мнения тех, кто считает, что самореферентность является важной идеей для развития теоретических построений в науке, в частности, в логике, а таково, например, мнение А. Андерсона:

Затруднение такой позиции [имеется в виду полный запрет на самореферентность как способ устранения парадоксов – В. Л.] состоит в том, что некоторые из самых глубоких доказательств в логике включают самореферентность (в том смысле, который необходим для достижения абсолютной ясности... (Anderson 1970, 8),

...то можно заключить, что иерархический подход к решению парадоксов – это слишком грубая работа в методологическом отношении. То, что сделал Б. Рассел, можно метафорически описать как предложение ампутировать руку пациенту, который обратился с жалобой на занозу в пальце. Можно ли таким образом решить проблему? Можно. Но будет ли предлагаемое решение соответствовать масштабу проблемы? Очевидно, что нет.

Тем не менее, несмотря на столь весомые критические аргументы, иерархический подход имеет и своих сторонников в лице очень авторитетных философов XX века. Причем, они даже усиливали позицию Б. Рассела. С точки зрения Рассела иерархия логических типов должна устанавливать-

ся в качестве определенного методического шага в исследовании языка и мышления, тогда как, например, ранний Л. Витгенштейн («Логико-философский трактат», параграфы 3.332 и 3.333) говорит о том, что иерархия типов – это вообще не какой-то искусственный, изобретенный логиками методический прием. Иерархия внутренне присуща языку как таковому, она уже в нем содержится, а не вводится волевым усилием теоретика языка:

Ни одно предложение не может высказывать нечто о себе самом, ибо знак-предложение не может содержаться в себе самом (это вся «теория типов») (Wittgenstein 1921; Витгенштейн, 1994, 16, пер. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева).

Когда мы помещаем функцию на место своего аргумента $F(F(x))$, то в данном случае нас вводит в заблуждение тот факт, что два знака F и F имеют одно и то же графическое изображение. Однако, суть знака не в том, как он написан на бумаге, а в том, какое место он занимает в предложении. В случае смены места, он уже изменяет свое значение, даже если его графическое изображение остается тем же самым. Таким образом, в формуле $F(F(x))$ имеются два различных знака F , а не один и тот же. При надлежащем логико-лингвистическом анализе мы видим, что язык сам по своей природе не допускает явления самореферентности безотносительно вопроса о том, приводит ли данное явление к парадоксам или нет:

Функция потому не может быть своим собственным аргументом, что знак функции содержит образец ее аргумента; а этот образец не может включать сам себя. Предположим, например, что функция $F(fx)$ могла бы быть своим собственным аргументом; в таком случае существовало бы предложение ' $F(F(fx))$ ', а в нем внешняя функция F и внутренняя функция F должны иметь разные значения, ибо внутренняя функция имеет форму $\phi(fx)$, а внешняя - $\neg\phi(fx)$. Общей у обеих функций является только буква F , которая, однако, сама по себе ничего не обозначает... (Wittgenstein 1921; Витгенштейн 1994, 16, пер. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева).

Подобным образом может быть проинтерпретирована и семантическая концепция А. Тарского (Tarski 1956). Слово «истина» в принципе не может использоваться в объектном языке. Когда мы намереваемся дать истинностную оценку тому или иному предложению языка с помощью данного слова или его отрицания, мы сразу начинаем говорить уже на ином языке, на метаязыке. Таким образом, иерархия языков выстраивается автоматически без какой-либо особой, изобретенной теоретиком языка, методической процедуры.

Приведенные выше результаты логической дискуссии показывают, что вопрос о допустимости явления самореферентности оказывается, по-прежнему, открытым. Для эпистемологии этот факт означает, что классиче-

ский первый аргумент Сократа против Протагора, опирающийся на явление самореферентности, повисает в воздухе, мы не можем дать однозначный ответ, является ли данный аргумент корректным с логической точки зрения или нет.

Второй аргумент Сократа с точки зрения логики

Второй аргумент Сократа против Протагора имеет перед первым аргументом то важное преимущество, что даже если оставить в стороне все сложнейшие логические споры о правомерности использования самореферентных высказываний в теоретических построениях и предположить, что сторонники ортодоксального иерархического подхода к решению парадоксов все же правы, то даже в этом случае эпистемологический аргумент Сократа не теряет своей убедительности, ибо иерархический подход оказывается к нему просто не применим.

Это проще всего показать, обращаясь снова к чисто логическим примерам. Так называемый кроссreferенциальный Лжец не имеет решения с точки зрения ортодоксального подхода, ибо в данном случае у нас нет возможности выстроить последовательную иерархию логических типов высказываний или языков. Высказывания Смита об истинности высказываний Джона и высказывания Джона об истинности высказываний Смита не выстраиваются в иерархию, а представляют собой, скорее, круговое движение в языке и в аргументации. Кроссreferенциальный Лжец не содержит в себе стандартной самореферентности, как классический Лжец, ибо Смит ничего не говорит о своих собственных высказываниях, поэтому и иерархический подход, нацеленный на пресечение продуцирования самореферентных высказываний, оказывается к нему не применим.

То же самое происходит и со вторым аргументом Сократа против Протагора. Этот аргумент не использует идею самореферентности в процессе рассуждения, Сократ в данном случае не замыкает тезис Протагора на сам этот тезис, и потому иерархический подход, который с позиции логики мог бы защитить Протагора в первом аргументе, здесь просто не работает.

Выводы

Проведя исследования логических оснований эпистемологической аргументации платоновского Сократа против релятивистского тезиса Протагора, мы приходим к выводу, что из сформулированных в «Теэтете» Платона двух важнейших аргументов в опровержение релятивизма, второй аргумент оказывается более убедительным с логической точки зрения.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Anderson, A. P. (1970) "St. Paul's Epistle to Titus," R. L. Martin, ed., *The Paradox of the Liar*. New Haven and London, 1–11.
- Beall, Jc. (2001) "A Neglected Deflationist Approach to the Liar," *Analysis* 61.2, 126–129.
- Bolander, T. (2002) "Self-Reference and Logic," *ΦNews* 1, 9–43.
- Siegel, H. (1986) "Relativism, Truth and Incoherence," *Issues in Epistemology* 68.2, 225–259.
- Tarski, A. (1956) "The Concept of Truth in Formalized Languages," A. Tarski, ed., *Logic, Semantics, Metamathematics*. Oxford, 152–278.
- Wittgenstein, L. (1921) «Logisch-Philosophische Abhandlung», *Annalen der Naturphilosophie*, 14. Перевод: Витгенштейн, Л. (1994) «Логико-философский трактат», М. С. Козлова, ред., *Философские работы. Часть I*, пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева. Москва, 1–73.
- Wright, G. (1960) «The Heterological Paradox», *Societas Scientiarum Fennica*. Helsinki. Перевод: Вригт, Г.Х. фон (1986) «Гетерологический парадокс», Г. И. Рузавин, В. А. Смирнов, ред., *Логико-философские исследования: Избранные труды*, пер. с англ. Г. И. Галантера. Москва, 449–482.
- Husserl, E. (1900) *Logische Untersuchungen*. Т. 1. *Prolegomena zur reinen Logik*. Halle. Перевод: Гуссерль, Э. (2000) «Логические исследования». Ю. Г. Хацевич, ред., *Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука*, пер. с нем. С. Л. Франка, Минск, 5–288.
- James, W. (1907) *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*. New York. Перевод: Джеймс У. (1997) «Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления», П.С. Гуревич, ред., *Воля к вере*, пер. с англ. С. И. Церетели, П. С. Юшкевича, Л. Е. Павловой, М. Гринвальд. Москва, 208–324.
- Putnam, H. (1990) «Realism with a Human Face», J. Conant, ed., *Realism with a Human Face*. Cambridge, Mass., 3–29. Перевод: Патнем, Х. (1998) «Реализм с человеческим лицом», А. Ф. Грязнов, ред., *Аналитическая философия: становление и развитие*, пер. с англ. О.А. Назаровой, Москва, 466–494.
- Russell, B. (1956) «Mathematical Logic as Based on the Theory of Types», B. Russell, ed., *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*. London. Перевод: Рассел, Б. (2006) «Математическая логика, основанная на теории типов», В. А. Суровцев, ред., *Логика, онтология, язык*, пер. с англ. В. А. Суровцева. Томск, 16–62.
- Whitehead, A., Russell, B. (1910) *Principia Mathematica*. V. 1. Cambridge. Перевод: Уайтхед, А., Рассел, Б. (2005) *Основания математики*, том 1, пер. с англ. Ю. Н. Радаева, А. В. Ершова, Р. А. Ревинского, И. С. Фролова. Самара.
- Heidegger, M. (1970). *Heraklit*. Frankfurt am Main. Перевод: Хайдеггер, М. (2011) *Гераклит*, пер. с нем. А. П. Шурбелева. Санкт-Петербург.

СТРАСБУРГСКИЙ ПАПИРУС ЭМПЕДОКЛА О РЕКОНСТРУКЦИИ ТЕКСТА И ЗАДАЧАХ НА БУДУЩЕЕ

А. С. АФОНАСИНА

Томский государственный педагогический университет
Новосибирский государственный университет

afonasina@gmail.com

ANNA AFONASINA

Tomsk State Pedagogical University, Novosibirsk State University, Russia

THE STRASBOURG PAPYRUS OF EMPEDOCLES. A NOTE ON ITS RECONSTRUCTION

AND FUTURE TASKS FOR STUDIES

ABSTRACT. The recent surge of interest in the Empedoclean philosophy is connected with a discovery of the previously unknown fragments of his poem in the structure of the Strasbourg papyrus. A new edition advanced by A. Martin and O. Primavesi has appeared in 1999. Before the eyes of many scholars has arisen a fresh picture of the Empedoclean great work. Some authors evaluate this fact as the beginning of the whole epoch in studying of the poem (or poems) by Empedocles, others do not incline to overstate its importance (P. Curd, for instance). The present work is dedicated in the first place to the problem of reconstruction of the new fragments and to the arguments in favor of their proper placing relative to the early-known ones. We will trace the process of the poem's renaissance. This article opens the number of future studies, dedicated to different questions in studying of the Empedocles' thought arisen in connection with the recently discovered fragments. I hope that the paper will be useful for Russian scholars, since no study on the Strasbourg papyrus has appeared in Russian yet.

KEYWORDS: Simplicius, Elements, the cosmic cycle, reconstruction, the Presocratics.

* Работа выполнена в рамках проекта «Влияние античных идей на науку, культуру и образование современности» (РНФ № 15-18-10002).

Открытие новых фрагментов Эмпедокла в составе Страсбургского папируса привело к настоящему всплеску интереса к его философии. Частично поврежденный текст был восстановлен и переведен. В 1999 году вышло издание этих фрагментов Эмпедокла с их включением в ряд ранее известных. Перед взорами исследователей предстала новая картина творчества философа. Некоторые оценивают это событие как начало целой эпохи в изучении поэмы (или поэм) Эмпедокла, другие не склонны преувеличивать его важности.¹ Данная работа посвящена в первую очередь тому, как реконструировались новые фрагменты и какие аргументы высказывались в пользу того или иного их расположения относительно ранее известных, тому, как собственно возродился текст. Настоящая статья открывает ряд публикаций, посвященных разным проблемам в изучении творчества Эмпедокла, возникшим в связи с открытием новых фрагментов. Особенно актуальна данная работа на русском языке, так как по прошествии 15 лет со времени его открытия о Страсбургском папирусе в отечественном антиковедении так и не появилось ни одной работы.

I

В 1992 году в составе Страсбургского папируса (*Strasb. gr. Inv. 1665–1666*) Алан Мартин и Оливер Примавези идентифицировали ряд фрагментов из цитат Симпликия как фрагменты Эмпедокла.² Перед ними находился поврежденный свиток, состоящий из 52 отрывков. Во время реставрации папируса, благодаря подбору и соединению одного отрывка с другим, удалось восстановить шесть содержательных кусков – издатели назвали их Собраниями³ (*Ensembles*) *a, b, c, d, f, g*. Только пять отрывков совсем незначительные по размеру *e, h, I, j, k* до сих пор остаются изолированными. Двумя самыми крупными по объему частями текста Страсбургского папируса являются Собрания *a* и *d*. Собрание *a* было восстановлено из 24 отрывков и содержит 9 нижних строчек одной папирусной колонки и все 30 строк следующей колонки. Собрание *d* восстановлено из 11 отрывков и содержит первые 18 строк одной колонки. Объем четырех меньших Собраний со всей

¹ Так, например, Патриция Кёрд (Curd 2001) считает, что шумиха по поводу новых фрагментов слишком преувеличена, и что Страсбургский папирус не добавляет ничего нового в понимание философии Эмпедокла.

² Издание: Martin–Primavesi 1999.

³ Этого наименования следует придерживаться не только для того, чтобы отличать уже изданные фрагменты Эмпедокла от вновь обретенных, но и потому, что изначально папирус не представлял собой целого куска, и все строки последовательно собирались вместе из разрозненных отрывков. См. схему в конце статьи.

очевидностью таков: Собрание *f* состоит из 6 отрывков, Собрания *b*, *c* и *g* каждый из двух отрывков. Последние пять маленьких кусочков представляют собой мозаику, и пока не могут быть сколь либо удовлетворительно реконструированы. Каждое из четырех крупных собраний (*a*, *b*, *c*, *d*) частично пересекается с известными ранее строками из поэмы.

Собрание *a* содержит части из двух колонок, вторая из которых, 30 строк, сохранилась полностью. В маргиналии к последней строке Собрания *a* подписан стихометрический знак Г, который указывает на число 300, т. е. это трехсотая строка поэмы. И это Собрание *a* в свою очередь по содержанию частично пересекается с фр. В 17 DK: первые пять строчек Собрания *a* – это 31–35 строки фр. В 17. Таким образом удалось определить, что первая строка фр. В 17 должна была соответствовать 232 строке папируса. Симпликий в своем *Комментарии к «Физике»* 157, 25 сообщает, что этот фрагмент происходит из первой книги Эмпедокла *О природе* (ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Φυσικῶν παραδίδωσι).

Реконструкцией папируса занимались не только А. Мартин и О. Примавези. К этой теме обратился и известный исследователь наследия Эмпедокла Ричард Янко.⁴ Он справедливо отмечает, что немецкие издатели превосходно преуспели в составлении 47 из оригинальных 52 фрагментов в 6 больших кусков, оставив нереконструированными лишь 5 небольших кусочков. Однако, по мнению Янко (Jancko 2003, 107), они не верно расположили их относительно друг друга.⁵

Янко в свою очередь предположил, что два больших куска папируса Собрания *a* и *d* не могли далеко отстоять друг от друга, скорее всего они происходят из единого сегмента папируса. Чтобы это проверить, он решил создать бумажную модель папируса правильного размера (Jancko 2003, 109). К бумажному свитку тонкими кусочками пластиковой ленты он прикрепил фотокопии отрезков, так что их легко можно было бы отклеить и переставить местами. Таким образом он как бы воссоздавал подобие оригинально-

⁴ Jancko 2003 и 2004.

⁵ Было предложено три варианта расположения фрагментов. Янко (Jancko 2003, 107–108) подробно описывает каждый из них. Мартин и Примавези предположили, что между Собраниями *d* и *a* должна быть лакуна, и что Собрание *d* происходит из второй книги *О природе*, и отделено от Собрания *a* заключительной частью первой книги и началом второй. Большое количество текста между ними утеряно, потому что Симпликий и другие источники показывают, что исходный порядок фрагментов был таков: фр. 17 = Собрание *a*, фр. 21, 23, 26, 35 и наконец фр. 98 о составе плоти и крови. В свою очередь фр. 98 должен считаться продолжением и завершением фр. 96 о составе костей.

го свитка. Янко предположил, что если другие собрания происходят из того же отрезка папируса, что и Собрание *a*, то они должны быть извлечены из колонок, идущих после колонки X, потому что текст, предшествующий колонке X известен из Симпликия и не соответствует ни одному из сохранившихся отрывков. Если мы настаиваем на том, что верх другой колонки следовал непосредственно за колонкой X, а имеется только два верхних края колонок, то возможны только две комбинации. Путем нескольких перестановок и синтаксического анализа Янко пришел к выводу, что правильным расположением отрывков должно считаться следующее. За последней строкой Собрания *a*(ii) должно следовать Собрание *c*, которое так же как и Собрание *d* является верхом колонки (но расположение Собрания *d* должно быть другим, подробнее об этом см. Janko 2003, 107–108). Получается, что Собрание *a* занимает конец колонки IX и первую половину колонки X, а Собрание *c* будет принадлежать верху колонки XI. Тогда Собрание *d* начинается в середине рассказа о рассоединении живых существ, а его окончание неизвестно. Находясь на верху колонки, согласно наиболее экономичной реконструкции, Собрание *d* должно принадлежать верхнему краю колонки XII, и соответствовать строкам 331–349 первой книги.⁶ Собрание *d* 1–10 поэтому должно быть переинтерпретировано как окончание сообщения о нашем собственном разрушении в этом мире, которое начинается в Собрании *c* = колонка XI. Таким образом, в предложенной схеме папирусные собрания следуют непосредственно друг за другом, между ними, в отличие от реконструкции Мартина и Примавези, не вставляются известные ранее фрагменты. В книге Оливера Примавези 2008⁷ года даются пояснения к мнению Янко и учитывается некоторая часть его поправок, которые еще не были приняты в издании 1999 года.

История находки папируса сама по себе заслуживает отдельного внимания.⁸ Папирус был куплен немецким археологом Отто Рубенсоном в ноябре 1904 года в верхнеегипетском городе Ахмим (Ahmīm) (в древности Панополис) у продавца антиквариата Гинти Фальтаса (Ginti Faltas). В своем дневнике Рубенсон оставил одно интересное сообщение. В нем говорится, что за 1 фунт стерлингов он купил воротничок из листовой меди, который был приклеен к папирусу, и собственно папирус, содержащий литературные фрагменты. Известно, что такой воротничок прикреплялся на шею мумии. Срав-

⁶ Я придерживаюсь реконструкции, предложенной Мартином и Примавези, согласно которой Собрание *d* отстоит гораздо дальше от Собрания *c*, подробнее об этом ниже.

⁷ Primavesi 2008.

⁸ См., например, Osborne 2000.

нивая это описание с описаниями других находок Рубенсона, Мартин и Примавези склоняются к мысли о том, что папирус был найден в некрополе эллинистического периода, а значит, полный текст древнего философа все еще имел хождение в конце первого века до н. э. Интересно и то, что Рубенсон отправил в Берлин только папирусные фрагменты, а почему он отделил эту металлическую пластинку от папируса и куда она делась не известно. Таким образом, фрагментированность Страсбургского папируса объясняется тем обстоятельством, что часть книжного свитка была использована для создания папирусного картона (или плотной массы материала), послужившего в дальнейшем в качестве подложки для приклеенного к нему драгоценного воротничка из медного листа на шею мумии. Примавези обратил на данный факт самое пристальное внимание (Primavesi 2008, 24), в то время как Янко упустил этот момент, а именно, что части папируса были использованы для изготовления картонной подкладки для воротничка на шею мумии. Это значит, что доступные нам отрывки папируса нельзя располагать непосредственно друг за другом. Нужно принять во внимание, что между ними могли находиться другие куски текста. И что самое интересное, Мартин и Примавези реконструируют их по известным нам цитатам из Симпликия. Остается лишь правильно их локализовать в начале или в конце колонки, и ни в коем случае не в середине текста.

Расположение папирусных собраний, предложенное Мартином и Примавези выглядит поэтому более убедительным, чем то, которого придерживается Янко. Давайте подробнее рассмотрим их основные аргументы. Немецкие издатели решили, что имеются два комплекса фрагментов, между которыми полностью выпали некоторые колонки, но слишком большое отстояние их друг от друга все-таки невозможно. Таким образом, отправным пунктом для реконструкции текста стала следующая идея: среди папирусных собраний в связи с пограничными фрагментарными цитатами реконструируются два непрерывных текстовых куска из первой книги *О природе*, так называемые Продолжение I и Продолжение II (Kontinuum I und Kontinuum II), но которые непосредственно друг с другом не граничат, а отделены несколькими небольшими колонками. Продолжение I и Продолжение II – это два больших отрывка из первой книги. Продолжение I содержит строки 232–330 первой книги, Продолжение II содержит всего 22 строки и включает в себя дидактический экскурс из известных ранее фрагментов, следующих перед Собраниями *d* и *f*. Смысловая связь между Продолжением I и II имеет незначительные текстуальные пробелы. Эти два Продолжения в рамках смысловой реконструкции позволяют выделить два философских раздела. Как считает Примавези (Primavesi 2008, 3), внутри произведения

О природе Эмпедокл проводил категорическое различие между эмпирическим анализом, доступным чувственному восприятию, и экстраполированной из этого анализа гипотезой о циклическом устройстве мира в целом.

Значение Страсбургского папируса для реконструкции первой книги *О природе* состоит в том, что переданные отрывки текста во всем папирусе происходят не только из первой книги, более того – они происходят из одной и той же *части* этой книги – той самой, из которой Симпликий извлек свою последовательность наиболее важных цитат Эмпедокла, а именно серию цитат В 17 – В 20 – В 21 – В 23 – В 26 и В 35 Diels-Kranz. Так вырисовывается возможность объединить отдельные реставрированные куски из Страсбургского папируса с известными цитатами из Симпликия в большой осмысленный контекст, и по возможности в текстуальный континуум. Уже в *editio princeps* удалось распознать Собрание *a* (*Ensemble Strasb. a*) как непосредственное продолжение цитаты Симпликия В 17, а также включить Собрание *b* в серию цитат В 21 – В 23 – В 26 (точнее между В 21 и В 23), которая у Симпликия следует сразу за В 17, и, наконец, поместить фр. В 35, который по смыслу является окончанием открытых в Собрании *a* экскурсов, непосредственно за В 26. В этой восстановленной последовательности тогда еще не могли быть убедительно расположены оба оставшихся больших папирусных собрания – Собрание *c* и Собрание *d*. Значительные изменения в прояснении этого вопроса произошли благодаря уже упомянутой работе Янко (Jancko 2004), в которой были представлены два важнейших результата. Янко объединил Собрание *a* и Собрание *c* (которое кроме первой строки полностью совпадает с фр. В 20), а именно последняя строка Собрания *a* и Собрание *c* встречаются у Симпликия (В 20 DK). Второй важный результат Янко состоит в том, что он правильно объединил Собрание *f* и Собрание *d*.

Вопрос о том, что же находилось в первых 232 строках поэмы Мартин и Примавези не рассматривают. Однако на него попытался ответить Симон Трепанье,⁹ предположив, что среди первых строк мог находиться фр. В 115, поскольку Плутарх в *De exilio* 607 c–d цитирует часть фрагмента В 115, и говорит, что он находился «в начале философии Эмпедокла» и был своего рода открывающей прокламацией (*προαναφήνησις*). Кроме того, в вопросе о том, сколько произведений написал Эмпедокл – одно или два – немецкие издатели также остаются агностиками, поскольку с их точки зрения открытие Страсбургского папируса не позволило прояснить этот момент.¹⁰

⁹ Trepanier 2004.

¹⁰ Martin–Primavesi 1999. Однако такая попытка была предпринята Р. Курд (2001), а ее точку зрения подробно разбирает Wildberg (2001).

II

Теперь обратимся к вопросу о том, почему следует разместить Собрания относительно друг друга и известных ранее фрагментов именно в том порядке, который предлагают немецкие издатели. В одном месте своего Комментария на *Физику* Аристотеля (157, 25–27) Симпликий после указания номера книги и названия произведения цитирует 34 строки из первой книги *О природе* Эмпедокла. Эта цитата была обозначена Дильсом как фр. В 17. После этого Симпликий прерывает повествование, обращается к разъяснению процитированного отрывка и снова возвращается к цитированию Эмпедокла, это фр. В 21, В 23 и две строки из фр. В 26. О том, что эти фрагменты В 21, В 23 и В 26 должны следовать с небольшими лакунами один за другим, мы узнаем от самого Симпликия (*Комм. к «Физике»* IX 33,18: ὀλίγον δὲ προελθών). Однако, какие строки пропускает Симпликий между В 17 и В 21 мы не знаем. И вот благодаря Страсбургскому папирусу стало возможным заполнить эту лакуну, а именно Собрание *a* содержит с 1 по 9 строки из одной колонки (его решено было назвать Собрание *a(i)*) и 30 строк следующей колонки (Собрание *a(ii)*). Как уже упоминалось выше первые пять строк первой колонки Собрания *a(i)* совпадают с последними пятью строками фр. В 17. Итак, 35 строк фр. В 17 и 34 строки (это за исключением тех 5 строк, которые пересекаются с фр. В 17) из Собрания *a* составляют непрерывный текст, который Примавези и Мартин назвали Продолжение I.

По содержанию 34 строки Собрания *a* являются прямым продолжением В 17. В новой пагинации фр. В 17 заканчивается 266 строкой. В следующих двух строках 267–268 (Собрание *a(i)* 6–7) еще раз сопоставляется происходящее под действием силы Любви объединение и под действием силы Вражды разделение. Но, что самое интересное, движение к объединению выражено не при помощи причастия среднего рода «сходящееся» (συνερχόμενα), чего следовало бы ожидать от непрямой передачи содержания, а при помощи глагола, стоящего в первом лице множественного числа «мы сходимся вместе» (συνερχόμεθα):

267 [...συνερχόμεθ' εἰς ἓνα κόσμον,

268 [...διέφου πλέ]ον' ἐξ ἑνὸς εἶναι

267 ...сходимся мы в единый Космос,

268 ...разрастается он в разные стороны, чтобы Многим из Единого быть.

Похожая формула с использованием первого лица множественного числа встречается в 287 строке (Собрание *a(ii)* 17) и в 304 (Собрание *c* 3 = В 20, 2). В Собрании *d* множественное число первого лица используется в

строках II 2, 3 (d 3) и II 2, 8-9 (d 8-9). Этот сюжет заслуживает отдельного внимания, ему стоит посвятить специальную работу.¹¹ Кратко приведу некоторые размышления Мартина и Примавези на этот счет.¹² Они отмечают, что «мы» появляется в поэме в тех случаях, когда речь идет о стремлении элементов к объединению под действием силы Любви. И поскольку сам Эмпедокл не может описывать себя от имени четырех объединенных элементов, а идею о наличии в поэме еще одного логического субъекта принять было бы еще сложнее, то немецкие издатели приравняли это «мы» к частям (понятым в материальном смысле) Любви.

В поэме Мартин и Примавези выделяют так называемые дидактические экскурсы, когда рассказ об устройстве мира прерывается, и философ, видимо решивший, что он поставил перед своим учеником слишком сложную задачу, предлагает наглядные примеры, поясняющие его мысль. Первое такое отступление начинается со строк 291–292 (Собрание *a(ii)* 21–22):

291 Постарайся сделать так, чтобы мои слова доходили
не только до твоих ушей,
292 Которыми ты слышишь от меня все, что вокруг,
но и доносили до тебя истину ясно!

Экскурс продолжается приведением обещанных надежных примеров. Предметом наблюдения должно быть в первую очередь изменение процесса объединения и развертывания родов, а также всех видов, которые еще остались от зоогонии настоящей Вселенной (*О природе I* 293–295 = Собрание *a(ii)* 23–25).

Открытие папирусных фрагментов привело к корректированию и ранее известных фрагментах. Так, например, оказалось, что строки с 3 по 5 фрагмента В 35, который входит в состав первой книги *О природе*, полностью совпадают со строками из Собрания *a(ii)* 18–20. Очевидно, что Эмпедокл делает этот повтор намеренно с целью напомнить, о чем шла речь до отступления, того раздела, который теперь принято называть дидактическим экскурсом. Это текстуальное повторение дает возможность восстановить не только утраченные слова из папируса, но и уточнить прочтение известных из Симпликия строк. В частности, строка 18 Собрания *a* и строка 3 фрагмента В 35 взаимодополняют друг друга. И также 4 и 5 строки фр. В 35 помогают заполнить лакуны в строках 19–20 Собрания *a*.

¹¹ Несколько работ по теме: Trépanier 2003; Primavesi 2008, 47–57 (Intermezzo: Wer sind „Wir“?); Curd 2001; Wildberg 2001.

¹² Martin–Primavesi 1999, 90–95.

Итак, в тексте поэмы можно выделить трехчастную структуру: основное повествование – отступление – возврат к повествованию. Повествование начинается с описания космического объединения четырех полностью разрозненных элементов под действием силы Любви (*О природе* I 283), затем (*О природе* I 291) прерывается дидактическим экскурсом, и, наконец, продолжается фрагментом В 35, где опять описывается наступление периода правления Любви и связанная с ней зоогония.

Примавези объясняет, почему последовательность фрагментов В 21–В 23–В 26 должна быть включена в дидактический экскурс, а В 35 должен следовать уже за ними и открывать собой следующий этап повествования о космической цикле. Дидактический экскурс начинается со строки 291 (Собрание *a(ii)* 21) и выступает, по мнению Примавези (Primavesi 2008, 27), в качестве пояснения к сказанному ранее. В нем уже не говорится о последовательности космических циклов, однако дидактический экскурс весьма важен, так как призван помочь слушателю на примере разных образов уяснить суть сложных философских построений. Дидактический экскурс прерывается на 300 строке. Далее следует Собрание *c*, почти полностью совпадающее (кроме первой строки) с фр. В 20, в котором речь идет о Любви и Вражде как об инициаторах процессов объединения и разделения. А после В 20 (= Собрание *c*) фрагмент В 21, по мнению Примавези, должен считаться продолжением дидактического экскурса, поскольку в нем видимые глазу явления – солнце, дождь и земля – выступают в качестве представителей первоэлементов в нашем мире.

Как уже отмечалось, Собрание *c* за исключением первой, ранее неизвестной строки полностью совпадает с фр. В 20 DK. Однако, благодаря папирусу, и здесь не обошлось без корректировок. Важнейшим нововведением стало новое прочтение одного из ключевых слов: как и в двух ранее встречавшихся случаях из поэмы *О природе* I 267 и 287 в тексте папируса мы видим не причастие множественного числа среднего рода «сходящиеся вместе», а изъявительное наклонение множественного числа третьего лица «мы сходимся вместе» $\sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\upsilon\alpha$ вместо $\sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ как у Симпликия. В целом фр. В 20 заслуживает отдельного внимания и тщательного содержательного разбора. В этом месте на вопрос, кто такие «мы», немецкие издатели дают еще один развернутый ответ. Вкратце его можно изложить следующим образом. По мнению Примавези такая форма выражения – «мы» – используется специально для того, чтобы подчеркнуть субстанциальность основных четырех элементов.¹³ Дело в том, что в первой строке фр. В 20 речь

¹³ Рассуждения на эту тему хотелось бы предложить в отдельной работе.

идет о членах человеческого тела (славнейшая масса человеческих членов βροτέων μελέων ἀριδείκετον ὄγκον), а в следующих¹⁴ об элементах, или членах Сфайроса (члены, которые достигают тела γυῖα, τὰ σῶμα λέλογχε). Это различие подчеркивается и выбором слов – μέλος и γυῖον. Сравним это с фрагментами В 27 (ἡελίοιο γυῖα) и В 31 (γυῖα θεοῖο), где слово γυῖον используется в связке с одним из первоэлементов и для обозначения членов божественного тела. А слово μέλος всегда используется для обозначения членов человеческого тела. Таким образом глагол, стоящий в первом лице множественного числа связан с членами божественного тела – первоэлементами, которые в период правления Любви объединяются в Сфайрос. Интересно рассуждение Примавези (Primavesi 2008, 38), где он говорит, что порции первоматерии, из которых происходят все смертные существа, следует охарактеризовать как отбившиеся члены Сфайроса. И еще одно наблюдение, которое позволяет с уверенностью соединить окончание Собрания *a(ii)* 271–300 с Собранием *c* 301–308 (+ фр. В 20): последняя строка Собрания *a(ii)* (*Ο природе I* 300) относится к последней строке колонки, расположенной в нижнем крае одного папирусного фрагмента, а Собрание *c* – это начало следующей колонки, расположенной сверху.

В пользу того, что последовательность фрагментов В 21–В 23–В 26 так, как она передана у Симпликия, следует сохранить, имеется и содержательный аргумент. Так во фрагменте В 21 постулировалось наличие четырех элементов и происходящих из них живых существ, а в В 23 объясняется, что смешение элементов можно понять, наблюдая за работой художника, который смешивает краски для изображения разнообразных предметов. Фрагмент В 26, следующий у Симпликия сразу за В 23, является своего рода завершением дидактической части, некоторые строки этого фрагмента слово в слово повторяют строки из В 17. Мы можем видеть, таким образом, что последовательность фрагментов В21–В23–В26 является целым дидактическим экскурсом, фр. В 26 является его завершением, а фр. В 35 вполне логично, непосредственно после фр. В 26 продолжает повествование.

Правда между фр. В 21 и фр. В 23 вставляется Собрание *b*, три строки которого совпадают с фр. В 76 известного из «Застольных бесед» I, 2, 5 Плутарха.¹⁵ Эти строки продолжают дидактический экскурс и следуют непосред-

¹⁴ Не известно, по какой причине в русском переводе А. В. Лебедева (1989) вторая и третья строка были переставлены местами, что существенно отразилось на содержании фрагмента.

¹⁵ Вторую и третью строку этого же фрагмента Плутарх цитирует еще и в «О лике, видимом на диске Луны» (пер. Г. А. Иванова, примечания М. С. Петровой), 14, 927 F.

ственно за строками 302–322 (= Собрание *c* + В 21). Примавези (Primavesi 2008, 42–43) считает, что Собрание *b* должно стоять раньше фр. В 23 потому, что примеры с живыми организмами, в устройстве которых можно видеть производные четырех основных элементов не в смешанном виде, а разделенном, как, например, у улитки или моллюска внутренность мягкая и в основном из воды, а верхний слой твердый из земли, уместны именно здесь. Так как в следующем за ним фр. В 23 речь идет уже о смешении четырех элементов, где в качестве примера выступает деятельность художника. Кроме того, Собрание *b* с его открытым нижним краем удачно помещается в конец колонки. Все говорит в пользу того, что семь строк Собрания *b* вместе с фр. В 76 идентифицируются как заключительная колонка *O природе* I 330. Это четвертая колонка Продолжения I. В пользу этой реконструкции имеется также и археологический аргумент. В изначальном свитке каждый маленький отрывок Страсбургского папируса, следующий по содержанию за строками *O природе* I 291 и открывающий дидактический экскурс, находился в непосредственной близости с Собранием *a(ii)*. Это Собрание *c* и Собрание *b*, которые являются соответственно началом и концом колонки, следующей непосредственно за Собранием *a(ii)*.

Таким образом, фр. В 26 резюмирует все вышесказанное и выступает окончанием дидактического экскурса. Следующий за ним фр. В 35 возобновляет рассказ о космическом цикле и глобальном наступлении Любви. Открытие папируса привело к необходимости исправлений и в этом фрагменте. Дело в том, что три строки фр. В 35 (3–5) полностью совпадают со строками 18–20 Собрания *a(ii)* (в сквозной пагинации это строки 288–290). В данном случае происходит взаимодополнение, вносятся исправления как во фр. В 35, так и на основе известных из В 35 строк заполняются лакуны в строках 18–20 Собрания *a(ii)*.¹⁶ Далее Примавези предлагает вставить фр. В 28 о полной завершенности Сфароса, фр. 27 – о характеристиках Сфайроса, фр. В 29 – об отказе от антропоморфного представления о Сфайросе, и, наконец, фр. В 30 – постепенное нарастание Вражды в Сфаройсе, что приводит к разрушению его внутренней гармонии.

В целом, обратившись к схеме, предложенной Примавези в конце теоретической части работы (Primavesi 2008, 45), можно видеть, что окончание Продолжения I остается со знаком вопроса. Насколько мне удалось понять, Продолжение I – это последовательность фрагментов, которые более или

¹⁶ В связи с принятыми изменениями строка 3 фр. В 35 должна читаться следующим образом: «Когда Вражда достигла непроходимой глубины вихря» (вместо «самого дна» как у Лебедева 1989). Подробнее о текстуальных изменениях и дополнениях в будущих комментариях к тексту поэмы.

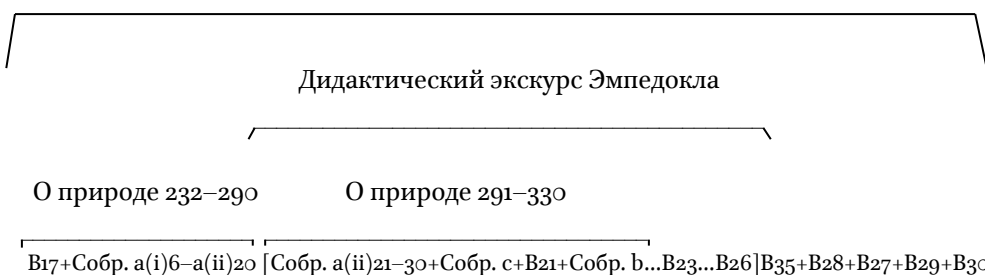
менее совпадают с порядком их цитирования у Симпликия и по смыслу вписываются в содержательный контекст вместе с вновь открытыми кусками текста. Тогда Продолжение I заканчивается фрагментом В 30, а Продолжение II открывает Собрание *f*.

Собрание *f*(i) состоит из шести строк, из которых сохранились лишь три слога в конце второй, пятой и шестой строки. Таким образом, реконструировать содержание этого Собрания не представляется возможным. Тем не менее Примавети называет Собрание *f*(i) началом апокалиптического экскурса, который продолжается в следующем за ним Собрании *d*. Из Собрания *d* с незначительными лакунами сохранилось 14 строк, две из которых (d 5–6) полностью совпадают с фр. В 139 DK. Порфирий в «О воздержании» II, 31 приводит строки из поэмы Эмпедокла, наилучшим образом с его точки зрения иллюстрирующие тот ужас мясоедения, который охватывает людей, решивших очиститься от грехов, связанных с питанием. И традиционно эти строки считались частью поэмы «Очищения». Теперь же благодаря Страсбургскому папирусу мы знаем, что все эти строки происходят из поэмы «О природе». Поэтому вопрос о количестве поэм остается открытым.

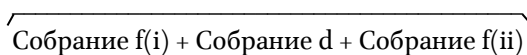
Последнее место в реконструированном тексте Эмпедокла отводится восьми строчкам Собрания *f*(ii). Они дошли до нас со значительными лакунами. Предположительно можно сказать, что речь в этих строках идет о том периоде, когда Огонь достигает периферии универсума.

Итак, в этой, вводной по своей сути, статье я показала, как выглядит поэма в ее новом, реконструированном на основе фрагментов, обнаруженных в составе Страсбургского папируса, виде. Некоторые вопросы содержательного характера, перевод фрагментов в новом составе и комментарии к ним будут рассматриваться и обсуждаться в следующих работах.

Продолжение I



Продолжение II



БИБЛИОГРАФИЯ

- Curd, P. (2001) "A New Empedocles? The Implication of the Strasburg Fragments for Presocratic Philosophy," in J. J. Cleary and G. M. Gurtler, eds., *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 17, 27–49.
- Janko, R. (2004) "Empedocles, On Nature I 233–364: a New Reconstruction of P. Strasb. gr. Inv. 1665–6," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 150, 1–26.
- Inwood, B. (2000) Review of Martin–Primavesi 1999, *Classical Review* 50, 5–7.
- Janko, R. (2003) "Empedocles' Physica Book I: A new reconstruction," in: *The Empedoclean Kóσmos: Structure, Process and the Question of Cyclicity*, ed. Apostolos L. Pierris. Patras. Part I: Papers, 93–135.
- Martin, A., Primavesi, O. (1999) *L'Empédocle de Strasbourg* (P. Strasb. gr. Inv. 1665–1666). Introduction, édition et commentaire. Strasbourg, Berlin, New York.
- O'Brien, D. (2000) "Hermann Diels on the Presocratics: Empedocles' Double Destruction of the Cosmos (Aetius ii 4, 8)," *Phronesis* 14, 1–18.
- Osborne, C. (2000) "Rummaging in the Recycling Bins of Upper Egypt: A discussion of A. Martin and O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 18 (Summer), 329–356.
- Primavesi, O. (2008) *Empedocles Physica I. Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankengangs*. Berlin.
- Trépanier, S. (2003) "'We' and Empedocles' Cosmic Lottery: P. Strasb. Gr. Inv. 1665–1666, Ensemble A," *Mnemosyne* 56, Fasc.4, 385–419.
- Trépanier, S. (2004) *Empedocles. An Interpretation*. Routledge.
- Wildberg, C. (2001) "Commentary on Curd," in J. J. Cleary and G. M. Gurtler, eds., *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 17, 50–56.
- Лебедев, А.В. пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. Москва: Наука.
- Иванов, Г. А., пер. (2000) *Плутарх «О лике, видимом на диске Луны»*, примечания М. С. Петровой. *Философия природы в Античности и средние века*. Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. Москва: Прогресс-Традиция, 132–183.

ПРАКТИЧЕСКАЯ АРГУМЕНТАЦИЯ И АНТИЧНАЯ МЕДИЦИНА

Е. Н. ЛИСАНИЮК

Санкт-Петербургский государственный университет

e.lisanuk@spbu.ru

ELENA LISANYUK

St. Petersburg State University, Russia

PRACTICAL ARGUMENTATION AND ANCIENT MEDICINE

ABSTRACT. The ancient art of healing and practical argumentation are closely linked, and this link points to three substantial issues: that physicians enjoy certain social status, that medicine is recognized as a special area of knowledge and that the art of healing is a profession. We use the analogy between the medicine and the judiciary for demonstrating these issues. The analogy involves two groups of norms governing the activities of judges – the norms of competence and the norms of conduct which we interpret as the actional and the practical aspects of the ancient art of healing. The actional aspect is similar to the norms of competence of a judge and sets the goal for the art of healing – restoring patient's health, and defines a physician as a person who is publicly allowed to pursue this goal in his professional activities. The practical aspect is reminiscent of the judges' norms of conduct and it outlines the terms and techniques which lead to achieving this goal by those who are considered physicians, according to the norms of competence. In order to become a real *tekhnē*, it is necessary and sufficient for the art of healing to secure its actional and practical aspects in the body of theoretical knowledge, on the one hand, and in the appropriate professional code, on the other. Practical argumentation serves as the tools of this implementation, for it allows to combine the norms and actions in a set of strategies of conduct, aimed at restoring patient's health, of which the physician is now free to choose the one that appear to be the most effective.

KEYWORDS: Hippocratic Oath, Galen, Aristotle, judiciary, logic, practical syllogism.

* Исследование поддержано РГНФ, проект № 15-23-01002.

Введение

Сфера академического интереса журнала ΣΧΟΛΗ, помимо изучения античности, включает и исследования по философии права, и с учетом того, что тематикой ближайшего номера объявлена античная медицина, – два этих обстоятельства замечательным образом породили связанное с аргументацией соображение об аналогии между деятельностью врача и судьи. Эта аналогия касается норм, принадлежащих двум разным группам. Одна из них регулирует деятельность судьи, – таковы нормы компетенции. Другая группа охватывает нормы поведения, и применительно к античному искусству врачевания мы будем трактовать их в русле двух ключевых аспектов этого искусства, деятельностного и практического. Схожий с нормами компетенции судьи деятельностный аспект назначает для него цель – возвращение здоровья больному, и определяет круг лиц, которые могут ее добиваться в своей профессиональной деятельности. Иными словами, деятельностный аспект античной медицины дает ответ на вопрос, зачем она нужна как особая деятельность, и кто является врачом. Напоминающий нормы поведения для судей практический аспект очерчивает условия, пути и методы достижения этой цели теми, кого считают врачами, согласно нормам компетенции. Практический аспект античной медицины отвечает на вопросы, при каких условиях врач может и должен заниматься лечением данного больного, и каким образом он обязан это делать. Для того, чтобы искусство врачевания сделалось практическим искусством в смысле τέχνη, необходимо и достаточно закрепление его деятельностного и практического аспектов в корпусе теоретических познаний и в соответствующем профессиональном кодексе, а свидетельством того, что это закрепление имеет место, выступают имеющиеся в кодексе ограничения, накладываемые на реализацию врачами этого искусства в деятельностном и практическом его аспектах.

Посредством аналогии между судебным и врачебным делом эти ограничения мы изучим с двух сторон. С позитивной стороны – как то, что нормой компетенции и нормой поведения назначается для врачебного искусства как его цель и как совокупность задач, приемов и навыков врачевания, и с негативной стороны – как то, что этим кодексом отклоняется в качестве недопустимой цели, запрещенных действий и недозволенных приемов. Тем самым мы покажем, почему наличие специального корпуса норм, регулирующего профессиональные поступки врача, есть критерий того, что данное искусство существует в данном обществе, и в нем имеется соответствующая профессиональная группа людей, которой этот корпус адресован. Наличие подобного корпуса норм говорит также о том, что эта группа при-

знана в данном обществе и легитимно практикует в нем свое искусство. Коррелятом того, что дело обстоит именно так, т. е. имеется профессиональный кодекс, регулирующий врачебную деятельность, и в своей профессиональной деятельности врач руководствуется нормами, содержащимися в подобном кодексе, выступает практическая аргументация. Она является необходимым рациональным инструментом, при помощи которого врач может не только принимать конкретные решения для лечения своего пациента, но и демонстрировать соответствие своих профессиональных действий этому кодексу, если это потребует. В равной мере практическая аргументация может выступать инструментом и для того, чтобы показать несоответствие действий данного врача подобному кодексу. Наша цель в этой статье заключается в том, чтобы отстаивать положение о необходимой связи между искусством врачевания и практической аргументацией, а все соображения, начиная с аналогии между искусством врачевания и судебным делом, есть вехи пути к этой цели.

Сюжетная линия нашего пути к цели следующая. В п. 1 мы подробно разъясним, почему античная медицина связана именно с практической аргументацией, и попутно покажем, что центральную роль в установлении этой связи сыграл Аристотель. В п. 2 мы рассмотрим особенности видов аргументации и уточним специфику практической аргументации. В п. 3 мы охарактеризуем этапы и тенденции становления древней медицины и изучим в этом контексте вклад Аристотеля, уделяя внимание ее практическому и деятельностному аспектам. В п. 4 мы обратимся к заявленной аналогии между врачебным и судебным делом, и рассмотрим, что означают применительно к античной медицине норма компетенции и норма поведения, и в п.5 сделаем это на примере клятвы Гиппократова как наиболее древней версии дошедшего до нас профессионального кодекса врача.

1. Предварительные замечания

1.1. Почему деятельностный и практический аспект характеризуют античную медицину как вид τέχνη? На факт закрепления деятельностного и практического аспектов античного искусства врачевания указывает «отчетливое понимание критериев τέχνη: полезность, строго определенная цель, знание предмета и способность передаваться в процессе обучения» (Верлинский 1989, 90), присущность которых античной медицине зафиксировано уже в Гиппократовом корпусе. В отличие от этого в более ранних источниках, например, учениях Алкмеона и Эмпедокла, хотя и имеются сведения о происхождении некоторых болезней, но нет сведений о специальных нормах,

регулирующих деятельность по их излечению ни в методическом ни в социальном ракурсах.

Вклад Аристотеля в развитие античной медицины коренится в трех идеях, принадлежащих разным разделам его наследия. Первая идея сводится к тому, чтобы выделять три вида знания – теоретическое, или доказательное, практическое, или знание причин, и созидательное, или поэтическое творческое умение. К достоверному знанию имеют отношение первые два вида – теоретическое и практическое, и врачебное искусство, сочетающее в себе особенности всех трех типов, является, тем не менее, знанием практическим, потому что его целью является определенная деятельность по возвращению здоровья больному. Эта цель назначена нормой компетенции врача и отражена в деятельностном аспекте античной медицины. Вторая идея Аристотеля заключается в выявлении особенностей практических рассуждений, отличающих их от рассуждений демонстративных, или теоретических, и она непосредственным образом связана с мыслью, отстаиваемой в этой статье: в этом ракурсе влияние аристотелевского учения имело решающее значение. Третья идея состоит в применении Аристотелем своего учения о четырех причинах к живым организмам, в результате чего целевой причиной существования каждого живого организма выступает его здоровое состояние с учетом свойственного данному организму способа жизнедеятельности.

Эти аристотелевские идеи, в свою очередь, проливают свет на место и роль трех интеллектуальных традиций в античной мысли в контексте становления античной медицины, из которых первые две носят явным образом эмпирический характер, а третья – рационалистический: естественной истории, или накопления опытных знаний о растениях и животных, собственно врачебного дела и философии. Фундаментальное значение вклада Аристотеля в большей степени касается естественной истории и философии, и в меньшей – непосредственно врачебного дела. Вместе с тем, тот факт, что его труды изобилуют примерами из области медицины, включая высокую оценку деятельности самого Гиппократов, а также его знакомство с обеими¹ не позволяют отрицать его влияния на развитие также и этой интеллектуальной традиции.

¹ Отец Аристотеля, Никомах, происходил из семьи потомственных врачей, он служил придворным врачом царя Македонии Аминты III, и был первым наставником своего сына вплоть до переезда Аристотеля в Афины и вступления в Платоновскую Академию в возрасте 18 лет. Позднее Аристотель изучал биологию и зоологию во время пребывания на о. Лесбос (Anagnostopoulos 2009, 4–5).

1.2. Почему античная медицина связана именно с практической аргументацией? Современная медицинская наука, разумеется, тоже связана с аргументацией, в той мере, в какой всякое научное знание и вытекающие из него прикладные умения в методологическом отношении опираются, в целом, на рациональные способы рассуждений, моделируемые в теориях аргументации.² Особенность этой связи применительно к античной медицине заключается в двух обстоятельствах, первое из которых характерно для большинства практических знаний, если не для всех, а второе – только для античной медицины. Во-первых, такая связь охватывает область практической аргументации – того из видов аргументации, который фокусируется на конкретных целях и реализующих их поступках и намерениях людей, и в меньшей степени затрагивает теоретическую аргументацию, исследующую знания и мнения. Во-вторых, именно в контексте античной медицины необходимый характер этой связи был осознан впервые, для чего потребовалось провести границу между умозаключением практическим, нацеленным на действие и создание чего-либо, и теоретическим, или демонстративным, претендующим на доказательство или опровержение знаний.

1.3. Почему аналогия между искусством врачевания и судебным делом касается в большей степени практической аргументации? Дело обстоит так в силу направленности того и другого на выполнение действий, необходимых ради достижения определенных целей, что составляет предмет аргументирования в практической аргументации, отличающий ее от разновидностей теоретической аргументации. Подобная практическая направленность представляет собой существенную характеристику и судебного дела, и искусства врачевания. Конкретные цели линий поведения и реальные содержания действий врача и судьи коренным образом разнятся, однако форма выстраивания связей между намерениями, действиями и целями весьма похожа, потому что отражает общие схемы построения практических рассуждений. Эту форму практических рассуждений и изучает практическая аргументация.

1.4. Каким образом направленность практической аргументации и практических искусств на действия, выражается в том и в другом – в аргу-

² Логически строгие умозаключения составляют квинтэссенцию рациональных способов рассуждений. На значение строгих умозаключений указывают и античные (Гален, *О толках* 6), и современные авторы (Васюков 2015). Вместе с тем такие умозаключения касаются преимущественно диагностики, основанной на знании фактов, выражаемых истинностно-значными предложениями, и играют вспомогательную роль в практической деятельности врача, связанной с действиями и принятием решений.

ментации и врачебном искусстве? Ответ заключается в выявлении сближающих их структурных и функциональных особенностей. К структурным особенностям мы относим формулирование линии поведения, составляющее суть профессиональной деятельности врача. Такая линия поведения подразумевает наличие цели, намерения, ценности, а также подкрепляющих их знаний и мнений, причем все эти элементы регламентированы в специальных научных трактатах и профессиональных кодексах, и одним из первых подобных кодексов выступает клятва Гиппократов, постулаты которой мы обсудим далее в этом ракурсе.

«Цель медицинского искусства – здоровье, тогда как обретение здоровья – его конечное предназначение» (Гален *О толках* 1, пер. Е. В. Афонасина). Положение о том, что медицинское искусство является деятельностным, в функциональном смысле означает, что всякая профессиональная деятельность врача подразумевает его намерение стремиться именно к этой цели и ни к какой другой. В наиболее общем виде это положение гласит, что и искусство врачевания, и аргументация – это особые разновидности деятельности, или социального поведения людей, полагающиеся на теоретические знания и рациональное рассуждение. Их деятельностный аспект проявляется в нацеленности на создание правильного намерения, или стремления, как его именует Аристотель в «Никомаховой этике», потому что только такое намерение способно привести к достижению указанной цели. «Обладая только... знанием, человек не знал бы ничего больше, например, он не знал бы, какие лекарства нужны для тела, если бы сказал: «те, которые предписывает врачебное искусство, и тот, кто ими обладает». Вот почему нужно, чтобы... не только было высказано нечто истинное, но и было точно определено, что есть верное суждение» (6, 138b30, пер. Н. И. Брагинской). Сутью верного суждения выступает правильное намерение – центральное звено рассуждения, обосновывающего один из способов достижения поставленной цели. Одновременно такое рассуждение призвано отбросить ведущие к ней другие способы как менее надежные или ошибочные, и поэтому оно занимает пограничную позицию между мыслью и действием. Несмотря на то, что формулирование подобного намерения есть мысль, принятие ее в качестве линии поведения знаменует собой начало действия. Деятельностный аспект объединяет практические искусства, как античные, так и современные.

Практический аспект в функциональном смысле подразумевает, что обе сферы деятельности имеют своим результатом создание или порождение чего-либо ранее не существовавшего, т. е. обе относятся к τέχνη, или практическим искусствам. В этом положении коренится различие между тем, как

понимают практические искусства сегодня, когда роль деятельностного аспекта более значимая, и тем, как их трактовали в античности, когда весомее была роль практического аспекта. Этому различия мы вкратце коснемся в двух ракурсах, опираясь на сочинения Гиппократова корпуса, и при помощи понятий о норме компетенции и норме поведения, характеризующих работу судьи.

В практическом аспекте граница между созидательными искусствами и теоретическими знаниями коренится в наличии определенной зависимости между элементами рассуждений и элементами поступков. Правильное дедуктивное умозаключение позволяет установить необходимую формальную связь между посылками и заключением. Однако невозможно установить такую связь между последствиями поступков людей, с одной стороны, и действиями, намерениями и вызвавшими их рассуждениями, предшествующими этим поступкам, с другой. Более того, между подобными рассуждениями и последствиями поступков нельзя установить и необходимую каузальную связь, строго говоря. Каузальная связь между ними будет носить вероятностный характер в подавляющем большинстве случаев, если не во всех. Следовательно, если рассуждение можно сконструировать так, чтобы оно обеспечивало уникальное истинное заключение, вытекающее из посылок необходимым образом, то при совершении поступка гарантировать его последствия, исходя из рассуждений и намерений, аналогичным образом нельзя. Вместе с тем, реализация определенного действия исключает выполнение других альтернативных ему действий одним и тем же человеком. Практический аспект подчеркивает эту уникальность действия, в противовес необходимости заключений в теоретических рассуждениях. По этой причине эффективность созидательных действий зиждется на формулировании и реализации правильного намерения, выступающего ее залогом, поскольку только такое намерение способно привести к достижению искомой цели, хотя оно и неспособно гарантировать это.

1.5. Каким образом практический аспект связан с практической аргументацией в конкретных действиях врача? Античные авторы пытались выявить особенности рациональных путей получения правильных намерений посредством специальных регламентаций врачебной деятельности, которые делятся на три группы: технические, социальные и нравственные. Практический аспект врачебного искусства формируют, в основном, технические регламентации, представляющие собой правила применения знаний к конкретным случаям и опытные навыки. К подобным правилам относятся методики излечения больных и обращения врача с ними, изложенные в трактатах Гиппократова корпуса, а также идеи Аристотеля о практических

рассуждениях, призванные служить канонами построения умозаключений касательно поступков. Деятельностный аспект составляют две другие группы. Примером социальных регламентаций могут служить положения клятвы Гиппократова, касающиеся почитания своих учителей, и выдвигающие ограничения на исполнение некоторых технических в медицинском смысле манипуляций (*Клятва*, Руднев 1936, 87). Соображения Платона и других античных мыслителей о социальном статусе, надлежащем образе жизни врача, практиках «коллективной рецепции фигуры врача» (Куксо 2015) – это примеры регламентаций третьей группы.

Чем подробнее изложены технические регламентации, чем детальнее в них описываются условия, при которых надлежит выполнить то или иное действие, тем большую роль играет практический аспект, определяющий, каким образом нужно поступать. В противовес этому деятельностный аспект, выраженный в социальных регламентациях, очерчивает лишь конкретные цели или ценности, на достижение которых врачу следует направлять свои намерения. Тем самым, если профессиональный кодекс направлен на усиление деятельностного аспекта, то он оставляет больше пространства для определения намерений и составляющих их конкретных действий в смысле технологии и путей их реализации.

2. Практическое рассуждение и практическая аргументация

2.1. Три вида аргументации. Мы выделяем три вида аргументации – обоснование, убеждение и практическую аргументацию (Лисанюк 2015). Предметом изучения последней является практическое рассуждение о линиях поведения, содержащих определенные намерения о действиях для достижения некоторой цели. Обоснование и убеждение относятся к теоретической аргументации о предложениях, составляющих знания или мнения участников спора. Такие предложения описывают какие-либо факты и могут быть истинными или ложными. В спорах обоснования и убеждения решается вопрос о состоятельности и убедительности позиций сторон, образованных из подобных предложений. Состоятельность и убедительность позиции в споре зависит от того, в какой степени она защищена при помощи входящих в нее аргументов от критики посредством контраргументов, принадлежащих другим позициям в споре. В обосновании обсуждается лишь одна позиция, и она может быть признана состоятельной, если в споре агенту удалось защитить некоторые или все ее элементы. В убеждении рассматриваются две и более позиций участников спора. Убедительной в споре считается позиция, состоящая из предложений, защищенных в нем перед лицом контраргументов.

В отличие от обоснования и убеждения, в практической аргументации речь идет не только о предложениях, выражающих мнения или знания, но также и о целях, намерениях, желаниях, ценностях и действиях. Предложения, выражающие цель, к которой стремится линия поведения агента, а также его намерения, желания и ценности, в отличие от знаний и мнений, не могут быть названы истинными или ложными в том же самом смысле этого слова, что и предложения, выражающие знания и мнения. В силу этого, практическая аргументация, где агенты спорят о линиях поведения, направленных на достижение некой цели, принципиально отличается от теоретической аргументации, т. е. обоснования и убеждения, где речь идет о достоверности знаний и мнений агентов о фактах.

Центральным элементом позиции агента практической аргументации, выражающей набор доступных агенту линий поведения, являются цель его действий и намерения по ее достижению, а знания, мнения, ценности и прочие ее элементы служат для защиты его линии поведения от контраргументации со стороны других агентов спора. Предметом практической аргументации выступает относительная убедительность составляющей позицию линии поведения участника спора, и она является относительной в связи с целью, на достижение которой направлены все обсуждаемые в споре линии поведения. Таким образом, практическая аргументация всегда носит относительный характер в связи с такой целью, служащей одним из элементов всех заявленных в данном споре позиций.

Выстраивание линии поведения врача по поводу лечения пациента, как и конструирование позиций в спорах вообще, необходимо подразумевает участие в споре другого агента с альтернативной позицией, однако это не означает, что в споре обязательно участие двух и более человек. Альтернативные позиции в процессе обсуждения чего-либо или принятия решения может формулировать один и тот же человек, взвешивая доводы за и против того, чтобы в дальнейшем придерживаться линии поведения, избранной в качестве наиболее эффективной относительно поставленной цели из множества доступных ему.

2.2. Практическое рассуждение и его строение. Практическое рассуждение – это разновидность умозаключения о действиях, ведущего к решению придерживаться некоторой линии поведения в данной ситуации. Практическое рассуждение занимает промежуточное положение между умозаключением и аргументацией. Под умозаключением мы понимаем форму мысли, посредством которой по определенным правилам из одних предложений – посылок, получают новое предложение – заключение. Аргументация представляет собой совокупность умозаключений, осуществляемых участника

ми в процессе спора. Участники делают эти умозаключения тоже по определенным правилам, включая и правила умозаключений, но используют для этого не только самостоятельно подбираемые посылки, но также и посылки и заключения друг друга, т. е. они умозаключают в режиме сотрудничества, ограниченного группами правил разного уровня: правилами умозаключений на формальном уровне, правилами аргументации на уровне диалога и специальными правилами речевого взаимодействия на социально-коммуникативном уровне. Рассуждение можно назвать монологической абстрактной формой аргументации, при помощи которой в целях анализа отвлекаются от ряда диалоговых и социально-коммуникативных аспектов. В этом смысле мы и будем использовать здесь термины «практическая аргументация» и «практическое рассуждение».

В общем виде позитивная форма практического рассуждения такова:

- 1) Цель *Goal* желательна для меня (тебя, всех);
- 2) Достижение *Goal* важно (необходимо) в силу *D*;
- 3) Чтобы достичь *Goal*, нужно выполнить действие *C*;
- 4) Выполнение *C* реально, и оно не приносит вреда;
- 5) Значит, ради достижения *Goal* я выполню *C*.

Негативная форма практического рассуждения такова:

- 1)`. Цель *Goal* желательна для меня (тебя, всех);
- 2)`. Достижение *Goal* важно (необходимо) в силу *D*;
- 3)`. Чтобы достичь *Goal*, не нужно выполнять действие *C*;
- 4)`. Выполнение *C* невозможно, оно принесет вред;
- 5)`. Значит, ради достижения *Goal* я не стану выполнять *C*.

Посылки 1) и 1)` задают цели *Goal* конструирования линии поведения.

Цель – это центральное звено линии поведения, к которому присоединяются посылки, выражающие намерения – 3) и 3)`, ценности или нормы 2) и 2)`, мнения или знания 4) и 4)`. Посылки практического рассуждения опираются на содержательную информацию о цели, намерении и т.д., специфическую для данной сферы деятельности. В заключении 5) и 5)` практического рассуждения устанавливается связь между целью и намерением. Позитивную и негативную формы практического рассуждения можно как развернуть, добавив посылки с описанием предполагаемых действий, так что действие *C* выльется в конечное непустое множество действий $C = \{C_1, C_2, \dots, C_n\}$, или посылки с описанием ценностей и норм - $D = \{D_1, D_2, \dots, D_n\}$, либо сократить, оставив лишь посылки 1) и 1)` и 3) и 3)`, выражающие соответственно центральные звенья линии поведения – цель и намерение.

Сравним позитивную форму практического рассуждения с тем, как, по мнению Аристотеля, строит рассуждение врач. «Здоровое состояние полу-

чается следующим ходом мысли врачевателя: так как здоровье есть то-то и то-то, то надо, если кто-то должен быть здоровым, чтобы в нем наличествовало то-то и то-то, например, равномерность, а если и это, то теплота; и так врачеватель размышляет все дальше, пока наконец не придет к тому, что он и сам в состоянии сделать. Начинаясь с этого времени движение, направленное на то, чтобы телу быть здоровым, называется затем созиданием... Я имею в виду, например, следующее: чтобы человек выздоровел, он должен добиться равномерности. А что значит добиться равномерности? Вот это. А это будет, если он согреться. А что это значит? Вот это. А это имеется в возможности, и оно уже во власти врачевателя... Начинают, может быть, с согревания, а оно получается от растирания» (Аристотель, *Метафизика* 7, 1032b 5–25, пер. А. В. Кубицкого).

Нетрудно заметить, что целью *Goal* в рассуждении врача выступает здоровое состояние вообще – «здоровье есть то-то и то-то», намерение направлено на то, чтобы вернуть данному пациенту – «если кто-то должен быть здоровым», здоровое состояние – «чтобы в нем наличествовало то-то и то-то». Далее для этого формулируется цепочка действий *S*: S_1 – «добиться равномерности», S_2 – что достигается согреванием, S_3 – для чего далее применяют растирание. В аристотелевской версии врачебного рассуждения не упоминается ценность *D*. В определенных ситуациях, как это и происходит в аристотелевском изложении, ценность может совпасть с целью – достижением здоровья, но может и представлять собой нечто отдельное от цели, например, приверженность определенной методике или традиции, что приобрело важное значение в ходе широкой дискуссии среди античных мыслителей между сторонниками эмпирических и рациональных методов в медицине. Таким образом, имеется определенное структурное сходство между позитивной формой практического рассуждения и тем, как Аристотель представляет рассуждение врача, принимающего решение о лечении пациента.

2.3. Практическое рассуждение и действие. Рассмотрим теперь их функциональные стороны – как осуществляется практическое рассуждение, и каким образом протекает процесс принятия решения о назначении лечения пациенту. Для этого нам также придется выявить отличия практических рассуждений от теоретических.

Аристотель первым определил несколько пунктов различий между практическим рассуждением о целесообразности придерживаться той или иной линии поведения, и теоретическим рассуждением об истинности некоторого предложения. Согласно Стагириту, существует две части интеллектуальной души, и одна из них занимается научным знанием теоретического ха-

рактера. Предложения, выражающие такое знание, могут быть истинными или ложными, а задача исследующей их части интеллектуальной души заключается в выяснении их логического значения.

В отличие от этого, задача другой части интеллектуальной души практическая и состоит в том, чтобы рассчитывать (to logistikon) эффективность поступков относительно достижения конкретных целей и принимать решения. Между этими частями души имеется ряд сходств и отличий. Во-первых, они обе направлены на вынесение суждения о чем-либо, но научная ищет истинного суждения, а практическая – правильного стремления, т. е. того, чтобы поступок соответствовал бы, с одной стороны, некоторой цели, а с другой, некоторым нормам и ценностям. Во-вторых, несмотря на то, что обе эти части интеллектуальной души так или иначе связаны с поиском истинных суждений, этот поиск они осуществляют по-разному. Научная часть ищет доказательства необходимой истинности предложения, полагаясь на умозаключения и первые самоочевидные принципы, тогда как практическая рассуждает о сознательном выборе линии поведения на основе морали, права, представлений о благе, пользе и справедливости. Тем самым практическая часть мыслит то, что не необходимо и может быть иначе, а научная – то, что необходимо и не может быть иначе. «Следовательно, коль скоро наука связана с доказательством, а для того, чьи принципы могут такими и иными, доказательство невозможно (ибо все может и иначе), и, наконец, невозможно принимать решения о существующем с необходимостью, то рассудительность не будет ни наукой, ни искусством: наукой не будет, потому что поступать можно и так и иначе, а искусством не будет, потому что поступок и творчество различаются по роду» (Аристотель, *Никомахова этика* 6, 1140a 35–b 30, пер. Н. В. Брагинской). Поскольку и доказательство и правильное стремление есть результаты деятельности интеллектуальной души, хотя и разных ее частей, постольку логические каноны построения рассуждений, будучи сформулированными ею, применимы и к теоретическому и к практическому знанию, хотя это применение дает разные результаты.

Сравнивая практическое рассуждение с доказательством, как имеющие общее в суждении, и с творчеством, как имеющие общее в действиях, Стагирит выделяет несколько ключевых рациональных составляющих практического силлогизма как умозаключения о целесообразном поступке: знание, мнение, добродетель и стремление. Стремление, которое мы здесь в соответствии с современной философской терминологией называем намерением, – это суждение о постановке цели поступка, в котором устанавливается связь между ее достижением и действиями агента, необходимыми для этого.

В практическом рассуждении мнение и знание необходимы для того, чтобы понимать, какие способы подходят для ее достижения, а какие – нет. Добродетель в таком рассуждении выступает залогом правильных решений об установлении связи между целью, намерением и поступком, потому что она «причастна верному суждению» в том смысле, что из всех путей достижения поставленной цели указывает на те, которые соответствуют нормам, моральным и правовым, полезны и не приносят вреда (Аристотель, *Никомахова этика* б, 1140b 30). Добродетельность врача играет важную роль и в оценке результатов лечения, ведь «стыдно через операцию не достигнуть того, чего желаешь!» (Гиппократ, *О враче* б; Руднев 1936, 100).

Рассудительность играет важную роль во врачебном деле, потому что благодаря ей врач способен принимать правильные решения о лечении больного. С творчеством врачебное дело сближает созидательный характер, свойственный и ремеслам и искусством, ведь для возвращения больному здоровья недостаточно принять правильное решение, необходимо также его реализовать надлежащим образом. Научная часть интеллектуальной души, «ответственная» за теоретические знания, в совокупность устойчивых связей между целью, намерением, действием и ценностью встраивает характеристику ситуации, в которой принимается решение и предстоит действовать, превращая эту характеристику в структурный элемент рассуждения. В общей форме практического рассуждения описание ситуации содержится в посылках 4) и 4)'. Следовательно, для того, чтобы принимать правильные решения, по мнению Аристотеля, недостаточно какой-либо одной из частей интеллектуальной души, потому что могут быть решения разумные, но не основанные на знании или достоверном мнении. Решение может оказаться удачным случайно, если оно не было основано ни на знании или мнении, ни на верном понимании цели. Такое решение нельзя назвать правильным, потому что оно не связывает цель и поступок устойчивым образом. И, наконец, правильное решение всегда подразумевает осознание пользы или выгоды от достижения цели тем или иным способом, а такое осознание, в свою очередь, опирается на добродетель, которая и делает правильным не только выбор цели, но и способы ее достижения. «Так, если зная, что постное мясо хорошо переваривается и полезно для здоровья, не зная, какое мясо бывает постным, здоровья не добиться, и скорее добьется здоровья тот, кто знает, что постное и полезное для здоровья мясо птиц» (Аристотель, *Никомахова этика* б, 1140 b 20). В этом примере знание физиологии человека, особенностей пищеварения и диеты, а также знание свойств различных продуктов питания служат основаниями для достижения цели быть здоровым, а сама цель избрана с точки зрения очевидной

пользы для жизнедеятельности человека. Ключевые аспекты понимания Аристотелем особенностей практических рассуждений могут быть сведены в Таблицу:

	<i>Цель</i>	<i>Форма</i>	<i>Логический статус</i>	<i>Эпистемический статус</i>	<i>Время</i>
<i>Доказательство</i>	В себе самом	Мысль	Необходимое	Знание	Вне времени
<i>Практическое рассуждение</i>	В ином	Мысль	Может быть так или иначе	Знание, мнение, стремление, добродетель	В будущее
<i>Творчество</i>	В ином	Поступок	Может быть так или иначе	Стремление, действие	В будущее

Таким образом, Аристотель выделил две главные особенности практических рассуждений. Первая особенность функциональная и состоит в том, что такое рассуждение есть не действие, но умозаключение, хотя и не носящее необходимого характера, и это роднит практические и теоретические рассуждения. И позитивная и негативная форма практического рассуждения более всего напоминают абдуктивное умозаключение, а это значит, что для достижения цели *Goal* могут найтись и другие пути, нежели те, о которых говорится в заключении. Вторая особенность структурная и сводится к наличию в таком рассуждении стремления-намерения как своего рода акционального начала, что сближает практическое рассуждение с поступком и действием. Практический силлогизм Аристотеля, рассмотренный им в «Никомаховой этике», и его двоякая характеристика, как рассуждения и как действия, послужили краеугольным элементом того, что в дальнейшем стали называть практической философией.

2.4. Практическое рассуждение и эффективность решения. С функциональной точки зрения не необходимый, но правдоподобный характер практического силлогизма «компенсируется» уникальностью действия. Когда врач назначил больному лечение и реализует его посредством определенных действий, это исключает возможность того, чтобы он одновременно осуществлял другой альтернативный принятому план лечения этого больного, на который, однако, он может полагаться в иных условиях. Естественным образом мы считаем, что если план лечения оказался успешным, то его реализация отклонила менее успешные или неуспешные способы лечения. В корпусе Гиппократ (Гиппократ, *О природе человека* 9 сл.; Руднев 1936, 204–205) и в сочинениях Галена (Гален, *Три комментария на книгу Гиппо-*

крата «О природе человека» 31; пер. А. П. Щеглова) говорится, что разное лечение требуется в холодное или теплое время, ребенку или взрослому, худощавому или тучному, так что терапевтические рекомендации и врачебные манипуляции в одном случае могут быть несовместимы с тем, что следует делать в других случаях. При этом цель профессиональных действий врача – возвращение здоровья пациенту, остается неизменной, независимо от возраста пациента, тяжести его заболевания, его образа жизни или климата. Цель врача остается неизменной даже при неудачном лечении, как это происходит в примере Галена о двух врачах, лечивших укушенных собакой (Гален, *О толках* 6). Оба врача стремились к возвращению здоровья своим пациентам, хотя достичь этого удалось лишь одному из них. Лечение, назначенное врачом, который не учел вероятность заражения бешенством, сосредоточилось на ране от укуса, было вследствие этого неуспешным, а больной с зажившей раной скончался от бешенства. В отличие от этого пациент второго врача, помимо лечения раны, получал лекарство от бешенства и выздоровел. Цель первого врача была та же, что и у второго, а неуспех лечения – это результат стечения обстоятельств, часть из которых связана с опытом и знаниями врача. То, что пациент был укушен бешеной собакой, – случайное событие, но то, что первый врач не учел такой возможности, свидетельствует не в пользу его хорошей подготовки и способности находить наиболее эффективный план лечения. Как мы покажем в п. 5, цель профессиональных действий врача не становится иной, даже если врач отказывается лечить данного больного.

Уникальность действия, хотя и не обеспечивает необходимый характер заключения в практическом силлогизме, тем не менее выступает достаточным основанием для того, чтобы альтернативные линии поведения, содержащие другие действия, не были реализованы. Вместе с тем, подобная «уникальность» действия не отменяет того, что даже в момент его реализации, являющийся одновременно моментом «нереализации» альтернативных действий, люди способны сохранять и часто сохраняют содержащие их альтернативные линии поведения в своей памяти. В наиболее явной форме это происходит как раз в медицине и в праве, где профессиональная деятельность связана с принятием решений особого рода и по специальным правилам. Для врачевания характерно, что альтернативные подходы к лечению, нацеленные на возвращение здоровья, накапливаются в корпусе медицинских знаний, и до тех пор, пока не была доказана их несостоятельность, они остаются в качестве допустимых знаний и умений, даже если редко применяются на практике. Похожим образом обстоит дело и в праве, где в действующих нормативных кодексах часто встречаются нормы, редко

применяющиеся на практике, которые, однако, вовсе не теряют своей силы из-за этого (Булыгин 2013, 298–300).

С теоретическими рассуждениями практический силлогизм роднит рациональный способ оценки валидности умозаключения, который в случае первых выражается в правилах выведения заключений, хорошо известных из учебников логики, а в случае вторых – в консеквенциалистском режиме оценки его достоверности. Суть этого режима состоит в следующем. Всякое реализованное действие, помимо цели, ради которой оно было совершено, обычно имеет ряд ожидаемых и побочных последствий, которые агент учитывает в той или иной мере при конструировании линии поведения и которые могут быть как желательны, так и нежелательны для самого агента. Если агент предвидел нежелательные последствия, например, побочные эффекты лечения, и степень их нежелательности достаточно высока, то еще на стадии конструирования линии поведения он может отказаться от выполнения запланированных действий, и, возможно, также и от цели – возвращения здоровья, если побочные эффекты от лечения рискуют перевесить ожидаемую от него пользу. Сегодня врачебные практики чутко реагируют на консеквенциалистский режим оценки валидности практического рассуждения и стремятся сделать пациента активным соучастником лечения не только с точки зрения того, чтобы вместе с врачом противостоять недугу, что характерно и для античной медицины, но и с точки зрения того, чтобы разделить ответственность за принятие решений между врачом и пациентом.

Многие античные авторы считали важной частью врачебного дела умение разъяснить пациенту суть плана лечения и убедить в необходимости следовать рекомендациям врача (Платон, *Горгий* 450e) ради общей цели возвращения здоровья. Вместе с тем, современные исследователи справедливо указывают на патерналистский характер античной медицины, рассматривающей больного в качестве объекта приложения усилий врача (Гиппократ, *О благоприличном поведении* 14 сл.; Руднев 1936, 114–115), в отличие от тенденции трактовать его в качестве субъекта излечения, которая приходит на смену патернализму и все более свойственна современной медицине (Мелик-Гайказян, Мещерякова 2015).

Деятельностный аспект врачебного дела подчеркивает его акциональный характер и говорит о том, что для успеха лечения важны не сами рассуждения, но действия. В понимании Аристотеля практическое рассуждение – это в большей степени умозаключение о том, как следует действовать, нежели собственно действие. В XX веке было предпринято несколько попыток преодолеть эту аристотелевскую дистинкцию между мыслью о дей-

ствии, выраженной в практическом рассуждении, и самим поступком, сформулировав некое промежуточное понятие. Наиболее влиятельными оказались результаты М. Братмана, придерживавшегося идеи о том, что намерение, или интенция, – это действие, рождающееся из практического рассуждения, после того, как были взвешены все доводы за и против и принято решение, как поступать (Bratman 1990, 17). Результаты Братмана стали одним из краеугольных камней современной философской логики действий. Второй влиятельный результат принадлежит Дж. Сёрлю и заключается в двух связанных между собой идеях. Первая гласит, что хотя интенция и является действием, это действие особого рода, осуществляемое исключительно в интеллекте. На этой идее основано обсуждаемое здесь положение о деятельности на характере медицины.

Вторая идея сводится к неприменимости в практическом рассуждении классической модели рациональности, согласно которой тот, кто желает некоторой цели, необходимо желает также и средств ее достижения, из которых способен выбрать подходящее, и последствий ее достижения при помощи данных средств. Если выбор средств достижения цели согласуется с классической моделью, потому что всякая цель, будучи достигнутой, подразумевает некоторые средства своего достижения, то принятие последствий ее достижения во всей их тотальности представляется крайне сомнительным: «Человек, имеющий намерение, не должен намереваться достичь всех последствий своего намерения. Он имеет обязательство лишь относительно тех средств, которые необходимы для его целей» (Сёрль 2004, 294). Это означает, что, в отличие от теоретических, практические рассуждения не только не могут быть истинными или ложными, но они также не могут быть замкнуты на операцию взятия следствий, что, в свою очередь, говорит о том, что консеквенциалистские модели оценки практических рассуждений, о которых выше шла речь, имеют существенные ограничения, особенно когда речь идет о позитивной форме.

Из этих двух идей вытекает еще одно соображение, имеющее весомое значение как для врачебного, так и для судебного дела: из того, что поставленная цель достигнута, не следует с необходимостью, что она была достигнута именно теми средствами, о которых позаботился агент, и невозможно полностью исключить контингентные по отношению к линии поведения агента факторы, «ведь хорошее состояние человека есть некоторая природа его» (Гиппократ, *Наставления* 9; Руднев 1936, 123). Это также означает, что по результатам поступка определить, каковы были его цель, намерение и другие элементы линии поведения, можно только с некоторой степенью вероятности.

Взятые вместе три серлевские идеи возвращают нас к вопросу о том, почему врачебное дело, будучи практическим искусством, тесно связано с практической аргументацией. Всякое практическое рассуждение отражает конфликт линий поведения агента, состоящих из его различных действий, направленных на достижение желаемой цели, и выражающий их несовместимость между собой в смысле реализации. Это означает, что принятие решения о способе лечения пациента подразумевает, взвешивание доводов за и против линий поведения, из которых посредством аргументации, направленной на разрешение конфликта между ними, врач избирает и реализует ту, что считает наиболее эффективной.

3. Античная медицина: деятельностный и практический аспекты

3.1. Три интеллектуальные традиции в древнегреческом естествознании.

На зарождение и развитие античной медицины как особой области знания, интегрирующей теоретические положения и практический опыт, значительное влияние оказали три интеллектуальные традиции древнегреческой мысли, по-разному связанные с тем, что сегодня понимается под естествознанием, – это естественная история, философия и непосредственно врачебное искусство (Maug 1982, 84–90). Традиция естественной истории охватывает сведения о растениях и животных, к накоплению которых с древних времен подталкивают людей нужды поддержания собственного здоровья, а также животноводства и земледелия.

В русле традиций естественной истории и врачебного дела происходит зарождение и развитие практического аспекта античной медицины. Опытные данные о живой природе и навыки обращения с живыми организмами сыграли важную роль в высвобождении практического аспекта античной медицины из-под влияния оккультизма и магических практик храмовых жрецов. Этому высвобождению способствовало определение для искусства врачевания общей цели, носящей рациональный характер как в плане ее постановки, так и с точки зрения ее реализации. Возвращение здоровья конкретному пациенту стало возможным в качестве цели врачевания в результате достижения видимых успехов в области естественной истории и врачебного дела, потому что благодаря первой древнегреческие ученые смогли определить, что значит для данного живого организма быть здоровым, а благодаря второму они взяли на вооружение совокупность приемов и умений возвращения здоровья живым организмам, действуя совместно с природными причинами излечения или заменяя их своими навыками, где это требуется. Тем самым по мере развития античного искусства врачевания его деятельностный аспект – установление особой цели, на которую

должны быть направлены действия врача – начинает приобретать решающее значение.

На становление античной медицины оказали влияние все три традиции, несмотря на то, что непосредственно к античной медицине относится только третья из них. Так, возникновение дискуссии между эмпириками и рационалистами среди античных врачей, с одной стороны, говорит о взаимовлиянии философской традиции и врачебного дела, а с другой, – именно оно знаменует собой зарождения особой области знаний – медицины. В центре этой дискуссии – способы достижения главной цели врачебного искусства, что свидетельствует не только о том, что оно подразумевает деятельностный и практический аспект, но и том, что ее участники осознают их, обсуждая, каким образом надлежит устанавливать на практике устойчивую связь между ними.

В Гиппократовом корпусе особо подчеркивается наличие специальных начал и метода медицинского искусства, «при посредстве которых в продолжение долгого промежутка времени много и прекрасное открыто, а остальное вслед за этим будет открыто... исходя из этого», если не скатываться в заблуждения и не полагаться на ложные гипотезы (Гиппократ, *О древней медицине* 2; Руднев 1936, 147). Связь между традицией естественной истории и врачебным делом проявляется, среди прочего, и в установлении различий между животными как родом и человеком как его видом. С их установлением связана дифференциация рациона животных и питанием людей, диеты больного и здорового человека, при том, что резкие перемены в диете и образе жизни вредны всем (Гиппократ, *О диете при острых болезнях* 9–10; Руднев 1936, 404–406). Тем самым происходит расширение эмпирических познаний в области естественной истории, которые тесным образом переплетены с врачебными практиками, в том числе благодаря систематизации, поставленной на теоретическую основу в русле философских идей. Так, весомым вкладом в естественную историю стали труды Аристотеля «О частях животных» (Карпов 1937), «О возникновении животных» (Карпов 1940), «История животных» (Карпов 1996), в которых с философских позиций делается попытка классификации видов растений и животных.

3.2. Аристотелевское учение о причинах и античная медицина. В контексте деятельностного и практического аспектов античной медицины важную роль сыграло учение Аристотеля о причинах, в свете которого целевой причиной здоровья для живого является его нормальное существование, т. е. само живое. Следовательно, в здоровой жизнедеятельности, суть которой различна для родов и видов живого, заключается целевая причина существования живых организмов (Аристотель, *Физика* II 9, 200b 4–7). Эта

важная идея о том, что живое, и человек в том числе, существует в физическом смысле «ради собственной пользы», и то, что для разных организмов она может быть разной, существенным образом повлияла на традицию древнегреческого врачебного искусства, как его понимали Гиппократ и Гален, нацеливая медицинские знания и умения не только на излечение болезни вообще, но на возвращение здоровья каждому конкретному пациенту, с учетом специфики его тела, возраста, образа жизни и пр.

В биологическом смысле существование человека как вида и животного как рода в равной мере управляется природными причинами. Человек и животное обладают способностями чувственного восприятия, но способность мышления, свойственна лишь человеку и не присуща никаким другим животным (Аристотель, *Вторая Аналитика* II 19, 99b 35). В силу этого человек способен через соответствующие искусства и умения делать то, что может возникнуть и возникает в природе само по себе, например, здоровье (Аристотель, *О частях животных* I 1). Аристотель выделяет особо две способности мышления, которыми человек отличается от животных: память, удерживающая чувственные восприятия в душе, а также примыкающая к ней способность обобщения удерживаемых в памяти данных опыта, и собственно интеллект. В силу этого особое значение приобретают идеи Аристотеля о трех группах наук – теоретических, практических и поэтических (Аристотель, *Метафизика* 1025b 25) и о соответствующих им видах знания – доказательного теоретического, практического знания причин, и опытного знания об отдельных предметах и их признаках. Врачебное искусство включает в себя все три вида знания. Теоретическое знание необходимо для диагностики болезни и определения способов возвращения здоровья. Применить его к конкретному случаю и конкретному пациенту позволяет практическое знание причин, а осуществить намеченный план возвращения ему здоровья – поэтическое, или созидательное опытное знание. Поскольку всякий врач обладает определенными теоретическими познаниями в области естественных наук, но не всякий, обладающий ими, является врачом, и поскольку главную роль во врачебном деле играет практическое знание, позволяющее достигать цели возвращения здоровья в конкретных случаях, постольку врачебное дело есть главным образом практическое знание, а «носителей практического знания признаем более мудрыми, чем тех, кто обладает опытом, поскольку... первые обладают знанием причины, а вторые – нет» (Аристотель, *Метафизика* 1, 980a 30, пер. А. В. Кубицкого).

3.3. Три этапа в развитии античной медицины. Историю развития античной медицины можно условно разделить на три этапа – систематизации на рациональных основаниях эмпирических данных в области естествен-

ной истории и практик врачевания; появления медицинских школ и концепций врачевания; кульминации, за которой в силу исторических причин последовала «миграция» наследия античной медицины на Восток. Зарождение и развитие античной медицины вобрало в себя три интеллектуальных течения древнегреческого естествознания – естественную историю, философию и собственно врачебное дело. Взаимодействие этих течений на каждом из этапов характеризуется по-разному: на первом этапе большую роль играет накопление эмпирических данных и, соответственно, решающее значение имеет практический аспект, опыт их применения; на втором этапе эта роль принадлежит рациональному осмыслению врачевания как особого искусства, и, следовательно, деятельностному аспекту, с которым связаны создание корпуса теоретических знаний, осмысляющих эмпирические данные, и легитимация профессии врача в древнегреческом социуме; на третьем этапе точка наивысшего расцвета античной медицины находится в стремлении концептуально обосновать идею разумного баланса между рационалистическим и эмпирическим направлениями в медицине, и на первый план выходит задача согласования деятельностного и практического аспектов во врачебном искусстве. Важную роль в этом контексте сыграла аристотелевская идея о том, что для живого организма целевая причина его существования – здоровье как нормальная жизнедеятельность.

Идею разумного баланса и сотрудничества между двумя традициями в концептуальном ракурсе выдвигает Гален в противовес бесплодности спора между ними, указывая, что «догматик и эмпирик предпишут сходное лечение в похожих случаях, разногласия же их будут касаться лишь способа обнаружения правильного решения... Так что если бы они согласились признать верность каждого из этих путей открытия, то им не пришлось бы вести столь длительную полемику» (Гален, *О толках* 6). Тем самым идея разумного сотрудничества эмпирической и рационалистической традиций в античной медицине оказывается актуальной не только в практическом смысле, – это обнаруживается уже в Гиппократовом корпусе и целиком воспринято Галеном, в учении которого и обретает теоретическую основу. Он считал, что невозможно одними эмпирическими представлениями опровергнуть противостоящие им другие эмпирические представления, и для того, чтобы продемонстрировать их несостоятельность, нужно опереться, во-первых, на некое подкрепленное эмпирическими данными учение теоретического характера, которое позволяет провести границу между существенными и привходящими данными опыта, и, во-вторых, следовать общим канонам рассуждения и доказательства. Для демонстрации этого Гален использует многочисленные примеры из опытов, касающихся анатомии и

физиологии человека. Так, чтобы обосновать свое учение о решающей роли мозговой деятельности для органов чувств и тем самым отвергнуть как несостоятельное аристотелевское учение о мозге как органе, предназначенном для «охлаждения сердца», Гален берет в «союзники» другое аристотелевское учение - о целевой причине применительно к здоровому существованию организма. С точки зрения здоровья, рассуждает Гален, нецелесообразно мозгу, который теплее воздуха и удален в теле от сердца, охлаждать сердце, связанное с находящимися в теле поблизости от сердца легкими – органом дыхания, через который проходит воздух (Гален, *О назначении частей человеческого тела* III, 620 сл, пер. С. П. Кондратьева).

На становление античной медицины как особого практического искусства оказали влияние три аристотелевские идеи, из которых две были рассмотрены в этом разделе: о трех типах знания, теоретическом, практическом и созидательном, и о здоровой жизнедеятельности живых организмов как о целевой причине их существования. Медицина, искусство практическое и деятельностное, окончательно занимает подобающее ей место в корпусе искусств «первого рода, ... духовных и священных, они находятся на первом месте», наряду с риторикой, музыкой, геометрией, счетным искусством, астрономией и правом, и становится «лучшим из всех этих искусств» (Гален, *О побуждении к медицине* 14; пер. А. П. Щеглова). Закрепление медицины как особого знания и специального искусства в научной и профессиональной сфере и есть главный результат кульминационного этапа ее развития в античности.

4. Норма компетенции, профессиональная и делиберативная нормы в античной медицине

4.1. Норма компетенции и норма поведения врача и судьи. Вопрос о том, какие именно действия требуются тому или иному пациенту в конкретных условиях, предполагает, что врач сведущ в трех видах знаний, выделенных Аристотелем: он владеет набором необходимых теоретических сведений, обладает практическими навыками и достаточно опытен в применении тех и других к конкретным случаям. Рассмотрим теперь два аспекта врачебного искусства, деятельностный и практический, в ракурсе аналогии с судебным делом, и покажем, почему практическая аргументация играет важную роль применительно к первому из них и решающую роль – во втором. Напомним, что деятельностный аспект указывает, что именно входит в обязанности врача и кто является врачом, а практический регулирует то, каким образом врачу надлежит лечить, т. е. как он должен исполнять свои обязанности.

Нормы, регулирующие профессиональные действия судей, подразделяются на две группы. Первую группу составляют нормы компетенции, которые определяют цели, задачи деятельности судей и условия, при которых данный судья может принимать решение. Среди прочего, нормы компетенции очерчивают и круг вопросов, относящихся к сфере деятельности данного судьи, и тем самым устанавливают круг лиц, в обязанности которых ходит вынесение судебных решений в определенных случаях. Вторая группа включает нормы поведения, к которым относятся правила, конкретизирующие способы вынесения решения посредством специальных требований и запретов, адресованных судьям. Применительно к врачам мы условимся называть совокупность таких правил профессиональной нормой. Ко второй группе принадлежит обязанность судьи разрешать конфликт сторон в суде при помощи вынесения решения по делу, а также требование основывать свои решения на нормах права. В русле нашей аналогии эти правила мы называем делиберативной нормой.

Осуществление судьями своей профессиональной деятельности возможно только с опорой на обе группы норм – нормы поведения и нормы компетенции, ни одна из них сама по себе не является достаточной для этого. Более того, эти две группы одинаково важны, и стирание границ между ними, равно как и принижение роли одной из них в пользу другой влечет существенное искажение сути профессиональной деятельности. Если считать нормы поведения более важными по сравнению с нормами компетенции, то размывается профессиональный фактор и становится неясно, кто какие дела может судить. Если же, наоборот, ведущую роль отвести нормам компетенции, а нормы поведения рассматривать как второстепенные, то решения судей рискуют сделаться произвольными. «Очень важно подчеркнуть различие между нормами компетенции [...] и нормами поведения. Если мы определяем понятие “судья” в терминах норм компетенции [...], то тогда только нормы компетенции будут необходимы для существования судей; вместе с тем нормы, налагающие обязательство находить решение случая, стали бы всего лишь контингентными» (Альчуррон–Булыгин 2013, 168–169).

По аналогии с обязанностями судей, норма компетенции выражает деятельностный аспект врачебного дела и говорит о двух его особенностях, собственно деятельностной и социальной. Первая проявляется в том, что целью профессиональных действий врача является исцеление пациента и только оно, и врачу, когда он приглашен к больному, запрещено руководствоваться другими целями, такими как, например, стремление к славе, защита корпоративных интересов сообщества врачей, личное обогащение и т. п. Такую норму находим в клятве Гиппократ (Гиппократ, *Клятва*;

Руднев 1936, 87), у Платона (Платон, *Горгий* 452a), в иных исторических источниках по античной медицине. Платон подчеркивает, что реализация данной цели врачом есть поступок во имя добра по отношению к другим (Платон, *Государство* 332d). Вторая особенность сводится к тому, кого следует считать врачом, и содержит, в свою очередь, две группы требований, профессиональные, настаивающие на том, что врачом может быть лишь тот, кто прошел соответствующее обучение, и нравственные, указывающие на социальный статус врача и приличествующий ему образ жизни.

Норма поведения детализирует методологическую основу профессиональной деятельности врача и включает, по аналогии с нормой поведения для судей, обязательство лечить больного, когда это необходимо и врача просят об этом, и требование руководствоваться в этом лечении знаниями и умениями, составляющими корпус врачебного искусства.

Профессиональная норма требует от врача принимать решения относительно лечения конкретного больного, и тем самым определяет это как профессиональный долг врача. Делиберативная норма обязывает его обосновывать свои профессиональные действия при помощи теоретических познаний и практических навыков. Подразумевается, что делиберативная норма призвана обеспечить эффективное исполнение профессиональной нормы. Вместе с тем, поскольку речь идет о практической реализации намерений и о поступках, а не только об умозаключениях касательно фактов, постольку делиберативная норма не может гарантировать такого исполнения профессиональной нормы, и может лишь способствовать этому.

Стремиться к повышению эффективности исполнения профессиональной нормы, т. е. к тому, чтобы возвращать здоровье большему количеству больных, можно тремя путями, и все они связаны с использованием практической аргументации, хотя это и происходит по-разному для каждого из трех путей. Первый путь – это усилить регламентацию в области делиберативной нормы, что сводится к тому, чтобы ограничить пространство для принятия решения врачом применительно к конкретным случаям, обязывая его следовать определенным правилам и методикам диагностики и лечения и не отклоняться от них. Этот путь был основным на начальном этапе становления античной медицины и зарождения медицинских школ, вплоть до начала первой дискуссии между эмпириками и рационалистами, и он сыграл решающую роль в процессе высвобождения врачебного искусства от магических и оккультных практик. В русле этого пути линия поведения врача, выстраиваемая в процессе практической аргументации, направлена на то, чтобы сформулировать план достижения выздоровления данного

больного в данных условиях при помощи методов, практикуемых сторонниками медицинской школы, к которой принадлежит этот врач.

Второй путь противоположен первому и предполагает, что у врача при выстраивании линии поведения имеется в распоряжении более широкий выбор методов и подходов для достижения цели возвращения здоровья своему пациенту. Этот выбор не ограничивается познаниями и практиками какой-либо одной школы или традиции, но определяется лишь тем, насколько эффективно данный врач выполняет одновременно профессиональную норму и норму компетенции в части стремления к врачебной цели. В этом случае существенно повышается роль практической аргументации в профессиональной деятельности врача, потому что решающее значение приобретают его навыки рассудительности при избрании плана лечения. Эту перспективу во врачебном деле открывает начало дискуссии между сторонниками эмпирических и рационалистических подходов к лечению на втором этапе становления античной медицины, а попытки найти разумный баланс между ними говорят о том, что такой путь исполнения делиберативной нормы становится легитимным наравне с первым. Многие современные версии врачебной клятвы включают правило «обращаться к коллегам за помощью и советом, если этого требуют интересы пациента, и самому никогда не отказывать коллегам в помощи и совете»,³ тогда как в клятве Гиппократовом подобного правила не было, хотя в Гиппократовом корпусе врачу рекомендуется приглашать других врачей к больному в трудных случаях и прислушиваться к советам коллег (Гиппократ, *Наставления* 7; Руднев 1936, 122). Таким образом, второй путь достижения главной врачебной цели в еще большей степени связан с практической аргументацией, нежели первый, потому что подразумевает избрание плана лечения больного как из линий поведения, сформулированных одним врачом, так и из линий, предложенных его коллегами.

Третий путь состоит в том, чтобы ограничить количество случаев неуспешного лечения, и именно он знаменует собой тот факт, что не только имеется специальная область знания – (античная) медицина, но и существуют особые люди, для которых она составляет профессию. На первый взгляд может показаться, что этот путь нарушает норму компетенции, требующую стремления врача к цели вернуть здоровье пациенту, однако на деле это не так. Он отсекает случаи, в которых невозможно установить устойчивую причинно-следственную связь между целью, установленной нормой компетенции, требованиями нормы поведения и данным пациентом. Тем самым он предостерегает

³ Статья 71 Федерального закона № 323 «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации» от 21.11.2011.

того, кто, будучи врачом в силу нормы компетенции, знает, что не сможет выполнить профессиональную или делиберативную норму, от нарушения нормы поведения применительно к данному пациенту и его случаю. Это может произойти, по крайней мере, в двух случаях: когда врач не знает, как лечить данного больного, или не знает его заболевания, и когда он считает больного безнадежным. В первом случае и Гиппократ и Гален (Гален, *О распознавании и лечении заблуждений всякой души* 21 сл.) советуют положиться на мнение других врачей, которых желательно привлечь к диагностике и лечению. Помимо очевидного указания на норму компетенции и существование профессионального сообщества врачей, эта рекомендация свидетельствует о высокой роли практической аргументации, посредством которой в ходе консилиума может быть найден путь лечения.

В ответ на второй случай Гиппократов корпус рекомендует не иметь дела с безнадежными больными, «к тем, которые уже побеждены болезнью, она не протягивает своей руки, когда достаточно известно, что в данном случае медицина не может помочь» (Гиппократ, *Об искусстве* 3; Руднев 1936, 130). Платон, напротив, советует «иметь дело по возможности с большим числом совсем безнадежных больных» в целях приобретения полезного опыта (Платон, *Государство* 408 d–e). Появление третьего пути свидетельствует, с одной стороны, о возникновении профессионального сообщества врачей, для членов которого все большую роль играет умение при помощи практической аргументации избрать линию поведения, устанавливающую как можно более устойчивую каузальную связь между следованием делиберативной и профессиональной нормам и достижением цели возвращения здоровья, диктуемой нормой компетенции. По этой причине, если устойчивой связи установить не удастся, избрание линии поведения, которая, по мнению врача, не ведет к достижению требуемой цели, было бы нарушением и нормы компетенции и, по меньшей мере, делиберативной нормы. Иными словами, норма компетенции, требуя от врача стремления вернуть здоровье пациенту, применима коллективным образом в определенных случаях и неприменима в тех случаях, когда в ходе исполнения профессиональной нормы пациент был признан безнадежным. С другой стороны, в случаях с безнадежными пациентами не стоит сбрасывать со счетов цеховые соображения, на которые справедливо указывает В. Руднев в комментариях к Гиппократу (Руднев 1936, 128). В обоих ракурсах рекомендация Платона оказывается нерелевантной, ведь она касается подготовки врача, его обучения, а не излечения больного.

Практическая аргументация играет важную роль не только в свете соответствия деятельности врача профессиональной норме, но и в том, каким

образом он устанавливает связь между профессиональной и делиберативной нормами, с одной стороны, и нормой компетенции, с другой. Отметим две особенности этой связи. Первая говорит о том, что врач должен принимать решения касательно лечения больного вне зависимости от того, искусен он или нет, надлежащим образом выполняет он свои обязанности или (иногда) пренебрегает ими, берется он за лечение данного больного или вовсе отказывается от этого. Во всех этих ситуациях врач каждый раз принимает, по меньшей мере, два решения: о том, что именно нужно делать, и о том, какие шаги следует предпринять, чтобы намеченное реализовать. Тем самым он всегда формулирует определенное намерение действовать относительно цели возвращения здоровья пациента, устанавливаемой нормой компетенции, и затем реализует его, даже в тех случаях, когда лечение было неуспешным, или когда врач отказывается лечить данного больного. «Образованные люди многое понимают, а тому, что человек понимает, он всегда и следует» (Гален, *О распознавании и лечении заблуждений всякой души* 22) Таким образом, практическая аргументация составляет необходимый элемент такой связи и в структурном и в функциональном отношении. В этом и заключается первая особенность, более очевидная, нежели вторая.

Мы с готовностью соглашаемся с тем, что профессиональной норме соответствует выздоровление больного, несмотря на то, что оно может случиться не только вследствие одного лишь хорошего лечения, но и в силу естественных причин: раз врач принимал в этом какое-либо участие, значит, он выполнял свой профессиональный долг. Менее очевидно то, что профессиональной норме также соответствует неуспешное лечение, когда врач назначил лечение, но оно не привело к выздоровлению. Соответствует профессиональной норме и отказ лечить больного. В последнем случае врач тоже принимает решение, как следует действовать относительно цели возвращения здоровья, и его отказ может быть мотивирован разными причинами, как мы уже видели выше. Иными словами, врач принимает решение и действует в любом случае: и в том, когда удалось вернуть здоровье пациенту, и в противоположном случае, когда лечение не привело к выздоровлению, и даже в том, когда состояние пациента ухудшилось, или врач вообще не стал его лечить. Поэтому профессиональная норма сама по себе не способна обеспечить эффективности действий врача, она лишь указывает на то, в чем заключается данная профессиональная деятельность.

Эффективности врачевания посвящена делиберативная часть нормы поведения врача. Она требует, хотя и делает это опосредованным образом, чтобы действия врача приводили к успеху в лечении. Делиберативная норма напрямую связывает врачебное дело с практической аргументацией, по-

тому что настаивает на том, чтобы и решения, принимаемые врачом, и его действия были обоснованными. Эта норма представляет собой, с одной стороны, своеобразный мост между «царством» детерминизма и причинности, которому принадлежат здоровье и недуги людей, и «царством» рациональных рассуждений и решений, нацеленных на вмешательство или даже управление в первом «царстве», а также между нормой компетенции и профессиональной нормой врачебного искусства, с другой. В первом смысле делиберативная норма говорит о том, что врач обязан составить единую цепь приводящих к выздоровлению причинно-следственных связей, включающую следующие звенья: недуг пациента и имеющиеся его симптомы, фактическое состояние здоровья пациента, его образ жизни, особенности лечения данного заболевания вообще и применительно к данному пациенту, представления врача о течении данной болезни и о здоровье этого пациента в целом и т. п. (Гален, *О толках* 3) Если бы подобная цепь состояла исключительно из утверждений о фактах и их обобщений, т. е. из предложений, которые могут быть истинными или ложными, то наилучшим способом построить ее был бы дедуктивный силлогизм. Однако часть звеньев, которые необходимо включить в искомую цепь, не относятся к утверждениям такого рода. Так, рассуждения врача, связанные с диагностикой недуга больного и с состоянием его здоровья, – это чаще всего правдоподобные рассуждения, из которых можно вывести лишь заключения вероятностного характера. Лечение больного и устранение его недуга подразумевают набор определенных действий врача и пациента, которые хотя и могут быть выражены при помощи утверждений, но не являются описаниями ситуаций. «Прекрасное дело – рассуждение на основании изученной работы; ибо все, что сделано по правилам искусства, вышло из рассуждения. Но что сказано по правилам искусства, но не сделано, – это указатель пути, чуждого искусству, ибо думать, но не приводить в дело – признак незнания и недостатка искусства» (Гиппократ, *О благоприличном поведении* 6 сл.; Руднев 1936, 112–113). Следовательно, поскольку часть звеньев этой цепи составляют действия, оценки и описания будущих событий вероятностного характера, и их нельзя выразить посредством предложений, имеющих истинностное значение в том же смысле, в каком его имеют предложения – описания фактов, постольку сконструировать ее надлежащим образом можно только при помощи практической аргументации, где обсуждаются линии поведения, состоящие как из утверждений, могущих быть истинными или ложными, пусть некоторые и в вероятностном смысле, так и из других выражений – цели, намерений, желаний и ценностей, которые не могут быть истинными или ложными. В практической аргументации линия поведения отстаивает-

ся при помощи аргументов против других линий поведения, конкурирующих с ней, чтобы в итоге избрать наиболее убедительную из них относительно цели вылечить больного на основе знаний и умений врача. Таким образом, делиберативная норма выступает в качестве моста между нормой компетенции, указывающей цель возвращения здоровья в качестве единственной для врача, и профессиональной нормой, обязывающей врача принимать верные решения ради этой цели. По этой причине делиберативная норма, требующая обоснования того, что избранная врачом линия поведения достигает назначенной цели наилучшим образом, призвана обеспечить правильное стремление врача, а именно, чтобы он лечил хорошо.

5. Деятельностный и практический аспекты античной медицины в клятве Гиппократов

Изложение особенностей искусства врачевания в его деятельностном и практическом аспектах находим уже в клятве Гиппократов. В. Руднев верно подмечает ее роль в становлении античной медицины: во-первых, она говорит о полном высвобождении врачебного дела от храмовой медицины; во-вторых, устанавливает социальные и профессиональные правила врачевателей; в-третьих, отвечает цели «отмежеваться от врачей одиночек, разных шарлатанов и знахарей», чтобы «обеспечить доверие общества врачам определенной школы или корпорации асклепиадов» (Руднев 1936, 85–86). Одна сторона клятвы, выраженная во всех ее пунктах, за исключением последнего, – это совокупность обращенных к врачу требований определенного поведения, нацеленного на возвращение здоровья больному или связанного с этой целью. Другая ее сторона описывает конкретные ситуации, когда врачу надлежит предпринять данные действия или воздержаться от них, а также указывает на способы, на которые ему следует полагаться в таких ситуациях. Иными словами, уже в клятве Гиппократов можно обнаружить требования, похожие на норму компетенции и профессиональную норму. Похожие на норму компетенции требования говорят, что составляет цель врачебной деятельности, и кто является врачом. Часть правил, относящаяся к сфере профессиональной нормы – это практические наставления, касающиеся конкретных действий и определенных ситуаций.

Так, клятва обязывает «считать научившего меня врачебному искусству наравне с моими родителями», что означает в деятельностном аспекте поступать таким образом, чтобы в своих поступках ставить знак равенства между родителем и учителем, а в свете нормы компетенции говорит о том, что только тот является врачом, кто придерживается указанного образа жизни. В практическом аспекте это сводится к реализации следующих дей-

ствий – «в случае надобности помогать ему в его нуждах», «его потомство считать своими братьями», «это искусство, если они захотят его изучить, преподавать им безвозмездно и без всякого договора» (Гиппократ, *Клятва*; Руднев 1936, 87). Как видим, одновременно клятва очерчивает и условия, наступление которых требует выполнения соответствующих действий, реализующих деятельностное намерение уравнивать родителя и учителя, составляющее суть сыновнего долга, – помогать учителю, если возникнет такая надобность, что обучать искусству врачевания его детей, как своих собственных, если они того пожелают.

Аналогичные требования, указывающие на деятельностный аспект, и условия их реализации, выражающий практический аспект, представлены и в других пунктах клятвы. Врач, если он приглашен к пациенту, должен быть нацелен на возвращение ему здоровья, поэтому обязан направлять «режим больных к их выгоде... воздерживаясь от причинения всякого вреда». В ходе осуществления лечения он неустанно должен стремиться исключительно к этой цели, и никогда – к какой-либо иной, поэтому в практическом аспекте профессиональная норма не позволяет ему выдавать «просимого... смертельного средства», а также указывать «пути для подобного замысла», даже вопреки желаниям врача либо пациента. Под запретом и абортивные действия врача. Ведь все подобные действия очевидным образом нацелены не на возвращение здоровья, а преследуют иные цели. Отметим и ограничения в деятельностном аспекте: лечение каменной болезни не входит в компетенцию врача, и пациенты с таким недугом должны быть поручены заботам других специалистов. Наличие запретов на определенные действия и ограничения в профессиональной деятельности врача свидетельствуют о том, что античная медицина сделалась особой научно-практической областью знаний, а врачи – особым профессиональным сообществом. Подобные запреты и ограничения определяют «снаружи» эту научно-практическую область и соответствующую ей профессиональную сферу, они показывают, что схоже с компетенцией врача, но не входит в нее, какие действия врач способен делать в силу профессиональной подготовки, но не делает по причине профессионального запрета. «Грамматик, ритор, геометр и музыкант обучают таким образом, чтобы у учеников не расстраивалась и не подрывалась вера в их природные возможности, и воспитывают их до тех пор, пока они не станут безупречными в своем деле, но вовсе не заставляют их воздерживаться от этих дел» (Гален, *О наилучшем преподавании* 5, пер. А. П. Щеглова). В отличие от этого, обязательства и правила, сформулированные в позитивной форме, определяют эту предметную область знаний и сферу деятельности изнутри. Запреты и ограничения на некоторые дей-

ствия особенно важны для научно-практической области, потому что проводят границу не только между тем, что является предметом изучения и целью для достижения в данной области, но также и между допустимыми и недопустимыми средствами достижения цели. И в этом ракурсе практическая аргументация играет важную роль, будучи инструментом для установления каузальной связи между назначенной целью и средствами, подходящими для ее достижения.

Другим важным симптомом того, что античная медицина прошла этап становления и вступила в этап развития, является указание на необходимость наступления особых условий для совершения врачом действий, реализующих требования клятвы. Из этих условий ключевую роль играет спрос на услуги врача со стороны больного – врач начинает свою профессиональную деятельность лишь тогда, когда имеется больной, или когда врач приглашен к больному.

К деятельностным аспектам относятся требования касательно поведения врача в процессе лечения, связанные с нормой компетенции. Получая доступ в дом больного, врач обязан хранить втайне «что бы при лечении ...я ни увидел или не услышал», что, однако, касается не всей информации о пациенте и его близких, а лишь той, «что не следует когда-либо разглашать» (Гиппократ, *Клятва*; Руднев 1936, 88). Это требование, помимо явной нравственной составляющей, содержит и ограничение в сфере компетенции: врач обязан стремиться к цели излечения больного, а его действия по распространению информации о нем к этой цели не ведут.

Таким образом, в клятве Гиппократа как в наиболее раннем источнике сведений о профессиональной деятельности врача содержатся требования, похожие на норму компетенции и профессиональную норму.

Заключение

Деятельностный аспект врачебного искусства заключается в том, что ради излечения больных – цели, назначаемой нормой компетенции в качестве единственной, – врач формулирует специальные деятельностные намерения своего поведения, согласно предъявляемым к нему требованиям, выражающим норму поведения врача, которая, в свою очередь, состоит из двух норм – профессиональной и делиберативной. Действия врача, реализующие деятельностные намерения в надлежащих условиях и определенным образом, составляют практический аспект врачебного искусства. Профессиональная норма настаивает на том, чтобы врач выполнял определенные действия, направленные на достижение цели, назначенной нормой компетенции, а делиберативная норма очерчивает способы и приемы для этого, призванные

обеспечить, чтобы он исполнял свою профессиональную норму хорошо. Появление требований, выражающих эти нормы, свидетельствует о том, что искусство врачевания обретает отчетливую определенность тройкого характера: предметную – в качестве научно-практической области знаний, профессиональную – как корпорация врачей, и социальную – как профессия и группа профессионалов, признанные в данном обществе.

Мы выделили три этапа становления античной медицины и связанные с ней три разные интеллектуальные традиции в древнегреческом естествознании – естественную историю, рациональную философию и собственно врачебное искусство. Наследие Аристотеля сыграло особую роль в становлении античной медицины в двух ракурсах: в содержательном, вобрав в себя ряд его философских и естественнонаучных идей; и в практическом, связанном с практическими рассуждениями, в исследовании которых Аристотель был пионером.

Норма компетенции и норма поведения – это элементы профессионального кодекса судей. Аналогия между врачебным и судебным делом проливает свет на роль практической аргументации в работе врача. Практическая аргументация представляет собой рациональный инструмент для осуществления врачом своей деятельности, потому что она позволяет объединить предъявляемые к нему профессиональные и делиберативные требования, а также знания и навыки врача, его оценку ситуации и диагностику заболевания и т. д. в его линию поведения, направленную на излечение больного, составляющее цель врачебных действий. В этом русле практическая аргументация формирует намерение врача действовать определенным образом, которое хотя и есть мысль, но одновременно является и действием, посредством которого врач принимает решение действовать определенным образом.

ЛИТЕРАТУРА

- Anagnostopoulos, G. (2009) "Aristotle's Life and Works", Anagnostopoulos, G., ed. *A Companion to Aristotle*. Oxford: Blackwell Publishing, 3 – 28.
- Bratman, M. E., (1990) *What is intention?* P. R. Cohen, J. Morgan, M. E. Pollack, eds. Cambridge, MA: MIT Press.
- Mayr, E. (1982) *The growth of biological thought*. Cambridge, MA – London: The Belknap Press of Harvard University.
- Afonasin, E. V., transl. (2015) "Galen, On the sects for beginners," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9, 56–72 (in Russian, with an English summary).
- Лебедев, А. В. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. Москва: Наука.

- Альчуррон, К. Э., Булыгин, Е.В. (2013) «Нормативные системы». Пер. с англ. М. В. Антонова под ред. Е. Н. Лисанюк, *«Нормативные системы» и другие работы по философии права и логике норм*. Под ред. Е. Н. Лисанюк. Санкт-Петербург: Изд. Дом СПбГУ, 44–210.
- Асмус, В. Ф. и др., ред. (1976–1984) *Аристотель. Соч. в 4-х тт.* Москва: Мысль.
- Афонасин Е. В., пер. (2015) «Гален. О толках, для начинающих», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9, 56–72.
- Балалыкин, Д. А., сост., Щеглов, А. П. пер. (2014) *Гален. Сочинения. Т. 1.* Москва.
- Булыгин, Е. В. (2013) «Право и время». Пер. с англ. П. Шапчица под ред. Е. Н. Лисанюк, *«Нормативные системы» и другие работы по философии права и логике норм*. Под ред. Е. Н. Лисанюк. Санкт-Петербург: Изд. Дом СПбГУ, 285–301.
- Васюков, В. Л. (2015) «Логика Галена: наследие Аристотеля или научная инновация», *История медицины* 2 (1), 5–16.
- Верлинский, А. Л. (1989) «Медицинские аналогии и проблема практического применения знания у Платона и Аристотеля», А. И. Зайцев, Б. И. Козлов, ред. *Некоторые проблемы истории античной науки*. Ленинград, 90–116.
- Карпов, В. П., пер. (1937) *Аристотель. О частях животных*. Москва: Биомедгиз.
- Карпов, В. П., пер. (1940) *Аристотель. О возникновении животных*. Москва–Ленинград: Издательство АН СССР.
- Карпов, В. П., пер. (1996) *Аристотель. История животных*. Под ред. Б. А. Старостина. Москва: Изд-во РГГУ.
- Кондратьев, С. П., пер., Терновский, В. П., ред. (1971) *Гален. О назначении частей человеческого тела*. Москва: Медицина.
- Куксо, К. А. (2015) «Врач в полисе: коллективная рецепция медицинской практики в классической Греции», *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*, 6 (56), ч. 1. Тамбов: Грамота, 106–108.
- Лисанюк Е. Н. (2015) *Аргументация и убеждение*. Санкт-Петербург: Наука.
- Мелик-Гайказян, И. В., Мещерякова, Т. В. (2015) «Клятва Гиппократата: Трансформация семантики и возрождение прагматики», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9, 35–45.
- Руднев, В. И., пер. (1936, 2014) *Гиппократ. Избранные книги*. Под ред. В. П. Карпова. Москва – Ленинград.
- Серль, Дж., (2004) *Рациональность в действии*. Пер. с англ. А. Колодия, Е. Румянцевой. Москва.

НЕОПЛАТОНИЧЕСКИЙ АСКЛЕПИЙ

Е. В. АФОНАСИН И А. С. АФОНАСИНА

Институт философии и права СО РАН
Новосибирский государственный университет
afonasin@post.nsu.ru; afonasina@gmail.com

EUGENE AFONASIN & ANNA AFONASINA

Novosibirsk State University,
Institute of philosophy and law, Novosibirsk, Russia

THE NEOPLATONIC ASCLEPIUS

ABSTRACT. In general, Proclus had intimate relations with gods, but Asclepius seems to assist him all his life: the young Proclus miraculously recovered when the son of Asclepius, Telesphorus, appeared to him in a dream; in a more advanced age the patron of medicine saved him again, this time from arthritis; and it was Asclepius who appeared to him as a serpent “in his final illness” (*Vita Procli* 7 and 31). The philosopher speaks about a vision of Asclepius in his *Commentary to Alcibiades* 166. Besides, he was probably involved in the process of establishing an Asclepian cult in his home country. It is against this background that one may look at the Neoplatonic attitude to medicine. Having discussed first the principal philosophical interpretations of Asclepius found in Apuleus, Aelianus, Macrobius, Julian, Porphyry, Iamblichus, Proclus, Damascius, etc., we turn to Proclus’ attitude to Athena and Asclepius as reflected in Marinus’ *Vita Procli* and then discuss the figure of Eshmun as found in Damascius. The textual data are supported by archeological evidence from the “House of Proclus” in Athens.

KEYWORDS: Athena, Asclepius, Damascius, Julian, the House of Proclus, blood sacrifice, healing.

* Работа выполнена в рамках исследований, поддержанных РГНФ, проект № 14-03-00312 «Античная медицина».

*Феб даровал смертным Асклепия и Платона,
Одного – чтобы спасти их души, а другого – тела.¹*

I

«...[как и в мантике] в медицинском искусстве сама пеаническая сила должна принадлежать богам, тогда как функции служения и помощи достаются даймонам... Ведь, как и Эрота, Асклепия окружают множество даймонов: некоторые шествуют позади бога, а некоторые – впереди. Смертным же в удел достается медицинское искусство, основанное на созерцании и опыте, благодаря которым одни осваивают божественное искусство врачевания в большей степени, а другие – в меньшей».

Так неоплатоник Прокл (Комментарий к *Тимею* Платона I 49A) представляет себе происхождение искусства медицины. Пронизывающая весь мир божественная «пеаническая» сила постепенно проливается на низшие уровни бытия, воплощаясь в конечном итоге в доступном человеку искусстве врачевания.

Перед нами идея, достаточно характерная для позднеантичной религии: вслед за своим учителем Сирианом,² Прокл пишет о ряде Аполлонов (Комментарий к *Государству* 147.6 сл.), трех Зевсах (умопостигаемом, сверхкосмическом и космическом, *Платоновская теология*, I.lxv–lxvii Введение) и серии других богов, в том числе об Асклепиях:

«Откуда же Асклепии, Дионисии и Диоскуры получили свое именование? Все, что касается небесных божеств, нам следует распространить и на тех, что связаны с творением: ведь нам надлежит рассмотреть для каждого из них множе-

¹ Олимпиодор, *Жизнь Платона* 4; Диоген Лаэртий 3.45.

² См. Ямвлих, фр. 3 к *Федру*, и комментарии к нему (Dillon 2009, 48–49, 94–95, 251). По мнению Дж. Диллона, идея манифестации одного и того же божества на всех уровнях реальности восходит скорее к Сириану, нежели к Ямвлиху, хотя последний и допускает эманацию одних богов из других, в частности, Асклепия из Аполлона (фр. 19, к *Тимею* Платона). Этот фрагмент мы разбираем ниже. Ср. также фр. 75–78 (к *Тимею*), где Зевс, Гера, Посейдон и Аид образуют непрерывную нисходящую последовательность. По-видимому, именно Ямвлих возвел Зевса на свех-космический уровень и отождествил с Демииургом платоновского *Тимея*. Об уровнях бытия у Ямвлиха см. Месяц 2013. В то же время ясно, что Ямвлих не допускает идеи актуального воплощения божества, как это убедительно показывает Дж. Финамор (Finamore 1999). Значит, говоря о нисхождении Асклепиев, Прокл, вслед за Ямвлихом, скорее думает о чистых душах и даймонах, нежели о самом божестве, которое по-прежнему остается на умопостигаемом уровне.

ство посланников, даймонов и героев, с ними связанных» (Комментарий к *Тимею* V 290C).³

Таким образом, высшее место в мироздании занимают боги. Затем идут даймоны и герои, неразрывно сковывающие все в космосе единой цепью (Ямвлих, *О мистериях* 1.5.15–17; 17.8 сл.). За ними следуют души, и прежде всего наиболее чистые из них (ἄχραντοι, Ямвлих, *О душе*, фр. 27 Dillon–Finamore) – те, что добровольно пришли в этот мир, дабы помогать людям, подобно Асклепию, который, родившись смертным сыном Аполлона и Корониды (Аполлотор, *Мифологическая библиотека* 3.10.3; Пиндар, *Пифийские песни* 3.25; Исидор, *Пен Аполлону и Асклепию* 10; Овидий, *Метаморфозы* 2.543; Павсаний, *Описание Эллады* 2.11 и 26 и др.), затем «был испепелен молнией, дабы воскреснуть как бог (in deum surgat)» (Минуций Феликс, *Октавий* 23.7) и «вернулся из преисподней с разрешения Парки» (Гигин, *Мифы* 251.2).⁴

По замечанию Теодорета (*Излечение эллинских недугов* 8.23), в древности, «во времена Гомера», Асклепий еще не считался богом, так как не он, а Пеан лечил раны Ареса и Аида (Гомер, *Илиада* 5.401 и 899), тогда как ахейцы пользовались услугами сына Асклепия Махаона, «непогрешимого врачавателя» (*Илиада* 11.518 и др.). Это обстоятельство позволило Павсанию вообще усомниться в том, что Асклепий изначально был человеком (*Описание Эллады* 2.26.10).

И все же большинство авторов придерживалось традиционной точки зрения, полагая, что, как это обычно случалось у других героев, его путь к богам требовал невероятных усилий и личной доблести (Порфирий, *Послание к Марцелле* 7; Ориген, *Гомилия на Иеремию* 5.3). Еще при жизни, по общему мнению, Асклепий покрыл себя неувядающей славой:

«Асклепий... воскрешал мертвых и лечил больных, за что и сподобился вечной славы среди людей» (Ксенофонт, *Кинегетик* 1.6).

³ См. и его Комментарий к *Кратилу* 81, где говорится, что Дионисии, Асклепии, а также Гермес и Геракл пришли в определенные земли для их блага.

⁴ Классическая подборка литературных и археологических свидетельств, которая включает в себя разнообразные сведения о происхождении Асклепия и его культе, собрана Эммой и Людвигом Эдельштейнами (Edelstein 1945). В частности, вопросу обожествления Асклепия и философской интерпретации его образа посвящены тексты № 232–336. Список обожествленных героев без особых изменений повторяется многими греческими и римскими авторами. В него обычно входят Геракл, Дионис, Асклепий, Диоскуры (Кастор и Полидевк) и латинские Либер и Квириин (Цицерон, *О законах* 2.8.19; Порфирий, *Послание Марцелле* 7; Ориген, *Гомилия на Иеремию* 5.3; Гален, *Протрептик* 9.22 и др.).

«Так и Эскулап [=Асклепий], прославляемый как древнейший основатель медицины, позволивший развиться ей, тогда еще грубой и простонародной, до научной точности, был причислен к богам» (Цельс, *О медицине*, Предисловие 2).

«Асклепий же и Дионис, были ли они сначала людьми, или же сразу богами, заслуживают величайших почестей, первый за открытие искусства врачевания, второй – за искусство виноделия» (Гален, *Протрептик* 9.22).



Слева: Асклепий изображен сидящим на троне, обхватив колено руками. Согласно другой интерпретации это поэт. Вотивный рельеф в форме храма. Пентелийский мрамор. Из Афинского Асклепиона. Ок. 350-300 гг. до н. э. Справа: статуя Асклепия, посвященная богу афинским жителем Плутархом, жрецом Диониса и Асклепия. Пентелийский мрамор. Обнаружена в Эпидавре. Конец III – начало IV в. н. э. Национальный Археологический музей, Афины.

Культ Асклепия распространился по всей Элладе и за ее пределами:

«Естественно, что из них [даймонов] богами нарекают лишь тех, кто, мудро и справедливо направив колесницу своей жизни (*curriculo vitae gubernato*), сподобился затем среди людей божественных почестей в виде храмов и церемоний; в их числе Амфиарай, почитаемый в Беотии,⁵ Мопс – в Африке, Осирис – в

⁵ Действительно, этот аргосский врачеватель и мифологический участник экспедиции семерых против Фив был обожествлен лишь впоследствии. Память о его «героическом прошлом» нашла отражение в таком правовом казусе: в римский период коллегия сборщиков налогов усомнилась в том, следует ли освобождать

Египте, один – в одной части света, другой – в другой, Асклепий же – везде (Aesculapius ubique)» (Апулей, *О даймоне Сократа* 15-153).

Император Юлиан так представлял себе смысл этого процесса:

«Но я чуть было не забыл о величайшем даре Гелиоса и Зевса... О том, что Зевс породил Асклепия из себя самого и поместил среди умопостигаемых (νοητοῖς) богов, а через жизнь плодородного Гелиоса явил его на земле. Совершив это нисхождение с небес на землю, Асклепий первоначально появился в Эпидавре в образе человека. Затем, умножив себя, распространил благодаря этому нисхождению по всей земле свою спасительную десницу. Пришел он в Пергамон, что в Ионии, затем в Тарент, а после в Рим. Путешествовал на Кос и оттуда на Эгину. Везде заметно его присутствие, на суше и на море. Никого из нас он не посещает индивидуально, и все же исправляет души, подверженные грехам, и излечивает тела, страдающие недугами» (Юлиан, *Против галилеян* 200 A–B).

«[Гелиос], наполняющий всю нашу жизнь прекрасным порядком, – говорит Юлиан в другом месте, – породил Асклепия в мире, хотя он был с ним и до сотворения космоса... Гелиос помыслил о всеобщем здравии и безопасности, породив Асклепия, спасителя всего мира» (Юлиан, *К Гелиосу* 144B и 153B).⁶

Полученную от высших богов спасительную способность Асклепий распространяет на всех людей:

«Асклепий лечит людей не рассчитывая на вознаграждение, повсюду распространяя свойственное ему благоволение к людям» (Юлиан, *Письма* 78, 419B).

«Асклепий излечит и Павсона и Ироса, и любого другого бедняка» (Элиан, фр. 100).

Разумеется, как замечает Юлиан, образ Асклепия напоминает Христа, однако ясно, что скорее культ бога-целителя оказал влияние на христианскую доктрину, нежели наоборот. Ведь основные его черты оформились задолго до христианства и получили распространение по всей Римской империи и даже за ее пределами. Асклепий явился в мир в качестве сына бога, умер, воскрес и причислен к богам, исцелял и продолжает исцелять людей и воскрешать мертвых, причем, не в обмен на какие-то услуги, а исключительно в силу своей благодати, даром. Даже эпитет Асклепия – Сотер (Спаситель) сформировался еще в дохристианскую эпоху. Не случайно христианские писатели уделили столько

святилище в Оропосе от налогов, так как Амфиарай был героем, а не богом (Petra-cos 1995).

⁶ Ср.: «Эти боги содержат в себе космос в первичном смысле (πρώτως), остальные же боги считаются находящимися в них, как Дионис в Зевсе, Асклепий в Аполлоне и грации в Афродите» (Салустий неоплатоник, *О богах* 6).

внимания ниспровержению этого культа. Однако, несмотря на методичное разрушение Асклепионов и запреты, Асклепия почитали по крайней мере до шестого века,⁷ а память о нем жива и поныне.



*Асклепион в Вилле Боргезе в Риме (построен в 1786 г.).
Сверху надпись: Асклепию-Спасителю*

⁷ «Как же солнце [Гелиос] может одновременно быть как самим Аполлоном, так и Гераклом, Дионисом, а также Асклепием? Как можно одновременно быть и отцом и сыном, Асклепием и Аполлоном? ...И если Асклепий – это солнце, то как Зевс мог ударить его молнией...» – недоумевает Евсевий Кесарийский (*Приготовление к евангелию* 3.13.15–16 и 19), на минуточку забывая как о том, что триада богов в христианстве – это в то же время единый бог, так и о грозе, молниях и разорванной завесе в храме в момент вознесения Христа (Мф 27.51). Напротив, Юстин в *Апологии* (21.1–2) сравнивает Асклепия с Христом, замечая, что веря в чудесные истории об одном, не логично отвергать подобные же истории о другом. Следует отметить, что христианам противостоять культу Асклепия было особенно сложно еще и потому, что, в отличие от других языческих культов, вроде одиозных таинств Кибелы или политически ангажированного культа императора, бог-врачеватель занимал очень важную нишу как в обществе, так и в сердцах людей, даруя городам благополучие (см. знаменитый пеан Аполлону и Асклепию Исилла из Эпидавра, *Inscriptiones Graecae* 4.1, no. 128, III в. до н. э.), а людям исцеление от болезней и душевное спокойствие. Кроме того, в отличие от мифических исцелений Христа и апостолов, служители активно действующих Асклепионов оказывали не только ритуальные, но и вполне реальные медицинские услуги.

Асклепию помогают его жена Эпиона и дети, такие как Гигея, Панакия, Иасо (хотя она считается также дочерью Амфиарая: Схолия к Аристофану, к *Плутосу* 701), Подалирий, Махаон и Телесфор,⁸ локально восполняя его божественную полноту:

«Пусть и рангом ниже Асклепия, Телесфор, поскольку он восполняет недостающий элемент изначально отсутствующий в пеанической полноте Асклепия, призывается в дополнение к нему; и Телесфор [бог выздоровления] совершенствует здоровье того, кто принимает его вовремя (συμμέτρως)» (Дамаский, *Затруднения и разрешения* 245).

В этом же качестве божества выздоровления Телесфор явился юному Проклу (Марин, *Жизнь Прокла* 7).



Слева: в центре – два сына Асклепия, Махаон и Подалирий. Герои расположены спиной друг к другу в сопровождении своих собак. Асклепий стоит справа перед алтарем. К нему подходит пара просителей. Слева жена Асклепия Эпиона, которая сидит на коробке(?). Рядом с ней две дочери. Мраморный вотивный рельеф из святилища Аполлона Малейта в Эпидавре. Ок. 350-300 г. до н. э. Справа: статуя Телесфора («приносящего завершение»). Пентелийский мрамор. Обнаружена в Эпидавре. Согласно надписи, подношение от Гая, который излечился от болезни. Начало III в. н. э. Национальный Археологический музей, Афины.

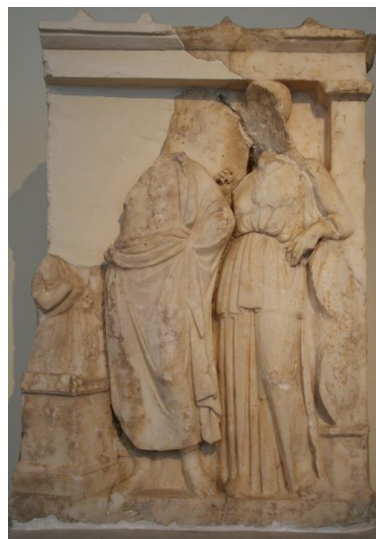
⁸ Общепринятый список: дочери – Гигея, Иасо, Акесо, Эгла (Aigle) и Панакия, сыновья – Подалирий, Махаон, Телесфор, Акесис, Эвмарион, Алксенор (Алксанар) и юный Ианиск. Фигуры этих божественных помощников, одни из которых, например, Махаон, имеют мифологическое происхождение, а другие, например, Гигея («Здоровье»), представляют собой лишь визуализацию общих понятий, нередко встречаются на рельефах и упоминаются в литературных источниках.

Передав отдельные свои способности ассистентам, «неоплатонический» Асклепий укрепляется в качестве солярного божества и возносится на более высокую ступеньку «пеанической» иерархии. Вслед за Платоном (*Пир* 186d), который говорит, что врач, подобно основателю искусства врачевания, знает, как «наиболее враждебные элементы в теле превратить в дружелюбные» и во всем достичь «любви и согласия», Элий Аристид (*Речь* 42.4) считает, что именно Асклепий «ведет и направляет весь мир, он всеобщий спаситель, хранитель бессмертных и, пользуясь словами трагического поэта, кормчий управления (ἔφορος οἰάων), сохраняющий как то, что существует вечно, так и то, что преходяще». В другом месте (*Речь* 50.56) он напрямую отождествляет Асклепия с мировой душой Платона (*Тимей* 34b).

Макробий (*Сатурналии* 1.20.1–4) говорит, что сам Асклепий – это «здоровая сила, приходящая на помощь смертным душам и телам от солнечной сущности», тогда как его дочь и помощница Гигея (Здоровье) – это лунная сущность, помогающая телам живых существ. Змея же, помещаемая у ног Асклепия и Гигеи, символизирует как солнечный круг в аспекте его вечного возвращения, так и постоянное обновление, даруемое этими богами, подобно тому, как змея постоянно обновляется, сбрасывая старую кожу. Поэтому, заключает Макробий, Асклепий – это Аполлон, «не только потому, что происходит от него, но и по причине того, что ему также присуща мантическая способность».

Критикуя Порфирия, который, вопреки общему мнению, считает Асклепия лунным умом, а Аполлона – солнечным и возводит искусство врачевания к Афине, также управляющей лунной сферой, Прокл, вслед за Ямвлихом и в контексте интерпретации мифа об Атлантиде в *Тимее* 49cd, восстанавливает традиционную схему: демиургическая роль мировой души отводится Афине, Аполлон в качестве ума правит солнцем, а Асклепий исходит из него:

«Порфирий вполне разумно возводит искусство врачевания к Афине... Однако Асклепия следует поместить в солнце, откуда он и исходит, распространяясь по всему миру становления, чтобы, как и небесная сфера, творение также сохранялось в целостности этим божеством в соответствии со вторичной причастностью (μετοχήν), исполненная соразмерностью и умеренной температурой [благоприятным климатом] (εὐχρασία)» (Прокл, Комментарий к *Тимею* 1.159.25, Ямвлих, фр. 19 Dillon).



Слева: Афина дарует титул *proxenus* (консул) и благодетель жителю Кротона. Рядом с ней (вероятно) Асклепий. Музей Акрополя, ок. 330 г. до н. э. Справа: Афина изображена справа со щитом, расположенным на пьедестале. Рядом с ней Асклепий, алтарь и проситель. Мраморный votивный рельеф в форме храма из Афинского Асклепиона. Ок. 350 гг. до н. э.

Прокл неоднократно повторяет, что именно Асклепий должен считаться той космической силой, которая сохраняет и поддерживает природный баланс. Он не позволяет космосу «стареть или болеть» (*Тимей* 33а), а его элементам рассыпаться, «ослаблять нерушимые связи» (Комментарий к *Государству* 1.69.7). Он исцеляет то, что утратило свое естественное состояние, навсегда или на время (Прокл, Комментарий к *Тимею* 3.63.29–64.2 (159e)). Однако, как поясняет Прокл со ссылкой на «теологов» (то есть орфику), этот тип здоровья вторичен по отношению к исходному «демиургическому» здоровью, существующему от сотворения мира и ассоциируемому с Пейто [богиня убеждения, эпитет Афродиты] и Эротом. Всякая деградация связана с несоразмерностью и нарушением баланса, например, избытком или недостатком жидкостей. Старение же – это результат ослабления нашей природы в результате борьбы с неблагоприятными внешними условиями, как об этом и пишет Платон далее в диалоге (*Тимей* 81d). Поэтому естественно предположить, что Демиург обладает неиссякаемым источником пеанической силы, которая позволяет поддерживать здоровье космоса (там же, 63.10–17). Здравие и бессмертие космоса, продолжает далее Прокл, Демиург обеспечивает в двух смыслах. С одной стороны, ему необходимо поддерживать нерушимые связи, сохраняющие целостность космоса, а с другой – их необходимо обновлять («так как их силы ограничены»). В комментируемом месте *Тимея* 33а речь идет о первом случае, «провиденциальной заботе Де-

миурга о мире», тогда как второй случай иллюстрируется образом из *Политика* 273ε, где Кормчий-Демиург берет в руки кормило и спасает постепенно деградирующий мир от погружения в состояние «древнего беспорядка» (там же, 63.19–27). Второй тип здоровья обеспечивается Асклепием, хотя Демиург содержит в себе источник как этого «асклепического», так и высшего «демиургического» здоровья (там же, 64.6–10).

II

Покидая при так до конца и не выясненных обстоятельствах Акрополь,⁹ богиня Афина лично обратилась к Проклу с просьбой предоставить ей новое жилище. Она, согласно Марину (*Жизнь Прокла* 30), явилась философу во сне и сказала, что ей будет угодно остановиться в его доме. Примечательно, что это сообщение биографа может быть сопоставлено с имеющимися археологическими данными. Марин рассказывает такую историю (*Жизнь Прокла* 29). Выполняя просьбу своего благодетеля Теагена, Прокл отправился в святилище Асклепия для того, чтобы попросить бога о выздоровлении его дочери Асклепигении:

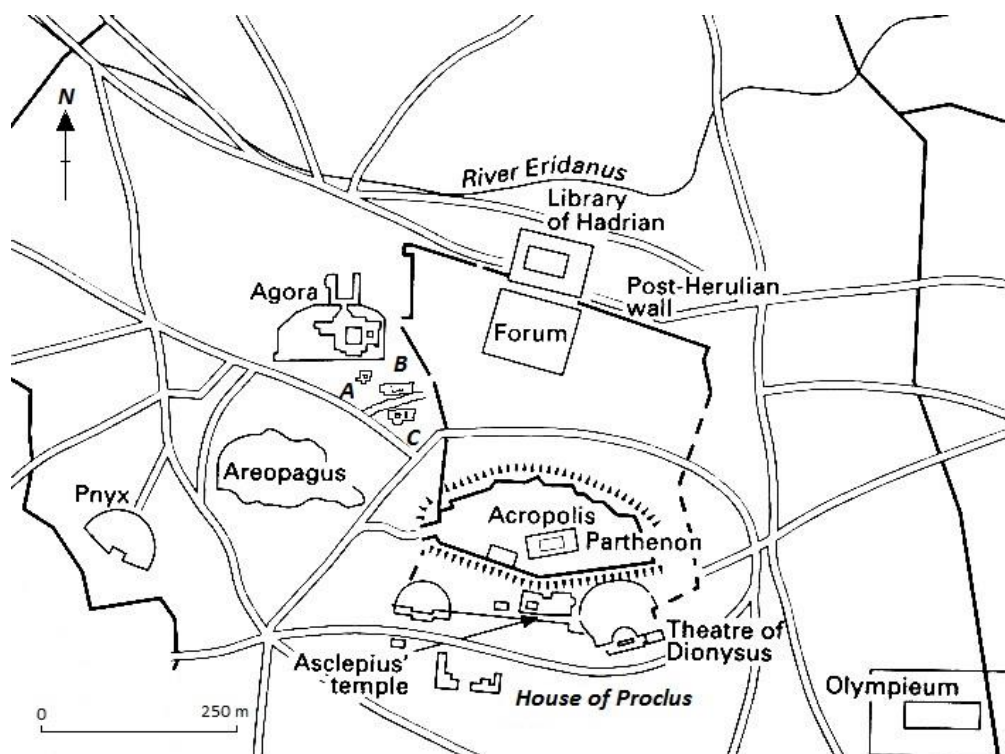
«...В это время город еще мог пользоваться благами этого святилища и храм Спасителя еще не был разрушен. И пока он молился древним способом, девушка неожиданно почувствовала изменение и болезнь немедленно отступила, так как Спаситель, будучи божеством, с легкостью исцелил ее... Вот какое дело он совершил, причем, как и во всех подобных случаях, он избегал внимания толпы, дабы не подавать повода для злоумышленников.

Даже место, в котором он жил, очень ему помогало. Ведь по благополучному стечению обстоятельств, тот дом, который он делил со своим “отцом” Сирианом и Плутархом, им самим именуемым “дедом”, очень подходил ему, будучи расположен рядом с прославленным Софоклом святилищем Асклепия и [храмом] Диониса у Театра (...γείτονα μὲν οὖσαν τοῦ ἀπὸ Σοφοκλέους ἐπιφανοῦς Ἀσκληπιείου καὶ τοῦ πρὸς τῷ θεάτρῳ Διονυσίου), так что стоящий на Акрополе мог его видеть или, по крайней мере, различить (...ὄρωμένην δὲ ἢ καὶ ἄλλως αἰσθητὴν γιγνομένην τῇ ἀκροπόλει τῆς Ἀθηνᾶς)...”¹⁰

⁹ Должно быть, это связано с перемещением знаменитой бронзовой статуи Афины с Акрополя на овальный форум в Константинополе ок. 465–470 гг.

¹⁰ Фраза не вполне понятная. Ее по-разному переводят и обсуждают Rosán 1949, 30, Frantz 1988, 43, Castrén 1991, 475, Karivieri 1994, 116–117, п. 11, Saffrey and Segonds 2001, 34. Ниже мы пересказываем основное содержание нашей статьи Afonasin–Afonasina 2014.

Марк Эдвардс предлагает считать, что по мысли Марина, дом открылся взору тогда, когда храм Асклепия был разрушен.¹¹ Эта идея привлекательна тем, что может быть использована для косвенной датировки этого события, так как после Марина о древнем святилище Асклепия в Афинах действительно никто больше не упоминает.



Афины в V в. н. э.

Что бы не имел в виду Марин, соответствующий его описанию обширный комплекс зданий, расположенный на южном склоне Акрополя между Одеоном Герода Аттика и Театром Диониса, был действительно обнаружен и раскопан в 1955 г. К сожалению, городские власти отвели археологам совсем немного времени для изучения памятника, так как в этом месте планировалась масштабная реконструкция. Центральная часть комплекса была раскопана, подробно описана, и значимые находки переданы в музей Акрополя. Теперь над домом Прокла проходит любимая афинянами пешеходная улица Дионисиу Ареопагиту, а расширение комплекса, уходящее под современные здания, изучено лишь частично, в основном благодаря работам

¹¹ Edwards 2000, 104, n. 329: "...seen, or if not it became visible, from the acropolis of Athena".

по строительству метро и нового музея Акрополя (Meliades 1955, Frantz 1988, Brouskari 2004, Caruso 2013).

Первые же исследователи этого памятника охотно идентифицировали его с домом, который принадлежал семье Плутарха, и связали как с самим основателем афинской школы неоплатонизма, так и с его ближайшими преемниками Сирианом и Проклом. Эта гипотеза в настоящее время материализовалась в виде таблички «Дом Прокла» *in situ*. В самом деле, это строение было расположено в подходящем месте и, как пишет Франц,¹² явно относилось к тому типу зданий, которые в Античности использовались для публичных собраний и поэтому получили условное название «философских школ». Важно так же, что здание непрерывно использовали в течение V в. и, по всей видимости, сначала перестроили, а затем оставили в VI в.

Идентификацию подтверждают и богатые находки, как произведения искусства, так и надписи, иллюстрирующие религиозные предпочтения обитателей здания. Кроме святилища Кибелы и других объектов религиозной природы, в здании найдены многочисленные предметы повседневного обихода (лампы, вазы и др.). Неподдалеку были, в частности, обнаружены многочисленные статуи божеств (в том числе статуэтка Изиды), скульптурный портрет философа и фрагмент надписи со словами σοφίας и βίονος. Еще один скульптурный портрет философа (некоторые считают – самого Плутарха), датируемый V в., обнаружен поблизости.¹³

Захоронение годовалого поросенка, обнаруженное под «домом Прокла», – это очень примечательное открытие. По неизвестным причинам жертвенный нож был оставлен в горле животного, а рядом с ним было разложено семь ламп (одна – с изображением бегущего Эрота) и вазы. Лампы новые и ранее не использовались. Находку истолковывали совершенно по-разному. Жертвоприношение могло быть связано с римской церемонией закладки здания (*Terminalia*). Оно могло быть подношением местным божествам (*genii*) по случаю какого-нибудь важного события, скажем, успешного возвращения на родину после длительного путешествия. Подношение подобного рода уместно и Матери Богов, почитаемой частным образом (или даже тайно), так как подходящее святилище также было обнаружено в доме и, согласно Марину (*Жизнь Прокла* 19), неоплатоники поклонялись Матери

¹² “The house in question fits all the topographical specifications in the *Vita Procli*, and furthermore, its site, as far as it could be estimated from its scattered known parts, precludes the existence of anything comparable in the area...” (Frantz 1988, 43).

¹³ Находки хранятся в Эпиграфическом музее, музеях Агоры и Акрополя. Многочисленные иллюстрации см. в работах Frantz 1988, Camp 1994, Bruskarı 2004 и Eleftheratou 2015.

Богов в ее разнообразных ипостасях. Кровь животного могла быть подношением лунной богине Гекате.¹⁴ Наконец, согласно Юлиану (*Речи* 5.177 В–С), поросенка было уместно пожертвовать подземным богам.

Хотя ни одного случая принесения в жертву животного в неоплатонической школе не упоминается в письменных источниках, Марин сообщает, что Прокл лично испытывал «огненные видения» Гекаты, будучи посвящен в эти таинства дочерью Плутарха Асклепигенеей и даже

«...вызвал дождь, вращая вертишейку (*ἰνυγὰ τινά*), тем самым избавив Атику от губительной засухи. Он также обеспечил защиту от землетрясений и, испытывая силу пророческого треножника, слагал стихи об упадке [традиции]» (Марин, *Жизнь Прокла* 28).

Марин упоминает и другие религиозные практики, получившие распространение среди платоников, а также постоянно подчеркивает тесную связь Прокла с богами, прежде всего, Афиной, Асклепием и женским божеством, от Луны до Гекаты и Кибелы.

ἰνυξ (*ἰνυξ*, вертишейка) – это птица (дочь Пана и Эхо в мифологии), которая еще в древности ассоциировалась с любовными чарами. Для того, чтобы повлиять на неверного любовника, колдун ловил вертишейку (*junx torquilla*, небольшую птицу семейства дятловых), распинал ее на колесе и вращал.¹⁵ Впоследствии термин *ἰνυξ* и связанные с ним процедуры претерпели эволюцию. В области любовной магии термин начал использоваться в отношении самого инструмента, колеса, тогда как в платонической традиции он стал символизировать эротическую связующую силу, которая объединяет людей и богов.¹⁶

¹⁴ Подробнее см. Karivieri 1994, 135f.

¹⁵ У Пиндара (*Пифийские песни* 4.213–220) учреждение ритуала приписывается Афродите, а вертишейка поэтически описывается как «птица, вызывающая безумие».

¹⁶ Эта интерпретация лучше всего известна благодаря *Халдейским оракулам*, где *iunges* («магические колеса Гекаты», fr. 206 Des Places) идентифицируются с идеями (или мыслями) высшего божества, Отца, тогда как Эрот («первый, выпрыгнувший из Ума Отца», fr. 42 Des Places) понимается в качестве космической силы, связывающей воедино два мира и гармонизирующей космос с душой. Эти *iunges*, низшие сущности в цепи бытия, посланники, осуществляющие связь Отца с миром, помогают теургу связать Предвечную Триаду Халдеев с остальным бытием. Кроме того, *iunges* связывают с планетарными силами, «Умными столпами», которые поддерживают упорядоченное движение планет. Те *iunges*, которые призывал теург, как считалось, перемещались физически в подходящую случаю планетарную сферу и обеспечивали контакт между нею и материальным миром (fr. 77–79 Des Places). Подробнее см. Majercik 1989, 9–10, 16, 29, 171–172.

Вращая колесо в процессе теургического ритуала, колдун получал некие магические имена (fr. 87 Des Places), также связанные с *iunges* (то есть божественные посланцы символически идентифицировались с теми посланиями, которые они приносили). В одном оракуле говорится, что эти имена, будучи произнесены теми, кто понимает смысл божественных речений, наделяют теурга необычными способностями (ср. fr. 150 Des Places).

Как мы видели, по словам его биографа Прокл время от времени совершал религиозные действия, направленные на практические цели. Как правило, делал он это по просьбе других людей. Его молитвы, произнесенные «древним способом», излечивали больных, заклинания спасали от засухи и землетрясений и т. д. (*Жизнь Прокла* 17, 29–30). Мы не знаем, были ли это символические ритуальные действия, или же обряды совершались физически, как в древности, однако найденный в «доме Прокла» жертвенный поросенок свидетельствует о том, что подобного рода жертвоприношения могли быть частью нормальной религиозной практики неоплатонической школы. Марин косвенно подтверждает это, говоря, что Прокл, строгий вегетарианец,¹⁷ тем не менее притрагивался к мясу, «ради ритуала» (*Жизнь Прокла* 12 и 19). Так что не исключено, что для заклинаний «древним способом» неоплатонический философ использовал настоящую птицу, а не хитроумные планетарные устройства, вроде того, которое Пселл описывает как «сферу с встроенными в нее сапфирами, которую вращали на кожаном ремне» (PG 122.1133 A 8–9; Majercik 1989, 30).

Можно, однако, связать ритуальное жертвоприношение в «доме Прокла» и с другим, более значимым событием. Предположим, что наш философ действительно готовится принять в своем доме Афину, как это описывает Марин (*Жизнь Прокла* 30). Это действие должно было сопровождаться какими-то приготовлениями, и ритуальное подношение, равно как и установление нового святилища были бы наиболее естественными шагами. Эта гипотеза недавно высказана Христианом Уилдбергом (Wildberg, forthcoming), который, в частности, отмечает, что очистительный ритуал подобного рода

¹⁷ Соблюдавший также пифагорейские пищевые запреты. Так, по сообщению Дамаския (*Философская история*, фр. 84D), будучи в Афинах врач Яков, наставник будущего философа неоплатоника Асклепиодота, предписал Проклу воздерживаться от капусты и использовать вместо нее в качестве слабительного мальву. Однако философ отказался следовать предписанию врача, строго исполняя пифагорейский пищевой запрет, согласно которому не позволялось есть мальву потому, что она считалась «первым признаком симпатии между небесными и земными существами» (Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни* 109; ср. Халдейские оракулы, фр. 210a).

был уместен и по отношению к Афине. В самом деле, в *Эвменидах* Эсхила (276 сл.) преследуемый эринниями Орест сначала очищает себя кровью жертвенного поросенка, а затем «с чистыми устами» обращается к Афине с просьбой защитить его и избавить от греха матереубийства. Кроме того, семь ламп, не больше и не меньше, также могут указывать на ритуал в честь Афины. Ведь ей Прокл посвятил *седьмой* свой гимн, в котором, в частности просит богиню «даровать ослабшим членам нерушимую мощь здоровья» и «отогнать скорбную толпу прожорливых недугов» (*Гимн Афине*, 40–46), а в Комментариях к *Тимею* (1.151), вслед за пифагорейцами (Аристотель, фр. 13 Ross) поясняет, что седмица более всего подходит Афине потому, что, как простое число, порождается одним отцом (монадой).

Разумеется, у Эсхила речь может идти лишь об обычном очищении от преступления, уместном при обращении к любому божеству (так, Кирка смывает кровью поросенка грех Ясона и Медеи, виновных в смерти брата Медеи, Аполлоний, *Агонастика* 4.700–716, а храм Аполлона в Дельфах таким образом очищался раз в месяц), однако во всей своей совокупности эти данные могут указывать в искомом направлении: Прокл готовил свой дом к приходу самой Афины.





«Дом Прокла». Неподалеку от входа в здание находилась небольшая комната, превращенная в святилище Матери Богов. На стене справа от входа располагались рельеф с изображением Матери Богов и небольшая таблица, возможно, с изображением Асклепия (Eleftheratou 2015, 47). В качестве алтаря был приспособлен погребальный стол для жертвоприношений (менса), датируемый исследователями временем ок. 350-325 гг. до н. э. Из-за ограниченных размеров комнаты он был развернут боковой стороной. Изображения: статуэтка Кибель, позднеримский период (вверху слева); сцена посмертной встречи усопшего с философом, расположенная на боковой стенке стола (вверху справа). Именно она была видна посетителям святилища, вероятно, отражая философские интересы хозяев дома. В нижнем ряду: две другие сцены, прощания и оплакивания, расположенные, соответственно на передней и боковой частях алтаря, были повернуты к стене и не видны из-за ограниченных размеров комнаты.

III

Вернемся к процитированному выше месту о визите Прокла в святилище Асклепия (*Жизнь Прокла* 29). Асклепигению постигла неведомая болезнь и, когда всякая надежда на излечение была утрачена, ее отец Архиад, невероятно переживающий о здоровье своей единственной дочери, обратился к Проклу с просьбой помолиться за нее богу.¹⁸ Асклепий услышал мольбу, и девушка немедленно выздоровела. В повествовании Марина этот эпизод занимает центральное место, так как ему придается провиденциальное значение: девушка, чудесно спасенная Асклепием, затем вышла замуж за архонта Теагена и родила будущего схолаха Академии Гегия (Дамаский, *Философская история* фр. 63В Athanassiadi). Если бы она умерла, то прервалась бы «золотая цепь» платонической преемственности. С другой стороны, ба-

¹⁸ Очевидно, Прокл был уже известен своими способностями в этой области. Так, Марин сообщает, что он постоянно обращался к богу «на словах и в гимнах» с просьбами исцелить его друзей, всегда вызывал врачей и стремился сделать так, чтобы они проявили все свои способности, нередко лично помогая им (*Жизнь Прокла* 17).

бушка спасенной девушки, также Асклепигения, – на манер Диотимы из *Лира* Платона, открывшая Сократу «знание» Эрота, – посвятила Прокла в некие древние таинства, которые она, в свою очередь, узнала от своего отца и «духовного деда» Прокла Плутарха, который еще ранее унаследовал это знание от своего отца Нестория. Имя Асклепигения указывает на тесную связь этой семьи с культом Асклепия (ведь даже их дом располагался, как мы знаем, в нескольких метрах от святилища бога), и довольно примечательно, что Плутарх решил передать это знание не сыну, а дочери. Возможно, как замечает по этому поводу Джон Диллон (Dillon 2007, 123, п. 16), этот выбор был обусловлен тем обстоятельством, что сын Плутарха Гиерий (Hierius), также философ и ученик Прокла, не был для этого подходящей фигурой. Как бы там ни было, своим действием Прокл не только отплатил добром за добро, но и показал, что он был хорошим учеником.

Мы видели, что Прокл тесно общался со многими богами,¹⁹ однако Асклепий помогал ему в течение всей жизни: в молодости Прокл чудесным образом выздоровел, когда Телесфор, сын Асклепия и бог исцеления, явился ему во сне; в более зрелом возрасте патрон медицины («пришедший из Эпидавра») излечил его от артрита; наконец, Асклепий посетил его в виде змеи и во время его «последней болезни» (*Жизнь Прокла* 7 и 31). Философ пишет о видении Асклепия в его Комментариях к *Алкивиаду* 166 (II 228–229 Segons).

Кроме бога из Эпидавра, он поклонялся аскалонскому Асклепию Леонтуху (*Жизнь Прокла* 19). Наконец, он, возможно, был причастен к установлению культа, связанного с Асклепием у себя на родине, и его преемник Марин придает этому эпизоду определенное значение.

Именно, биограф философа (*Жизнь Прокла* 32) сообщает, что в Лидии Прокл посетил святилище некоего божества Адротты, которое местные идентифицировали с Асклепием или Диоскурами. В «ясном видении» гении места явились Проклу и с «театральным жестом» прославили его как «украшение города», в то же самое время упрекнув в том, что он недоста-

¹⁹ Марин сообщает (*Жизнь Прокла* 16), что юный Прокл, только что прибывший из Александрии в Афины, поразил своего будущего учителя Сириана необычной приверженностью культу Селены, что, как показывает Джон Диллон, едва ли сводилось к обычному религиозному почитанию лунного божества, так как Луна в неоплатонизме на небесном уровне представляла высшее женское начало «Халдейской» теологии, Гекату. Кроме того, согласно Юлиану (*Oratio* 5.166 AB) Луна на космическом уровне представляла саму Мать Богов, Кибелу. Следовательно, «прославляя Луну, неоплатоники тем самым воздавали хвалу всей цепи женских порождающих начал, восходящих к Гекате и Кибеле» (Dillon 2007, 118–119).

точно внимательно слушал Ямвлиха, который уже идентифицировал их с Махаоном и Подалирием.²⁰

Общую картину дополняет и следующий раздел биографии (33). После упоминания о неназванных благах, которых Прокла удостоили Пан и Мать Богов, Марин упоминает об Аттисе, не желая далее распространяться об этом, дабы не смущать слушателей звуками погребальных плачей и другими темными ритуалами, характерными для этих таинств.

Обращение к уникальному свидетельству Дамаския (*Философская история*, фр. 142В; Athanassiadi 1999, 315), возможно, прояснит эту недосказанность. Философ сообщает следующий миф: восьмой сын бога по имени Садик и брат Диоскуров и Кабиров, Эшмун вызвал интерес у финикийской богини Астронои, Матери Богов. Юный бог отверг ухаживания богини, кастрировал себя топором и умер. Однако богиня воскресила его и, «оживив своим животворным теплом, превратила юношу в божество», назвав его Пеаном. Не известно, какими источниками пользовался Дамаский. Не исключено, что он прочитал об этом в *Финикийской истории* Филона из Библа или обратился к местной устной традиции (Athanassiadi 1999, 315, п. 376).²¹ Примечательно то, что некая народная история затем истолковывается философом в платоническом ключе. Именно, финикийское божество Эшмун идентифицируется с Асклепием из Берита и помещается, на основе неясных этимологических и генеалогических аналогий, на Восьмую сферу, то есть над Седьмой сферой, где обитают планетарные боги. Сама по себе история полностью идентична мифу о Кибеле и Аттисе, чье осклопление и последующее воскресение призваны символизировать природные циклы.²²

²⁰ Свидетельства об этих сыновьях Асклепия см. в собрании Eldestein 1945, fr. 78–95. Нам не известно, где и по какому поводу Ямвлих говорил нечто подобное.

²¹ Археологические и эпиграфические данные свидетельствуют о том, что этот древний финикийский культ был адаптирован греками и римлянами. В Сидоне сохранились руины святилища Эшмуна, которое было возведено еще в VI в. до н. э. и использовалось вплоть до римского периода подобно Асклепионам, как это показывают раскопки 1963–1978 гг., в ходе которых в храме и его окрестностях были обнаружены различные votivные предметы. В одной надписи II в. до н. э. из Сардинии Эшмун отождествляется с Асклепием (KAI 66). На римской монете III в. н. э. Эшмун изображен между двумя змеями, а на римской пластинке из Сидона – в компании Гигеи.

²² См., например, *Сатурналии* 1.21, где Макробий сначала (1–6) интерпретирует Адониса как солярное божество, которое то возвращается к радующейся богине Венере (в верхнюю полусферу Земли), то спускается к скорбящей богине Прозерпине (в нижнюю полусферу), а затем переходит к Кибеле и Аттису (7–10), символизирующих, соответственно, Землю и Солнце. Когда Солнце-Аттис спускается в преиспод-

Именно эту историю, согласно Марину (33), Прокл комментировал философским образом и написал об этом специальную книгу, к сожалению, до нас не дошедшую. Вспомним, что лидийский бог из Адротты, идентифицировался не только с Махаоном и Подалирием, но и с Диоскурами. Ясно, что перед нами еще один пример интерпретации Асклепия как изначально природной «умирающей и воскресающей» силы, вознесенной затем на высший, должно быть, солярный, уровень, что, кстати говоря, находит соответствие в гимне Прокла Гелиосу (15–27), где солярное божество сначала объявляется высшим звеном в цепи, являющей Феба (Аполлона), в чьем блеске рождается Пеан, наполняющий здоровьем весь мир, а затем отождествляется с «отцом Диониса» (то есть Зевсом), Аттисом и Адонисом.²³

Итак, во-первых, многочисленные тексты показывают, что неоплатоники фундаментальным образом переопределили место Асклепия в иерархии божеств, следом переосмыслив и саму концепцию здоровья:

«Считается, что [телесное] здоровье может быть уподоблено душевной справедливости, так как первое – это своего рода справедливость телесная, тогда как вторая – это справедливость душевная. Ведь привычка упражнять части души тем, что вносит в нее наименьшее разногласие, есть ни что иное, как справед-

ную, наступает всеобщая скорбь, когда же он возвращается «в восьмой день до апрельских календ», вся природа славит его воскресение. Напомню, что в предыдущей главе у Макробия речь в аналогичном ключе идет об Асклепии, а затем – о Геракле, который также мыслится как солярная сущность (мы разбирали это место выше). Об упоминаемых сыновьях Асклепия см. в собрании Eldestein 1945, fr. 78–95. Нам не известно, где и по какому поводу Ямвлих говорил нечто подобное.

²³ Павсаний (*Описание Эллады* 7.23.7–8) приводит мнение одного финикийца, который полагал, что Асклепий – это сын Аполлона и у него не было смертной матери: «Асклепий – это воздух, поэтому он столь необходим для поддержания здоровья как в людях, так и во всех животных, тогда как Аполлон – это Солнце, и его вполне основательно можно считать отцом Асклепия, так как именно оно своим согласованным движением обеспечивает смену времен года и придает здоровье воздуху». Примечательно, что совершенно аналогичную роль Макробий отводит Аттису: «Мать богов [Кибела]... едет на львах, животных, мощных своим напором и пылом, каковая природа свойственна небу, чьим охватом удерживается воздух, который несет землю. Солнце же в облике Аттиса украшает свирель и посох. Свирель показывает упорядочивание переменчивого дуновения, потому что ветры, в которых нет никакого постоянства, берут надлежащую природу от Солнца, а посох подтверждает власть Солнца, которое всем управляет...» (*Сатурналии* 1.21.8–9, пер. В. Звиревича). Ср. далее (22.4), где со ссылкой на это место Макробий аналогично интерпретирует свирель и посох Пана, фигурирующего, как мы помним, вместе с Матерью богов у Марина.

ливость, тогда как сыновья Асклепия называли здоровьем то, что вносит строй и взаимное согласие в беспорядочность телесных начал» (*Жизнь Прокла* 3).

Кроме того, по свидетельству его биографа неоплатонический философ отправляется в храм бога не в поисках исцеления, но для того, чтобы попросить за другого человека, Асклепий же сам приходит к нему, причем, по видимому, без предварительной просьбы. А иногда и боги просят у философа помощи и защиты.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Afonasin, E. V., Afonasiina, A. S. (2014) "The houses of philosophical schools in Athens", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.1, 9–23.
- Athanassiadi, P., ed., tr. (1999) *Damascius. The Philosophical History*. Athens.
- Brouskari, M. S. (2004) "ΟΙ ΑΝΑΣΚΑΦΕΣ ΝΟΤΙΩΣ ΤΗΣ ΑΚΡΟΠΟΛΙΣ, ΤΑ ΓΛΥΠΤΑ (The Excavations South of the Acropolis, The Sculpture)," *Archaiologikē Ephēmeris* 141, 2002, Fifth Period, Athens: Hetaireia.
- Camp, John McK. II (1994) *The Athenian Agora. A Guide to the Excavation and Museum*. Athens.
- Caruso, A. (2013) *Akademia. Archeologia di una scuola filosofica ad Atene da Platone a Proclo (387a.C. – 485 d.C.)*. Athens: Scuola archeologica italiana di Atene.
- Castrén, P., ed. (1994) *Post-Herulian Athens. Aspects of Live and Culture in Athens, A. D. 267–529*. Helsinki.
- Dillon, J. M. (2007) "The Religion of the Last Hellenes", *Rites et croyances dans les religions du monde romain: huit exposés suivis de discussions*. Genève: Fondation Hardt: 117–147.
- Dillon, J., ed. (2009²) *Iamblichus. The Platonic Commentaries*. Brill, 1973; The Prometheus Trust.
- Edwards, M. J., tr. (2000) *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*. Liverpool.
- Edelstein, E. and L. (1945) *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*. Baltimore, 2 vols.
- Eleftheratou, S., ed. (2015) *Acropolis Museum. Guide*. Athens.
- Finamore, J. (1999) "Julian and the Descent of Asclepius," *Journal of Neoplatonic Studies* 7.1, 63–86.
- Frantz, A., Tompson, H., Travlos, J. (1988) *The Athenian Agora. Results of Excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens. Vol. XXIV: Late Antiquity, A. D. 267–700*. Princeton, N. J.; reviewed by P. Castrén in: *Gnomon* 63 (1991) 474–476.
- Hällström, G. af. (1994) "The Closing of the Neoplatonic School in A. D. 529: An Additional Aspect," Castrén 1994, 140–159.
- Karivieri, A. (1994) "The 'House of Proclus' on the Southern Slope of the Acropolis. A Contribution," Castrén 1994, 115–140.

- Majercik, R., tr. (1989) *The Chaldean Oracles*. Leiden.
- Marchiandi, D. (2006) "Tombe di filosofi e sacrari della filosofia nell'Atene tardo-antica: Proclo e Socrate nella testimonianza di Marino di Neapolis," *Annuario della Scuola Archeologica di Atene*, ser. III, 6.1, 101–130.
- Melfi, Milena (2007) *I Santuari di Asclepio in Grecia* 1. Rome.
- Meliades, J. (1955) "Ἀνασκαφαὶ νοτίως τῆς Ἀκροπόλεως", *Praktika [ΠΑΑΗ]* (1955) [1960] 36–52.
- Oikonomides, Al. N., tr. (1977) *Marinos of Neapolis. The Extant Works, or The Life of Proclus and the Commentary on the Dedomena of Euclid*. Greek Text with facing (English or French) Translation, *Testimonia De vita Marini*, an Introduction and Bibliography. Chicago.
- Petracos, B. (1995) *The Amphiareion of Oropos*. Clio Editions, Greece.
- Rosán, L. J. (1949) *The Philosophy of Proclus. The Final Stage of Ancient Thought*. New York.
- Saffrey, H. D., Segonds, A.-P., eds. (2001) *Proclus ou Sur le bonheur*, avec la collaboration de Concetta Luna (Collection des universités de France). Paris.
- Wildberg, Ch. (forthcoming) "Proclus of Athens: A Life," *Proclus*, ed. by Piet d'Hoine and M. Martijn, Oxford University Press (https://www.academia.edu/10270624/-A_Life_of_Proclus).
- Звиревич, В. Т., пер., Петрова, М. С., ред. (2013) *Макробий. Сатурналии*. Москва.
- Месяц, С. (2013) «Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах», В. В. Петров, ред. *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма*. Москва, 169–209.

ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

ГАЛЕН. О МОИХ ВОЗЗРЕНИЯХ

Е. В. АФОНАСИН

Томский государственный университет
Новосибирский государственный университет
afonasin@post.nsu.ru

EUGENE AFONASIN

Tomsk State University, Novosibirsk State University, Russia

GALEN. ON MY OWN OPINIONS

ABSTRACT. Galen's last work, *De propriis placitis* (*On my own opinions*) has a very complex textual history. Except to few extracts, the Greek original of the treatise is lost. The last two chapters of the treatise, entitled *On the substance of natural faculties*, circulated independently in a fourteenth century translation into Latin by Niccolò da Reggio. The main body of treatise is preserved in a medieval Latin translation made from an Arabic translation (as numerous words, transliterated from the Arabic, testify). There is also a quote in Hebrew. Fortunately, some time ago V. Nutton (1999) published an excellent commented edition of the treatise. It has proven indispensable for the present study, as well as a recent publication of a newly discovered Greek text by Boudon-Millot and Pietrobelli (2005). The treatise, important for understanding of Galen's various opinions, certainly deserves a close study. It is now translated into the Russian for the first time.

KEYWORDS: Ancient medicine, Galen, empiricism, skepticism, dogmatism, Methodism.

* Исследование выполнено при поддержке Программы «Научный фонд им. Д. И. Менделеева Томского государственного университета», 2016 г.

Предисловие

Небольшой трактат *De propriis placitis* («О моих воззрениях») написан Галеном (129 – ок. 200 г. н. э.) в конце его жизни. На более ранних этапах своей карьеры Гален уже дважды лично обращался к читателю. Он кратко изложил содержание своих трудов в специальном сочинении и даже предложил читателю правильный порядок чтения его книг (трактаты «О моих книгах» (*De libris propriis*)), «О порядке моих книг» (*De ordine librorum suorum*)). Те-

перь, в конце жизненного пути, великий медик заканчивает знакомить читателя со своим «наследием», на сей раз обратившись к содержанию собственного учения. Не перечисляя свои многочисленные трактаты, Гален обращает внимание читателя на наиболее важные из своих воззрений, как теоретические, так и практические. По его словам, эти воззрения, за одним исключением (в области эмбриологии), оставались неизменными всю его жизнь и любое приписываемое ему сочинение, в котором сказано что-либо другое, должно автоматически считаться подложным.

Трактат начинается историей о поэте I в. до н. э. Парфение Никейском, которому пришлось отстаивать верное толкование своих стихов путем привлечения свидетелей. Аналогичную историю Гален рассказывает и в начале своего сочинения «О моих книгах». По его словам, как-то в Риме он случайно услышал дискуссию об аутентичности одного из его сочинений. Удивительным образом, один из собеседников, благодаря своему образованию в области риторики и грамматики, сумел по нескольким строкам определить, что сочинение подложное. Однако, продолжает далее Гален, столь образованные люди встречаются редко, поэтому остальным будет полезно ознакомиться с аутентичным авторским мнением. Аналогичным образом, далее в трактате *О моих воззрениях* (1.3) Гален противопоставляет тех, кто получил достойное грамматическое образование, и всех остальных, такого образования не получивших. Из-за этого, с сожалением отмечает наш врач, многие недостаточно образованные читатели сумели понять лишь самое основное в его сочинениях. Во всей же их полноте они доступны лишь тем, кто предварительно хорошо освоил наследие древних медиков. Этот момент очень важен для Галена: в своих трудах он стремился не только представить новые достижения в области медицины (и ему удалось очень многое), но и развить достижения своих предшественников. Поэтому ему было важно, чтобы читатель понимал, как именно то или иное его сочинение развивает медицинское учение врачей школы Гиппократов и платонизм, в чем их дополняет и развивает, как его собственные воззрения соотносятся с представлениями его предшественников и современников. Отсюда такие подробные методологические и доксографические отступления в его трудах, эту же цель преследуют и многочисленные повторы, а в трактате «О том, как распознать лучшего врача» (*De optimo medico cognoscendo*) 5, 1–3 (Nutton 1990) Гален советует пациентам расспрашивать врачей о древней медицине, так проверяя их эрудицию. Список великих предшественников обычно стандартный, причем эмпирики, пневматики, методисты (и вообще, врачи после I в. до

н. э.) в нем отсутствуют.¹ Как и в других своих работах, здесь Гален постоянно противопоставляет свои воззрения мнениям тех, кто ему предшествует. Как правило соглашаясь с Платоном и Гиппократом (и интерпретируя их воззрения в соответствии со своими представлениями), он чаще всего критикует Аристотеля, стоиков, Асклепиада, Эрасистрата, Герофила и других врачей и философов. Эти места специально отмечаются в примечаниях к переводу.²

Итак, желая исключить возможные будущие разнотолки по поводу его воззрений, Гален многократно подчеркивает, что для него всегда было важно различать между тем, что можно знать точно и тем, о чем можно только догадываться (*О моих воззрениях* 1). И это означает, что такие вопросы, как сотворен ли мир, есть ли что-либо за его пределами, какова природа творца мира и где он находится, должны остаться без ответа. Не будучи, в отличие от Протагора, полным атеистом, наш врач, подобно Сократу, воздерживается от мнений о богах («и это незнание еще никому не навредило», 2). Он «убежден» в том, что у человека есть единая душа, «причина произвольного движения и ощущения при посредстве органов чувственного восприятия», однако настаивает на том, что «сущность души» ему неведома и тем более не известно, бессмертна и бестелесна ли она (3 и *Об учениях Гиппократа и Платона* 2.3.4). Затем (7.3–4) он все же «склоняется» считать ее бессмертной и бестелесной, однако проблематичным считает вопрос о том, как душа существует в теле. Далее он развивает гиппократовское учение о смешении

¹ «Зачинателями рационального (букв., логического) толка (ἀῖρεσις) стали Гиппократ Косский, его глава (ἀῖρεσιάρχης)... после него идут Диокл Каристийский, Праксагор Косский (Πραξαγόρας Κῶος), Герофил Халкедонский, Эрасистрат Хиосский [Кеосский], Мнесифей Афинский и Асклепиад из Вифинии...» (Псевдо-Гален, *Введение, или врач* 4, 14.683 К.). Кроме того, нередко упоминаются Диевх и ученики Праксагора Плистоник и Филотим (Гален, *О свойствах простых лекарств*, VI предисл., 11.795 К., ср. Гален, *О методе лечения* 1.2, 10.8 К., Плиний, *Естественная история* 2.6.10). Вероятно, это означает, что даже во времена Галена большая часть трудов древних медиков уже была утрачена и Гален, как и многие его современники, ориентировался на доксографическую традицию. Поэтому он, должно быть, считал важным цитировать редкую литературу. Выдержки из трактатов Галена здесь и далее даются в принятой рубрикации, а точные ссылки приводятся, в основном, по изданию Кюна (Kühn 1821–1833). Так, в записи «14.683 К.» 14 означает номер тома этого издания, а 683 – страницу.

² Подробнее см. специальную литературу, например: Nutton 2004, Hankinson 2008, Longrigg 1993, а также Barnes–Jouanna 2002, Temkin 1973, Афонасин 2012 (специально о скептицизме), Трохачев 1989 (специально об Асклепиаде).

элементов и платоническую теорию о трех частях души, однако в заключении отмечает, что предпочитает в этих вопросах держаться «среднего пути» (14.4), добавляя, что знание сущности души не нужно ни для лечения болезней, ни для сохранения здоровья, ни для улучшения нравов.

Почти полностью трактат сохранился лишь в средневековом латинском переводе с арабского языка. До нас дошло пять копий, опосредованно восходящих к общему протографу (Nutton 1999, 27 sq., stemma, p. 28). Мы не знаем кто и когда перевел трактат на арабский, однако, согласно рабочей гипотезе Наттона, латинский перевод можно связать с испанской переводческой школой в Толедо или медицинской школой в Салерно конца XII в. Небольшой фрагмент второй – начала третьей главы цитируется одним еврейским философом (XIII в.). Эта цитата не добавляет ничего нового. Последние две главы независимо от основного текста циркулировали в качестве отдельного трактата, озаглавленного «О сущности естественных свойств». Они сохранились по-гречески, и в этом качестве были переведены на латынь Никколо из Реггио в первой половине XIV в. Последние три главы и несколько выдержек из схолий различной длины сохранились по-гречески. Серия выдержек из трактата дошла до нас в составе двух греческих рукописей: Parisinus gr. 2332 Vindobonensis med. gr. 15, XV и XVI вв., соответственно. Парижская рукопись находится в очень плохом состоянии и дополняется Венской, которая содержит идентичную подборку выдержек. Parisinus suppl. gr. 634, XII в., содержит две дополнительных выдержки из трактата. Neapolitanus III.D.15 (229) и несколько других рукописей содержат выдержки из нашего трактата в составе схолий к другим сочинениям Галена. Гл. 13 содержится в единственной византийской рукописи, Ambrosianus gr. 659, ок. 1400. В 2005 г. в составе греческой рукописи Vladaton 14 в Фессалонике был обнаружен греческий текст трактата (издание подготовлено V. Boudon-Millot и A. Pietrobelli, однако мне оно пока не доступно).

Трактат Галена переводится по изданию: Nutton, Vivian, ed. (1999) *Galenus. De propriis placitis (On my own opinions)*. Berlin: Akademie Verlag (CMG V 3.2).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Barnes J., Jouanna J., ed. (2002) *Galen et la philosophie*. Entretiens Hardt, 49. Genève.
 Boudon-Millot, V. and Pietrobelli, A. (2005) 'Galien ressuscité: édition princeps du texte grec du *De propriis placitis*' (*Prop.Plac.: Gr.*), *Revue des Études Grecques* 118, 168–71.
 Hankinson, R. J., ed. (2008) *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge UP.
 Longrigg, James (1993) *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. London: Routledge.

- Nutton, V. (1990) "The patient's choice: a new treatise by Galen," *Classical Quarterly* 40, 236–257.
- Nutton, V. (2004) *Ancient Medicine*. London: Routledge.
- Temkin, O. (1973) *Galenism. Rise and Decline of a Medical Philosophy*. Ithaca: Cornell UP.
- Афонасин, Е. В., пер. (2013) «Порфирий об одушевлении эмбриона», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 7, 176–238.
- Афонасин, Е. В., сост. (2012) *Античный скептицизм*. Новосибирск.
- Балалыкин, Д. А., сост., Щеглов, А. П. и др., пер. (2014) *Гален. Сочинения*. Т. 1. Москва.
- Петров, В. В. (2015) «Аристотель и Александр Афродисийский о росте и растущем», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9, 393–402.
- Пролыгина, И. В. (2014) «*Медицинское искусство* Галена Пергамского как универсальный учебник по античной патологии. Гален. *Медицинское искусство* (I–XVIII), перевод с древнегреческого», М. С. Петрова, сост. *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем*. Вып. 2. Москва: Аквилон, 87–129.
- Солопова, М. А. (2014) «Гален о трехчастной природе души», М. С. Петрова, сост. *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем*. Вып. 2. Москва: Аквилон, 65–86.
- Трохачев, С. Ю. (1989) «Философские основания медицинской теории Асклепиада Вифинского», *Некоторые проблемы античной науки*. Ленинград.
- Galen of Pergamum. The Transmission, Interpretation and Completion of Ancient medicine: <http://cmg.bbaw.de/>.

ГАЛЕН. О МОИХ ВОЗЗРЕНИЯХ

(Перевод и примечания Е. В. Афонасина. Работа выполнена в рамках исследований, поддержанных РГНФ, проект № 14-03-00312 «Античная медицина»).

1 (1) Гален сказал: «Приключилась со мной история, подобная той, что произошла с поэтом Парфением».³ Рассказывают, что его произведения были широко известны и при жизни поэта. Проезжая как-то по отдаленным землям он встретил двух грамматиков из местной школы, спорящих о смысле его стихов, причем, один из них предлагал толкование, соответствующее тому, что сам Парфений вложил в свое сочинение, а другой отстаивал прямо противоположную точку зрения. (2) Парфений начал критиковать того грамматика, который предложил толкование, не соответствующее его изначальному замыслу, говоря, что он ошибается и что смысл стихотворения прямо противоположный. Когда же тот не пожелал прислушиваться к его доводам, он заявил: «Я лично слышал поэта Парфения, который толковал эти стихи так, как я только что сказал». Но и этого оказалось не достаточно, и первый грамматик все равно стоял на своем. Тогда поэт сказал: «Боюсь, мой здравый смысл смущен или вообще покинул меня (*umaginatio mea sit infecta siue destructa*), если для доказательства того, что я Парфений, мне придется позвать друзей!»

(3) В подобной же ситуации, похоже, оказался и я из-за погрешностей тех, кто изучает искусство медицины и философии; ведь немало встречается людей, недостаточно сведущих в грамматическом искусстве. Ну а полного

³ В тексте: Berthenis. Речь должно быть идет о поэте I в. до н. э. Парфение Никейском, который был известен вычурностью своих стихов (см. Артемидор, *Толкование сновидений* 4.63). Оказавшись в Риме в качестве военнопленного после победы римлян над Митридадом VI (ок. 73 г. до н. э.), поэт занялся воспитанием поэтического вкуса римлян. В частности, у него учился молодой Вергилий, а для Корнелия Галла им был составлен специальный сборник заготовок. Вероятно, его стихи учили в римских грамматических школах. Так что понятно, почему именно он мог стать героем подобной истории. Грамматики нередко преподавали на открытом воздухе в публичных местах, так что в этом рассказе нет ничего невозможного, хотя воспринимать его следует не как историческое свидетельство, а как удобную притчу. Ср. начало трактата Галена «О моих книгах».

понимания они не достигли⁴ по причине неподготовленности, по недомыслию с трудом ухватив основы искусства [медицины] из моих книг, ясных и понятных всем, воспитанным на сочинениях древних.⁵ (4) Однако, от случая с Парфением моя история отличается тем, что ему пришлось пригласить в свидетели друзей, я же призываю в свидетели мои собственные сочинения: в них я раскрыл и то, что мне известно доподлинно о благородной науке, и то, что может быть доказано [о ней] с достаточной степенью достоверности, и то [...], с чем я не знаком (*notitiam*) и о чем говорю, что достоверно об этом науке (*scientie*) еще не известно.⁶ Вижу, что об этом последнем нужно подробнее рассказать прежде всего.

2 (1) Так, я утверждаю, что не обладаю научным знанием о том, сотворен ли мир или нет, и находится что-либо за его пределами или нет.⁷ И если я говорю, что ничего не знаю об этом, то мне, очевидно, не известно и о творце всего того, что есть в этом мире – телесный он или бестелесный и где располагается это божество, точнее, его сила (*virtus deitatis*). Эта [последняя] и есть источник тех сил, через действия которых в мире раскрывается то, что может происходить только от самого творца: так что они сами указывают на божество.⁸ (2) Не последую за Протагором, некогда отрицавшем всякое знание о них.⁹ Скажу лишь, что мне не известна их сущность (*sub-*

⁴ Potuerunt. Альтернативное чтение poterunt, встречающееся в другом классе рукописей, предполагает, что «недостаточно подготовленные читатели не смогут постичь...», что также оправдывает написание этого трактата.

⁵ О важности истории медицины для медика см. замечание в предисловии.

⁶ Подробный анализ этого испорченного в латинском переводе фрагмента: Nutton 1999, 130 ff. Ниже Гален несколько раз возвращается к этой же мысли. Терминология уточняется благодаря аналогичным высказываниям, сохранившимся по-гречески.

⁷ Эта глава почти полностью сохранилась в переводе с арабского на еврейский язык. В целом текст очень близок основному латинскому переводу с арабского, однако в ряде случаев позволяет уточнить несколько неясностей.

⁸ Это теологическое замечание вполне может быть глоссой.

⁹ В латинском тексте: Protagoras (то есть Пифагор, что ошибочно). В еврейском тексте: Протагор. Действительно, античный софист (фр. 4 DK) настаивал на том, что знание о богах человеку не доступно. Очевидно, Гален следует стандартному в его время пониманию этих слов Протагора и, подобно Сексту Эмпирику (*Против ученых* 9.55) или Диогену Лаэртию (9.51), обвиняет его в полном атеизме, себя считая лишь агностиком, воздерживающимся от определенного суждения о том, что знать невозможно. В этом качестве, кстати, Гален не очень отличается от теологов монотеистов, как платоников, так и иудео-христиан, которые также

stantia). Однако об их существовании я узнаю по их проявлениям, так как образ жизни¹⁰ живых существ происходит от них, и они открываются через гадания (divinationibus) и сны (somnia). Что же касается божественных действий по отношению к нам, попавшим в беду, то насколько яснее (?) проявляются они через его силы,¹¹ как однажды он спас меня от болезни, от которой я страдал,¹² и как это случается на море, когда почти уже потерпевшие бедствие спасаются благодаря [навигационным] знакам и твердой вере.¹³ Конечно же это указывает на существование некой чудесной силы, и я на себе испытал ее воздействие. (3) Незнание сущности божества, как видно, ничем не вредит людям, так что мне надлежит лишь признать это и следовать закону,¹⁴ принимая предписание Сократа, ведь его предписание вполне определено.¹⁵ Вот, собственно, все, что я имею сказать о божестве.

3 (1) Что касается души, то очевидно, что она есть. Я знаю лишь то, что мы обладаем душой, и что таково всеобщее мнение. Ведь, как видно, все люди «душой» называют причину произвольного движения и ощущения.¹⁶ Однако я не претендую на то, что знаю сущность души; еще сложнее для меня понять, подвержена ли она смерти.¹⁷

обычно настаивают на непостижимости божества, известного лишь через его проявления, о чем, собственно, Гален ниже и говорит.

¹⁰ Regimen, должно быть перевод греч. διοίκησις.

¹¹ Латинский текст испорчен и восстанавливается по смыслу. Переводчик на еврейский пишет так: «Из божественных дел, будь он благословен и чтим, которые указывают на его силу и промысел в отношении творений...».

¹² В молодости Гален страдал от серьезного абсцесса, и Асклепий сообщил ему о методе лечения (операции), в «ясном сновидении» (*О моих книгах 2*).

¹³ Или: «благодаря тому, что верят увиденному знаку», например, огням св. Эльма, или каким-нибудь метеорологическим явлениям. Оба эти примера важны Галену как указатели на ту грань, где заканчивается точная наука. В практике врача нередко наступает момент, когда больного излечить может лишь чудо. Точно так же, спасение корабля зависит от опыта шкипера и экипажа, однако в ряде случаев и им приходится уповать на провидение и «путеводную звезду».

¹⁴ В арабской версии, которая нашла отражение в еврейском переводе, речь идет о сунне, то есть религиозной традиции, которая одновременно и закон.

¹⁵ Ср. Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе* 1.1.11–16, где Сократ говорит о том, что в вопросах, которые невозможно разрешить определенно, лучше следовать обычаю и закону (νόμος).

¹⁶ Motus voluntarii.

¹⁷ Здесь заканчивается цитата из еврейского источника. Текст в своей основе идентичен латинскому. См. *О болезнях 2* и *О том, что душевные способности зависят от телесных смесей* (Quod animi mores corporis temperamenta sequantur) 3,

(2) Книги (*Об учениях*) *Гиппократ* и *Платона* я написал в качестве помощи и напоминания при наступлении старости – госпожи забвения (*domina obliuionis*), по словам Платона (*Федр* 276d). И ни в одной из этих книг я так и не решил, смертна душа или нет, телесна она или бестелесна. То, что она есть начало трех движений, одного, исходящего от головного мозга (*cerebro*), другого – от сердца, третьего – от печени, я доказал посредством подходящих для этих предметов аргументов в книге (*Об учениях*) *Гиппократ* и *Платона* [11.1.6–13; 6 и 2.7.1–21]. (3) И я показал в этой книге, что первыми мне следовало поместить доказательства – разумение (*rationis*) и память, посредством которых воспринимается все то, что включает в себя наука логики (*louce*). От этого члена [тела] произвольное движение распространяется на все другие члены, и наше ощущение чувственно воспринимаемых вещей распространяется отсюда так, что все внешние объекты фиксируются [нашими органами чувств]. (4) Я доказал так же, что сердце есть источник всякого пульсирующего движения как в нем самом, так и в артериях, и что в нем находится избыток природного тепла. Правда, некоторое количество этого тепла находится в других частях; так, дополнительное тепло распространяется из сердца, когда оно распаляется в гневе.¹⁸

(5) Я говорю также, что и в растениях есть источник движения и правящая часть, которыми они управляются. Я рассказал в трех книгах [*О естественных способностях*] о том, что растению присуща способность (*uirtus*), согласно которой оно втягивает в себя подходящее и изгоняет вовне ему противоположное, то есть способность питания (*digestive*), благодаря которой усваивается в еде все то, что подходит, и способность удержания (*reten-*

где Гален критически разбирает мнение о том, что лишь две низшие части платоновской души подвержены гибели (так считали, в частности, средние платоники Атик и Альбин, его учитель). О частях души согласно Галену подробнее пишет М. А. Солопова (2014).

¹⁸ Галену принадлежит несколько специальных трактатов о пульсе. По его представлению, как нервы передают ощущения от мозга к другим частям тела, так и артерии распространяют пульсирующее движение, источник которого в сердце, причем, это движение (согласно Галену и в отличие от современного представления) обусловлено не движением крови в артериях, а актуальным сжатием и расширением артерий. «Внутреннее тепло», по Галену, сосредоточено в левом желудочке сердца, где венозная кровь смешивается с пневмой и превращается в артериальную. Зарождение гнева и смелости в сердце описывает Платон в *Тимее* и Гален обсуждает это в *Об учениях Гиппократ* и *Платона* б.л. Сам Гален (*О прогнозах*) нередко отмечает важность поддержания физического и психического баланса для сохранения здоровья. Гален возвращается к понятию «внутреннего тепла» ниже, в связи с *Афоризмом* 14.1 Гиппократ.

tive), которая обеспечивает удержание всего себе подобного. Способность питания обеспечивает рост новорожденного. Что же касается способности, которая формирует эмбрион в матке, то я нигде не высказывался определенно о том, сводится ли ее сущность к одной из четырех способностей, то есть к способностям влечения, удержания, питания и опорожнения (*uirtutis appetitiue, retentiue, digestiue, expulsiue*), или же она зависит от какой другой более тонкой сущности. Об этом я написал в специальной работе *О формировании эмбриона* [3.6].¹⁹ (6) Относительно сущности, которая управляет растениями, я говорю, что когда вопрос разбирается в согласии с последователями философа Платона, то я называю ее «душой», как и Платон, когда же она понимается согласно стоикам [*геиас*, от араб. *al-riwaq*], то я называю ее «природой» (*natura*). Способности, которые находятся в душе, в моей книге *О естественных способностях* (*de uirtutibus naturalibus*) я также назвал «природой», но лишь потому, что писал ее для обычных врачей.

4 (1) Что же касается того, что находится в этом мире, так как я отрицаю знание о небесных телах, то я показал, что именно Гиппократ был первым, кто решил, что они состоят из смешения (*temperamento*) огня, земли, воды и воздуха. И из решения, которое он принял по этому поводу, он пришел к правильному умозаключению и подобным образом (резонно) критиковал тех, кто полагал, что телесные элементы не подвержены качественным изменениям. Все это я доказал в моей книге *Об элементах, согласно Гиппократу* и в трех книгах комментария к его *О природе человека*, откуда видно, что и во всех своих сочинениях он придерживался тех же воззрений.²⁰

(2) Я также показал, что слово «тепло» указывает на нечто простое, а не на соединение противоположных качеств, так как оно обусловлено одним элементом и указывает на состояние [организма], когда наблюдается избыток этого элемента. Однако это слово употребляется в смысле, отличном от двух предыдущих, именно, когда речь заходит о «естественном тепле», чье смешение (*temperantia*) в животном каждого вида есть его первичное смешение. (3) Это я продемонстрировал в одной из своих книг [см. коммента-

¹⁹ См. подробнее в гл. 11.

²⁰ Строго говоря, это очень упрощенная картина и даже автор трактата *О природе человека* говорит лишь о четырех основных «соках», крови, флегмы, желчи и черной желчи, которые затем связываются с первичными качествами, горячим, холодным, влажным и сухим, нигде напрямую не связывая состав человеческого тела с четырьмя элементами, однако для Галена это не так важно. Ясно, что доктрина школы Гиппократа может быть истолкована таким образом, особенно учитывая всеобщее распространение учения о четырех элементах после Платона (который, согласно Галену, узнал это от Гиппократа).

рий к *Афоризмам* Гиппократа 1.14 и, подробнее, *О смесях* 2.2], а также в трактате *Против Лика* [Voelius = Λύκος],²¹ который слова Гиппократ в афоризме: «Растущий (организм) имеет весьма много врожденной теплоты и т. д.»,²² истолковал в том смысле, что «много врожденной теплоты» указывает на состояние, когда тепла больше, чем это возможно, а не на преобладание естественного тепла в самой сущности, которая есть сперма и кровь, так как наше рождение обеспечивается лишь ими и из них мы возникаем.²³

(4)²⁴ Я также показал, в каких смыслах о вещи можно сказать «весьма много», так как значение этого выражения понимают ошибочно. Понимать его следует не как указание на качественный рост, но лишь как возрастание по величине. Показано [в книгах *О типах темпераментов* и *Об элементах, согласно Гиппократу*], что дети теплее взрослых своим внутренним теплом, тогда как взрослые теплее детей приобретенным теплом; потому здоровые обладают большим внутренним теплом, нежели те, кого лихорадит, и лихорадка тем опаснее, чем меньше внутреннего тепла в теле живого существа. Приобретенное (тепло) более вредоносно и мучительно (δακνῶδες), тогда как внутреннее не мучает и не беспокоит. (5) Лихорадка обусловлена изменениями во внутреннем тепле, и я показал [в книге о лихорадках], что она бывает трех видов: эфемерической (ἐφημέρων), гектической (ἑκτικῶν) и третьего типа, обусловленной порчей жидкостей.²⁵

5 (1) Также, в специальной книге я показал, что существует девять типов темперамента (complexionum), четыре простых, четыре смешанных и один соразмерный (equalis). И этот последний наилучший. Ведь простые темпераменты обусловлены доминированием одного из элементов, тепла, холода, сухости или влажности, тогда как смешанные возникают в результате доми-

²¹ Лик Македонский был старшим современником Галена. Он написал анатомическую работу, которую Гален использовал, хотя в целом находил его воззрения не удовлетворительными.

²² «Дети, которые еще растут, имеют весьма много врожденной теплоты и поэтому нуждаются в весьма обильной пище; в противном случае тело их истощается. Но у стариков остается мало теплоты; поэтому они довольствуются малым питанием, ибо от избытка последнего теплота бы исчезла. Через это самое лихорадки у стариков не так остры, ибо тело у них холодное» (*Афоризмы Гиппократ* 1.14, пер. В. И. Руднева).

²³ То есть, внутреннее тепло обусловлено взаимодействием спермы и менструальной крови, без привлечения каких-либо сущностей извне.

²⁴ До конца гл. 6 латинский текст дополняется оригинальной цитатой на греческом. Перевод основан на ней, за исключением лакун, восполняемых латинским переводом.

²⁵ Гален, *О различных лихорадках* 7.273–405 К.

нирования вместе холода и влажности, тепла и сухости, тепла и влажности или холода и сухости. И все они не заслуживают особой похвалы, тогда как наилучший тип темперамента обусловлен всеми четырьмя элементами, причем все они соразмерно смешаны (*mixta cum temperamento*) и ни один из них не доминирует.

(2) Я много сказал в этой книге о теплом и влажном темпераменте. Многие врачи и философы утверждали, что теплый и влажный темперамент является наилучшим.²⁶ Однако он не лучше других типов темперамента, если рассмотреть, что предполагает доминирование тепла или влажности. Ведь как они понимают мои «теплый темперамент», «холодный темперамент», «сухой темперамент» или «влажный темперамент» как состояния, когда один из этих элементов доминирует, то так же им следует понимать и то, что в их «теплом и влажном» темпераменте тепло и важность доминируют над равномерной смесью. (3) И единственная причина, как я показал, по которой врачи и философы считали теплый и влажный темперамент наилучшим, состояла в том, что, согласно их наблюдениям, в естественном состоянии наши тела влажнее и теплее тел мертвых и растений. Вот они и решили, что тела в их естественном состоянии (*in habitudine naturali*) обладают теплой и влажной природой (*natura*).

(4) Точно так же, весну они предпочитали из времен года потому, что она влажнее лета и теплее зимы.²⁷ Однако на самом деле в темпераменте весны проявляется сбалансированность тепла и холода, влажности и сухости. (5) Действительно, темперамент, в котором тепло преобладает над холодом и влажность над сухостью должен быть наихудшим по мнению Гиппократов, когда во второй книге *Эпидемий* он описывает изменение одного времени года, лета, на период теплый и влажный, и в третьей книге того же трактата, когда речь заходит о годовом изменении погоды в сторону потепления и увлажнения. В начале второй книги *Эпидемий* он определяет это состояние как состояние воздуха: «Было много осадков и очень жарко в течение лета». В другом месте он пишет: «Климат в этом году был южный, дождливый и безветренный».²⁸ Затем он рассказывает, как в это время года развиваются смертельные болезни.

(6) Подобно тому, как из моих сомнений можно заключить, что я занимаю позицию, среднюю между ним и теми, кто считает, что лучший темперамент для живого организма теплый и влажный, а для времени года луч-

²⁶ Греческий термин: *κράσις*. Гален, *О смесях* 1.3. Ср. Аристотель, *О рождении животных* 732b, Теофраст, фр. 335, 336 Fortenbaugh.

²⁷ Гален, *О смесях* 1.4. Ср. *Афоризмы Гиппократов* 1.15.

²⁸ *Эпидемии* 3.2 и др. Гален, *Комментарий к Эпидемиям* III 1; *О смесях* 2.2.

ший темперамент весна, точно так же можно усмотреть различие мнений относительно старости, причем одни утверждают, что это состояние влажное, другие – что сухое.²⁹ Что касается твердых частей старого тела, то правильно будет заключить, что они сухие, однако то, что их окружает, будет влажным из-за избытка флегмы, холодной и влажной жидкости. Подобным же образом, мы говорим, что нервы по темпераменту прохладнее (τῆς ψυχροτέρας κράσεως), но в то же время разгоряченное тело более чувствительно, нежели охлажденное.

6 (1) Мы продемонстрировали, что первая чувствующая часть (тела), согласно древним авторам, есть седалище главенствующей (ἡγεμονικόν) части души. Отсюда через нервы распространяется ко всем частям тела способность ощущения и произвольного движения (и не важно, называем ли мы эту способность произвольной или правящей). Достигнув каждой из частей, эта сила создает в них ощущение. И более теплые части тела более восприимчивы к изменениям, которые эта сила производит, а значит они чувствительнее, нежели более холодные по своей природе. (2) Проходя через нервы как по каналам, эта сила делает чувствительными и сами нервы, но не более, чем другие части тела. (3) Многие врачи считают, что нервы чувствительнее плоти из-за той опасности, которая возникает в случае воспаления нервов, из-за того, к чему приводит воспаление, так как нервы – это ответвления, ведущие к нашим основным органам чувств.³⁰ Но если вы сделаете разрез через весь нерв (διατέμιος ὅλον τὸ νεῦρον), опасности это не повлечет, так как начало (нерва) в данном случае не подвергнется вместе с ним воспалению. И многие врачи, опасаясь последствий воспаления нервов, иногда делают разрез через весь пунктированный (διακόψαντες) и набухший нерв так, что пациент этого даже не ощущает, что было бы невозможно, если бы они разрезали какую-нибудь часть тела. (4) Подобным же образом, в процессе флеботомии иногда ненамеренно рассекают какой-нибудь тонкий как волосок нерв, расположенный рядом с веной, что вызывает болезненные ощущения не больше тех, которые возникли бы, если бы этот разрез не был произведен. Лишь позже, когда наступает оцепенение, они понимают, что

²⁹ Отсюда и до гл. 7 латинский текст дополняется оригинальной цитатой на греческом. Перевод основан на ней, за исключением лакун, восполняемых латинским переводом. О темпераментах Гален подробно пишет в трактате *Медицинское искусство* 8.1 сл., отдельно выделяя как общий темперамент тела, так и темпераменты головного мозга, сердца, печени и яичек (так как нервы и спинной мозг служат головному мозгу, артерии – сердцу, вены – печени, а семенные каналы – яичкам), подчеркивая, что темпераменты других частей тела не очень ясно выражены (18.8).

³⁰ Ср. Гален, *О медицинском методе* 6.2.

порезали нерв, так как оцепенение есть признак небольшой боли из-за воспалившегося нерва. (5) Многие в скором времени после этого испытывали спазм, хотя и не ощущали заметной боли в местах воспаления нервов, что показывало как то, что воспаление было не маленьким, так и то, что боль, вызываемая воспалением, не была чрезмерной по причине небольшой чувствительности.³¹

Асклепиад [Fisedis] критиковал эти воззрения, полагая, что нерв почти не чувствителен.³² Однако каждый, желающий исследовать этот вопрос, найдет, что нерв обладает чувствительностью, однако не большей, нежели другие части тела. Лишь иногда мы говорим, что нерв более чувствителен, нежели другие части, по причине набухания из-за возникшего в нем воспаления.

7 (1) Мне не известна сущность души, смертна она или бессмертна, но мне представляется возможным, в любом из этих случаев, что душа обитает в теле, даже если сама она бессмертна и бестелесна. Однако мне представляется также естественным допустить, что тело, принимая ее, должно приобретать способность к ощущениям, так как под ее контролем оно обращается к тому, что ему подобает. Точно так же мы говорим, что глаз видит, ухо слышит, а язык позволяет говорить. (2) Я утверждаю, кроме того, что рождение тела зависит от смешения некоторого рода, идентичного со смешением первых элементов. И если приход души (*aduentus*) совершается вместе с приходом тела, то и она состоит из тех же четырех элементов. Ведь невозможно, чтобы душа происходила из одной сущности, а ощущающее тело из другой, так как сущность души не обладает независимым существованием, но обнаруживается лишь в сочетании с видом (*speciem*), или формой (*formam*) тела. Вы должны понимать, что, говоря «в сочетании с видом», они рассматривают материю как некую материю, лишенную всяких качеств.³³

³¹ Здесь греческий текст заканчивается до начала гл. 9. Все, чем мы располагаем – это латинский перевод с арабского.

³² Гален критикует представление Асклепиада о нечувствительности нервов в трактатах *О пораженных частях* 2.8 и *О медицинском методе* 12.7.

³³ Об этом Гален пишет в своей поздней работе *О том, что душевные способности зависят от телесных смесей* (*Quod animi mores temperamenta sequantur*) 3. По его представлению, вечная материя не возникла и не может быть уничтожена (*Об элементах, согласно Гиппократу* 6.38), однако те качества, которые возникают и исчезают в ней, зависят от смешения четырех элементов. Ссылка, разумеется, на аристотелевскую школу. Ср. Аристотель, *О душе* 412а сл., *Метафизика* 1035а, 1043а. Скорее всего, Гален здесь испытал влияние перипатетической традиции своего времени. Комментируя Аристотеля, Александр Афродисийский отмечает, что в

(3) И я показал, что это непосредственно необходимо, хотя я и не знаю сущности души. Это потому, что даже если душа бессмертна и бестелесна, она обнаруживается лишь совместно с телом и представляется вероятным, что действует она при посредстве естественных действий [тела]. И пока тело сохраняет свой чувственный темперамент (*comprehensionem sensibilem*), оно не умирает. Ведь и я в первой книге *О сохранении здоровья* [1.2.10 сл.]³⁴ объяснил, что телесная конституция (*complexio*) постоянно изменяется в направлении охлаждения и высыхания, до тех пор пока оно окончательно не высыхает и не охлаждается в очень преклонном возрасте. И когда достигается предельное охлаждение и высыхание, душа перестает выполнять свои обычные действия и сама ослабевает вместе с телом. Так жизнь затухает вместе с затуханием (*extinctio*) души.

(4) Врачу, излечивающему болезни, не важно, смертна ли душа, или бессмертна. Не важно так же, бестелесна ли ее сущность, как хотелось бы одному, или же телесна, как думается другому, если он утверждает, что сущность души – это дух [пневма],³⁵ если не смог показать отчетливо, как это сделал Эрасистрат, заключен ли дух души в телах живых существ, в их порах (*in conscauitatibus*),³⁶ или же она распределена по всем основным частям тела, будучи распределенной по мельчайшим частям (*minutas partes*), как это представляли себе последователи Герофила (*Elumerephilis*, от араб. *al' Irufilus*, или *ahl' Irufilus*), говоря, что он присутствует в каждой частичке основных частей тела, и что нет ни одной части, где бы он не присутствовал. Я также показал в одном из своих сочинений, что Хрисипп так нигде и не прояснил свою позицию по этому поводу. (5) Мне не известно, какова сущность души, но как я называю тело (в вышеуказанном смысле) чувствующим (*sensibile*), так же я называю дух одушевленным (*animalem*). В седьмой книге трактата *Об учениях Гиппократа и Платона* [7.3.19–22] и в других своих со-

процессе роста вид (эйдос) тела сохраняется, тогда как сама материя текуча (*О смешении* 235.21–33 Bruns). Подробнее см. Петров 2015, 399.

³⁴ На самом деле Гален об этом пишет в книге *О смешях* 1.3, причем далее следует замечание, что смерть с высыханием связывали Аристотель, Теофраст, стоики и Афиной из Атталей. Ниже в той же книге (2.2) он связывает смерть с постепенным уменьшением врожденного естественного тепла.

³⁵ Речь идет о «пневме», которая, согласно Эрасистрату, это некая внутренняя субстанция, управляющая телом, «инструмент природы» (фр. 86 Garofalo). См. Garofalo, *Erasistrati Fragmenta*, p. 32–43; Герофил, T 145 Staden.

³⁶ Возможно, как замечает Наттон в своем комментарии к этому месту, речь идет о желудочках головного мозга, куда Эрасистрат помещал ведущую часть души.

чинениях³⁷ я показал, что этот дух души находится в желудочках мозга (*ventriculis cerebri*) и что именно он есть первый инструмент рациональной души; эта душа обитает в теле мозга, не в желудочках.³⁸

8 (1) Мы видели многих врачей и философов, которые готовы признать некоторые мнения, посредством которых о различных предметах рассуждают в соответствии с мнением тех, кто не верит доказательствам того, что солнце на самом деле больше целой земли. Однако любитель истины не будет критиковать или принимать открытие лишь потому, что кто-то так говорит. Выслушав утверждение об определенных вещах, он <...> доказательство затем в течение длительного времени. Открыв же истину, он либо отвергнет ложное мнение, которого сам же и придерживался, либо сделает явным позор (*turpitudinem*) тех, кто был против, однако не будет тратить слишком много времени на опровержение даже самой позорной теории. (2) Для таких людей я написал специальную книгу, дабы они могли потренироваться в доказательстве всех тех мнений, которые я в ней упомянул.³⁹ Кроме того, я запрещаю в ней использовать силлогистику в отношении подобного рода суждений, ведь каждому, стремящемуся обнаружить душевные добродетели, достаточно знать, что в нас находятся три начала трех движений различного рода. Лишь их следует искать, если вы стремитесь излечить душевные страдания.

(3) Следует знать, что одно из этих начал находится в головном мозге (*in cerebro*), другое в сердце и третье в печени. Платон показал в своей книге [*Государство* 439d сл.], что душа бывает трех видов, однако забыл упомянуть, в каких органах тела каждая из них располагается. Правда, в *Тимее* [69d сл.], рассуждая о естествознании, он уже не удовлетворился лишь упоминанием о том, что душа бывает трех видов, но явно указал на три места, в котором она существует – головной мозг, печень и сердце. (4) Хрисипп и его последователи также указали на место в теле, где находится руководящая (*regitua*) часть души, однако забыли упомянуть все то, что пошло бы на пользу всем, изучающим теоретическую философию и философию практическую, подобно тому, как забыли (они) упомянуть и о том, что помогает узнать устройство (*dispositionem*) грома, сияния и молний, землетрясений, града, снега, радуги и явлений, возникающих на солнце и луне (*cum sole et cum luna*), странным образом одно соединяя, а другое разъединяя [в своих описаниях] причин вещей, наблюдаемых в науке о небе. Обо всем этом сле-

³⁷ См. *О пораженных частях* 3.9, *О причинах симптомов* 2.5, *О пользе дыхания* 5.1.

³⁸ *О сохранении здоровья* 1.13.19.

³⁹ Имеется в виду утраченный трактат *О доказательстве* (сохранились лишь фрагменты, многие в арабских переводах).

дует знать каждому, желающему хотя бы отчасти постичь практическую философию, и я это показал в своем сочинении, посвященном критике философа стоической школы.⁴⁰ Я показал также, что врачам полезно знать о трех началах в человеке.

9 (1) Подчеркиваю я и пользу знания о вещах, которыми многие врачи пренебрегают, а именно, что наше тело подвержено изменениям. Изменения бывают двух родов: одни изменения касаются одного или двух качеств, например, тепла, холода, влажности или сухости, другие же, и иным способом, обусловлены сущностными трансформациями во всей их полноте.

(2)⁴¹ В трактате *О свойствах простых лекарств* [5.1 и 18] я показал, что некоторые из них нагревают, охлаждают, увлажняют или сушат, а некоторые воздействуют в соединении, одновременно согревая и увлажняя или охлаждая и высушивая. Но есть и другой тип лекарств, действующих благодаря всем присущим им особенностям. Таковы, например, слабительные, или так называемые разрушающие снадобья (τὰ δηλητήρια), отличающиеся от тех, которые просто называют смертельными потому, что эти разрушающие снадобья, в отличие от смертельных, которые никогда не бывают полезными, помогают, если их принимать время от времени и в смесях с полезными лекарствами. Так мы используем, например, маковый сок. (3) Некоторые полезные снадобья действуют благодаря одному или двум своим свойствам, некоторые же благодаря всем присущим им особенностям. Подобным же образом, некоторые естественные процессы обусловлены одним или двумя качествами, а некоторые всей сущностью, как, например, процесс пищеварения в желудке, образование крови в печени или питание и рост в определенном органе тела. Все эти действия (ἐνεργείας) происходят в каждой части живого существа. Ведь каждое из них само, посредством того, что мы называем естественными свойствами, которыми обладают также и растения, поддерживает себя как и любое другое живое существо, привлекая то, что ему подходит, отвергая чуждое и изменяя, преобразуя и приспособлявая к своей природе все то, что было привлечено.

10 (1) Для сохранения естественного состояния части тела нуждаются в поддержке со стороны печени, которая поставляет подходящее питание и поддерживает силы, когда они иссякают. Она подобна, можно сказать, очагу

⁴⁰ См. Гален, Комментарий к «О природе человека» Гиппократов I 7. О метеорологических явлениях Гален пишет в недавно открытом Комментарии к «О воздухах, водах и местностях» Гиппократова корпуса.

⁴¹ Отсюда и до конца гл. 11 латинский текст дополняется оригинальной цитатой на греческом. Перевод основан на ней, за исключением лакун, восполняемых латинским переводом.

и источнику естественных способностей, и в растениях аналогична тому месту, где корни соединяются со стволом. До тех пор, пока эта связь сохраняет свою силу, даже если корень или ветвь высыхает, растение живет. (2) Сила ощущения и движения распределяется (*χορηγοῦμενῆν*) мозгом по частям тела несколько иначе. Эта сила состоит не в сохранении текущего состояния, а в постоянном становлении и присуща как людям, так и животным, которые в этом отношении от человека отличаются не очень.⁴²

(3) Сила, обеспечивающая движение артерий, проистекает из сердца, однако не остается в них, тогда как так называемые естественные силы (способности) по природе присущи каждому органу. Для поддержания хорошего смешения (*εὐκράσιαν*) этих сущностей немалую роль играет пульс, как я показал в книге *Об использовании пульсов* [3.3 сл.].⁴³

11 (1) Мне не известно, какая сила, кроме вышеуказанных, ответственна за формирование эмбриона в матке и какова ее сущность. Мне представляется, что эта сила той же природы, что и сила, которая порождает растения и придает им форму. Однако мои воззрения относительно (природы) движения наших тел в процессе творения, так и не установились окончательно. (2) В книге *Об использовании частей человеческого тела*⁴⁴ я писал, что в молодости я следовал мнению многих достойных мужей,⁴⁵ утверждающих, что первым формируется сердце. Но затем, по мере взросления, я осознал, что это мнение лишь вероятное: ведь этот орган не может возникнуть без крови. Ясно, что кровь, из которой формируется эмбрион, поступает в матку через протоки, а значит кровь достигает сердца через вены, которые сперва должны быть укоренены в печени.⁴⁶ Так что маловероятно, что сердце формируется раньше печени, так как хорошо видно, что вена, выходящая из всех вен, сходящихся в хорионе, достигает печени до того, как идет в сердце.

⁴² См. Гален, *Об учениях Гиппократов и Платона* 7.1.4 и 4.1–3.

⁴³ Следующее предложение, сохранившееся только в латинском переводе, выглядит как простой повтор.

⁴⁴ Последнее предложение сохранилось лишь в латинском переводе. В этой известной книге Галена ничего подобного не содержится. Последующий греческий текст отражает содержание трактатов *О формировании эмбриона* 3, *О семени* 1.8.2, 8, 9.2.

⁴⁵ Ср. Аристотель, *О частях животных* 666a, *О рождении животных* 740a, *О молодости, старости...* 468b, Хрисипп, фр. 761, Плиний, *Естественная история* 10.148, 11.181.

⁴⁶ В латинском тексте следует пояснение об устройстве вен, должно быть интерполяция.

(5) Еще более странным мне кажется точка зрения тех, кто думает, будто части эмбриона формируются (*διαπλάττεσθαι*) сердцем. Ведь если что формируется, то прежде всего само сердце, тогда как артерии и вены, а также печень должны сформировать остальное. Некоторые думают, что это семя, которое помещается в матку, другие считают, что семя лишь инструмент (*ὄργανον*), а то, что создает эмбрион, – более божественной природы.⁴⁷

12 (1) О смесях, или соках (*compositions*, ср. ниже *humores*), которые есть кровь, флегма и желтая [и черная] желчь, я написал в моем Комментарии к книге Гиппократата «О природе человека» и сочинении *Об элементах, согласно Гиппократу*. Я также показал, что все эти смеси производятся в любых телах, здоровых и нездоровых. Однако некоторые считают, что только кровь согласна природе и подходит для нее, остальные же смеси противостественны. Это мнение вероятно, однако точка зрения Гиппократата более достоверна. Доказательство следует из одного его аргумента, который я представил в другой своей книге. (2) Дело в том, что каждое слабительное и рвотное привлекает одну из этих смесей. Причем, некоторые из них, в дополнение к себе подобной смеси, притягивают нечто из других двух смесей или одной из них. Некоторые наблюдают, что природа лекарства привлекает не только один из телесных соков (*humores*), но, кроме того, привлекает все остальные соки из вен и превращает (*conuertit*) их в свою природу или в самое себя. Я говорил об этом не дважды, но много раз, и затем написал сочинение *Об очищающих лекарствах*, где и показал, что каждое очищающее средство обладает свойствами, благодаря которым оно привлекает соки.

(3) Я, пожалуй, соглашусь с каждым, кто говорит, что очищающее средство, привлекая сок, слегка изменяет то, что оно привлекло. Однако еще яснее то, что подобное изменение невелико, так как желчь сама привлекается тем, что привлекает, из всех соков, желчь. Я также показал, что для теплокровных животных кровь наиболее подходящий (*magis proprius*) и наиболее подобающий (*magis similis*) из всех соков, и что холоднокровные животные обладают соком, который для них наилучшим образом подхо-

⁴⁷ См. *О формировании эмбриона* 6. О формировании сердца первым писал Аристотель (*История животных* 561а сл.), стоики и, согласно Цензорину (*О дне рождения* 6.1), даже Эмпедокл. Аристотель (*О рождении животных* 716а сл.) считал, что семя есть форма, обеспечивающая возникновение эмбриона, тогда как женщина предоставляет материю для этой формы. Сам Гален считал, что для формирования эмбриона необходимо как мужское, так и женское семя, причем оба этих семени содержат в себе активное начало, актуализирующееся в момент их соединения (*О семени* 3.3.6). Гален считает, что (*О формировании эмбриона* 5), что в любом случае первыми образуются сам хорийон, вены и артерии, а лишь потом печень и сердце.

дит взамен крови. (4) Было ясно показано, что природу этих очистительных средств особенно привлекает один из соков в венах, например, если больной водянкой примет средство, привлекающее большое количество водянистого сока, то опухоль быстро спадет по мере удаления воды. Если же соответствующее очистительное средство дать больному желтухой, то недуг начнет отступать по мере удаления желтой желчи. Противоположное приведет к противоположному.⁴⁸

(5) В трактате *О природе человека* Гиппократ показал, что во время болезни в человеке образуется не только кровь, но и флегма, а также желтая и черная желчь. Порождение крови в теле обусловлено определенной причиной. И конечно это так, ведь кровь – это нечто особенное, так как, по его словам, она более всего подходит (*approprietur*) телу и усваивается (*assimilatur*) им и, вероятно, если лишь кровь подобна телу или подобна ему более других соков,⁴⁹ то было бы достаточно удалить избыток желчи и флегмы здоровым питанием, избыток каждого из этих соков уменьшая ограничением пищи, производящей флегму и оба типа желчи. (6) Если в этом мы согласны, то не испытаем неприятностей в медицинской практике независимо от того, считаем ли мы, что четыре сока первичны для организма, или же что первой образуется кровь, а остальные три сока есть лишь необходимое следствие ее образования.

(7) Также я отмечаю, что при избыточном тепле из-за меланхолии [болезни, обусловленной избытком черной желчи, в тексте: *spleneticis*, болезнь селезенки] или при высыпании (*eruptio*), или в каком другом неблагоприятном случае, ведущем к тяжелым последствиям, наши практические действия не зависят от того, привлекается ли, как мы говорим, черная желчь, извне или же возникла в самой селезенке. Об этом я писал в книге *О черной желчи*, из которой можно уяснить, какое из этих утверждений верное. Кроме того, в книге я рассказал обо всем, что нужно знать в связи с черной желчью <...>⁵⁰ (8) Хуже всего то, что он, пытаясь опровергнуть силлогизм дока-

⁴⁸ Следующее латинское предложение испорчено. Смысл, очевидно, таков: если больному водянкой дать очищающее средство для больного желтухой, а больному желтухой – средство от водянки, то результат будет очень плохим (подробнее см. Nutton 1999, 186 ff.). Эти средства не только не удалят ненужные жидкости, но и нарушат баланс остальных. Следующий за этим местом пассаж сохранился в греческом оригинале.

⁴⁹ Следующий за этим местом отрывок (до п. 7) сохранился в греческом оригинале.

⁵⁰ Как и ниже, лакуна в тексте. В книге *О меланхолии* Гален утверждает, что черная желчь не образуется в селезенке, хотя многие так считают. В этом органе скап-

зательством, не желает исследовать посылки, на которых основан этот силлогизм. Других людей и это не волнует, а если они и обращаются к логике, то делают это редко и не продолжают своих исследований. Но многие желают понять этот силлогизм, особенно учитывая тот факт, что он касается человека, как в отношении термина «меланхолический сок» (*humoris melancholici*) – ведь ясно, что «кровь» может употребляется в многих значениях (*significatione*), тогда как «черная желчь» лишь в одном – так и в отношении того обстоятельства, что сок возникает в печени до того, как стать черной желчью. Возможно, что он становится таковым, если задержится на долгое время в венах или если в теле организмов преобладает нездоровая горячая и сухая смесь.⁵¹ (9) Черной желчью она называется потому, что это черный сок, и то, на что указывает название, то есть черный сок, – это примесь в крови (*conturbatio sanguinis [ypostasma]*),⁵² наподобие осадка (*fex*) в вине или в масле. Черным соком он называется еще и потому, что может легко превратиться в чистую черноту (*in ruginem nigram*). В этом смысле мы говорим, что некоторые напитки «флегматические», а некоторые – «меланхолические».

(10) В книге *О естественных способностях* [2.9] и другом своем сочинении, *Об очищающих средствах* [1], я показал, что вены, которые распространяют пищу по всему телу <...> в них течет черная желчь и, иногда, кровь. Он же поторопился в своем объяснении, говоря что вена, распространяющаяся до селезенки, притягивает черную кровь из вены в печени, именуемой воротная (*portanaria*), и что селезенка отсюда получает питание. Но ты можешь так же решить, что не невозможно, чтобы каждое очищающее средство само притягивало подобный ему сок, однако это невозможно для каждой вены, которая им питается. Конечно, это не так. Возможно, ты думаешь, что сок, подобный всем частям тела – это одна кровь, ведь люди так и думали до того, как обнаружили много бескровных животных и поняли, что они питаются благодаря другой жидкости, которая заменяет собой кровь. И они могут обладать естественным теплом, заменяющим то врожденное (*innate*) тепло, которое находится в печени и во всех частях тела.

ливается черная желчь, образующаяся в печени. В утраченной части предложения мог упоминаться один из врачей, критикуемых Галеном в этой книге – Асклепиад, кто-нибудь из методистов или Эрасистрат.

⁵¹ См. *О меланхолии* 7.21, где как раз говорится, что желтая желчь может превратиться в черную из-за избытка тепла.

⁵² Транслитерированное греческое слово, *hypostasma*, означающее *примесь, осадок*, означает как раз противоположное *conturbatio* (*взбалтывание*). Конечно, предпочтительнее первое.

13 (1) Потому я считаю, что сердце – это то, что производит тепло в телах живых организмов. Тепло растений другого рода, и наше тело ему также причастно: в соответствии с ним растения делят с нами способность, называемую естественной. В соответствии с этим ты можешь назвать способность, присущую печени, естественной и, вслед за Платоном и Аристотелем, назвать ее душой.⁵³ (2) Я полагаю, что печень – это источник естественного тепла и [и по своей функции] у животных подобна корням у растений,⁵⁴ тогда как то тепло, которое от сердца растекается по всему телу и делает его теплым на ощупь, отличается от естественного тепла: это происходит от недостатка естественного тепла, которое ощущается органами чувств. Потому мы и говорим, что, в отличие от тел животных, растения теплом не обладают.

(3)⁵⁵ Возможно, кто-то решит, что имеются серьезные разногласия в наших рассуждениях о том, что животные теплые, а растения холодные, не осознавая, что если рассмотреть это более точно, исследуя все следствия, то можно прийти к достоверному знанию об этом: но если речь у нас идет о другой проблеме, а эта нас интересует лишь отчасти, то достаточно будет сказать, что вещь теплая и холодная в той мере, в какой об этом сообщают наши органы чувств.

(4) Платон постоянно говорил, что живые существа наделены душой, тогда как камни, траву, дерево и, в целом, растения считал телами без души [Тимей 34b, 36e, 41d, 43a]. Поэтому, когда в *Тимее*, обращаясь к немногим слушателям, способным понять научное рассуждение, он отделил свою теорию природы от популярного мнения, сказав, что мировая душа распространяется по всему миру, то в этом не следует усматривать слова человека, который противоречит самому себе. Ведь и Аристотель с Теофрастом что-то писали для широкой публики, а что-то для своих учеников. И когда воззрение, выходящее за пределы универсального восприятия и требующее для своего обоснования подробной аргументации, представляется в неподходящее время, то это очень обескураживает слушателей. (5) Так что, прежде чем заводить речь об этом, следует сначала от долгого доказательства прий-

⁵³ См. Гален, *О назначении частей человеческого тела* 4.13: *О формировании эмбриона* 3. Способности питания, размножения и роста, о которых говорит Аристотель (*О душе* 414a сл., *Никомахова этика* 102b сл.), Гален отождествляет со страстной частью души у Платона.

⁵⁴ См. Гален, *Об учениях Гиппократов и Платона* 6.3.39 сл.

⁵⁵ Отсюда и до конца трактата латинский текст дополняется оригинальной цитатой на греческом. Перевод основан на ней, за исключением лакун, восполняемых латинским переводом.

ти к общему заключению, а не заявлять просто, что мировая душа распространяется на камни, горшки, песок и тела сгоревших или сгнивших мертвых животных. Если бы Платон сказал что-то подобное запросто и перед неподготовленной аудиторией, то все слушатели бы его осудили. (6) Я показал в других своих работах, что подтолкнуло его к такому представлению, не поддерживая его точку зрения и не настаивая на ней, ведь и он сам не предлагал нам [готовую] физическую теорию, но, по собственным его словам, всего лишь продвигался к вероятным и возможным выводам. – И я считаю истиной то, что растения имеют в них самих источник движения и некоторое ощущение, позволяющее отличать подходящее для них от чуждого, хотя и склонен занимать еще более осторожную позицию и не стану настаивать на этом свыше необходимого.⁵⁶

(7) Если вы спросите меня, почему животные лучше растений, то я отвечу, что они превосходят их благодаря наличию ощущений и произвольных движений, которые, как уже было сказано, я называю способностями, привлекающей, изгоняющей, удерживающей и преобразующей, способностями физическими, не психическими, прекрасно осознавая, что ни медицинское искусство, ни моральная философия не пострадают от такого заявления. Когда мне приходится рассуждать о физической и моральной философии Платона, я восхваляю отдельные ее положения и соглашаюсь с ними. Что же касается других [философов и врачей], то их воззрения я признаю лишь в качестве вероятных, отказываясь вставать на чью-либо сторону в тех случаях, когда один ответ выглядит не достовернее другого.

14 (1) [Что касается сущности способностей],⁵⁷ то я, как и все люди, ощущаю, что у нас есть душа. Ведь они видят, что тело совершает различные действия, ходит, бегает, борется, и обладает различными ощущениями. Отсюда, базируясь на принципе, который кажется всем нам естественным и согласно которому ничто не происходит без причины, они заключают, что эти действия должны быть чем-то обусловлены. Однако, не зная, что является причиной этих действий, они просто сказали, что она способна делать то, что делает, то есть назвали ее способностью, которая обеспечивает тот

⁵⁶ Гален, как обычно, присоединяется к позиции платоников о том, что растения обладают некоторого рода ощущением (см. его Комментарий к *Тимею* 3.2). Напротив, Аристотель и стоики отказывались вегетативную способность считать душой. Однако, как обычно, Гален и здесь не слишком увлекается метафизикой, в самом начале трактата *О естественных способностях* утверждая, что ощущения и произвольные движения присущи лишь животным.

⁵⁷ Эта фраза, отсутствующая в греческом, могла относиться к заголовку: *De substantia virtutum*.

или иной результат. Так, скаммоний (вьюнок скрипковидный) способен быть слабительным, а мушмула закрепляющим средством. (2) Вот только знатоки так называемой физической теории, предложили различные объяснения, противоположные этому: одни утверждают, что бестелесные способности населяют чувственно воспринимаемые сущности, другие полагают, что сущности действуют самостоятельно, согласно их собственной природе, которая обусловлена либо смешением четырех элементов, либо соединением первичных тел, которые некоторые называют атомами, а другие несопряженными, неделимыми или подобочастными [телами].⁵⁸ (3) Одни полагают, что наша душа – это некая бестелесная сущность, другие – что она дух или не обладает независимым существованием, так что индивидуальность (*ιδιότηα*) телесной сущности отвечает за реализацию своих врожденных способностей. Так что они не включают в себя отдельных (*ιδίαι*) сущностей разной природы, напротив, сущность, в соответствии со своей индивидуальностью и предназначением, проявляет те способности, которые свойственны ей по природе.

(4) В этом споре я занимаю среднюю позицию. Я всего лишь говорю, что я признаю истинность некоторых утверждений и не обладаю достаточным знанием в отношении других. Относительно только что сказанного я готов принять лишь вероятное заключение: ведь лучше сначала понять их смысл и тогда уже высказываться определенно по этому поводу, а не убеждать себя, как это делают некоторые, в том, что мы знаем то, что не можем доказать. По этой причине я говорю здесь и о вещах, знание о которых не существенно для телесного здоровья и моральной доблести души, однако точное знание о них украсило бы все то, что мы точно узнали в области медицины и моральной философии. И знание это, как мне представляется, полезно и доступно всем тем, кто желает овладеть им. Об этом я написал в двух своих трактатах,⁵⁹ однако теперь вернусь к тому, о чем я обещал сказать в самом начале.

15 (1) Я признаю возможность знания о том, что наши тела возникают из смешения элементов, причем смешение это полное, а не как у Эмпедокла,

⁵⁸ ἄτομα, ἀναρμα, ἀμερῆ, ὁμοιομερῆ. Первый из этих терминов (*ἀναρμα*) указывает на Асклепиада и, возможно, Гераклида Понтийского. Термин *ἀμερῆ* характерен для атомизма Демокрита и Левкиппа. О *ὁμοιομερῆ* из древних авторов говорили Анаксагор и Архелай, однако Гален связывает эту теорию с Аристотелем и интерпретирует как указание на телесные ткани (*Об учениях Гиппократов и Платона* 8.4.9, Комментарий к «О природе человека» Гиппократов 1).

⁵⁹ См. *Об элементах, согласно Гиппократу*.

посредством разделения на мельчайшие части [А 43 DK].⁶⁰ Однако происходит это благодаря взаимному проникновению телесных субстанций или же только их качеств – это знание мне не кажется необходимым, и я воздерживаюсь от определенного суждения на этот счет. Правда, мне кажется, что качественное смешение более вероятно.⁶¹ (2) Точно так же, я не претендую на точное знание о том, бессмертна ли душа и управляет ли она живыми организмами путем смешения с телесными субстанциями, или же субстанция души сама по себе не существует. Однако мне кажется очевидным, что даже если душа всего лишь поселяется в телах, то она все равно поработается их природой, которая, как уже сказано, составлена из смеси четырех элементов. Так что никто из практикующих медицинское искусство, как мне кажется, не страдает от незнания о так называемых воплощениях и переселениях душ.⁶² (3) Ведь тело должно быть подходящим для принятия в себя души, и если оно страдает от большого дисбаланса в смеси, то душа немедленно покидает его, например, если тело охлаждается из-за потери крови или принятия внутрь охлаждающего снадобья, или если окружающая его среда слишком холодная, или, напротив, если оно чрезмерно перегрелось из-за лихорадки или вдохнуло в себя пламя, или приняло внутрь жгучее снадобье.

(4) Мы видим, что не только изменение баланса смеси в теле приводит к тому, что душа покидает его. То же самое происходит, если оно полностью лишается возможности дышать, так как и в этом случае в теле происходят [необратимые] изменения. Пока же естественное сбалансированное смешение сохраняется в теле, душа, насколько мне известно, покинуть его не может. (5) Поэтому знать о субстанции души не необходимо ни для лечения болезней, ни для поддержания здоровья, ни в моральной философии, как в

⁶⁰ Термин *καταφραβεῖν* в фрагментах Эмпедокла отсутствует. В трактате *Об элементах, согласно Гиппократу* 9.11 Гален возражает против теории Эмпедокла о происхождении боли (см. А 86, 95 DK).

⁶¹ Вновь, см. *Об элементах, согласно Гиппократу* 9.33, где разбирается известная полемика между перипатетиками и стоиками о природе смеси. Первая из этих точек зрения принадлежит стоикам, вторая – перипатетикам. Об этом подробно пишет Александр Афродисийский в трактате *О смешении*.

⁶² Термин, получивший распространение в пифагорейских и платонических кругах не ранее конца I до н. э., встречается также в трактате *К Гавру, о том, как одушевляются эмбрионы*, некогда приписываемом Галену. В отличие от Порфирия (подлинного автора трактата) Гален, как обычно, воздерживается от определенного ответа на этот вопрос. Заметим, что Порфирий также подробно пишет в каком смысле тело должно подходить для той или иной души (Афонасин 2013).

практической, так и в политической. И называть ее вы можете любым именем, лишь бы отличали от теоретической философии. Но об этом я подробно написал в других моих сочинениях.

(6) Так как я показал и сколько естественных способностей и каковы они, то далее следует рассмотреть, что подразумевает наше утверждение, что они привлекают то, что им подходит и отторгают чуждое. Ведь обеспечение привлечения подходящего и отторжения чуждого кажется невозможным без предварительного ясного знания того, что подходит и того, что не подходит. И это распознавание есть, как представляется, результат работы какой-то чувственной способности.

(7) В этом рассуждении возможно некоторое недопонимание, хотя Платон ясно сказал, что ощущение в растениях другой природы, (и недопонимание возникает) если люди это понимают в том смысле, что у растений есть познавательная способность, позволяющая им отличать подходящее от чуждого. Ведь растениям доступно лишь определение (диагноз, *διάγνωσις*) различия через ощущения наслаждения и боли или иное, свойственное лишь им ощущение (*ἀνάλογα παθήματα*), и растительная душа не причастна более никакому иному способу чувственного определения (диагностики, *διάγνωσιν*). Оно не может определить качества вещей так, как они представляются зрению, слуху, обонянию или осязанию, единственное что оно может – это выделять из среды питание. Оно притягивает то, что может стать источником питания, сохраняет его, потребляет и преобразует в вещества, подходящие для питаемого (организма). То же, что не может питать, оно не принимает. Поэтому Платон правильно заметил, как мне кажется, что растения обладают ощущением, а именно, они отличают подходящее от чуждого им и поэтому вполне могут называться живыми существами (*ζῷα*); к тому же они не лишены внутреннего движения. (8) Однако, так как подобного рода знание не существенно для медицины и меня вполне устроит вероятное (*πιθανόν*) суждение об этом, хотя я и готов вознести хвалу Платону за то, что он называет растения живыми существами <...>⁶³ Но для моральной философии точное знание подобного рода еще менее полезно. Должно быть поэтому Платон об этом и не упоминает.

⁶³ Следующая фраза повторяет предыдущую почти без изменений и, в целом, последний параграф представляет собой не приводящее ни к какому заключению возвращение к сказанному ранее в гл. 13.

ПРИСКИАН ЛИДИЙСКИЙ О СНЕ И СНОВИДЕНИЯХ

(*Solutiones ad Chosroem* 2, 3)

Е. В. АБДУЛЛАЕВ

Ташкентская духовная семинария

abd_evg@yahoo.com

EUGENE ABDULLAEV

Tashkent Greek Orthodox College, Uzbekistan

PRISCIAN OF LYDIA ON SLEEPING AND DREAMS. *SOLUTIONES AD CHOSROEM*, CHAPTERS 2–3

ABSTRACT: Chapters 2–3 of the *Solutiones ad Chosroem* of Priscian of Lydia addressed the questions of the Persian king Chosroes I on the nature of sleeping and dreams. An introductory article reviews the main sources of this part of the *Solutiones*: three small Aristotle's oneirologic treatises, the *On sleep and dreams* by Theophrastus and the *Symmikta Zetemata* by Porphyrios. It also reviews the possible links of the chapters to the oneirologic speculations in the Persian religion and court's cult. The article is supplemented with a commented Russian translation of the relevant chapters of the treatise.

KEYWORDS: ancient oneirology, Neoplatonic schools, Aristotle, Theophrastus, Lucretius, Zoroastrianism.

Вторая и третья главы *Разрешение апорий Хосрова, царя персов*¹ неоплатоника VI века Прискиана Лидийского посвящена сну. Эта часть трактата практически

¹ *Solutiones deorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum Rex* (обычно упоминается как *Solutiones ad Chosroem*) – средневековый перевод на латынь утерянного греческого оригинала. Критическое издание трактата: Вуwater 1886. Перевод Предисловия и первой главы, с комментариями и вступительной статьей: Абдуллаев 2013. По сравнению с указанной публикацией несколько изменен русский перевод названия СХОЛН Vol. 10. 1 (2016)

© Е. В. Абдуллаев, 2016

не используется в исследованиях по античной теории сна; исключением является книга Т. Риклина, в которой онейрокритике Прискиана посвящен небольшой раздел (Ricklin 1998, 86–99). Перевод второй и третьей глав трактата на французский был сделан А. Этьеном как часть его диссертации (Etienne 1991).²

Начиная с Платона (*Resp.* 571–572b; *Tim.* 71b–72b), сон связывался в античной мысли с состояниями человеческой души, когда она наиболее независима от тела и телесных органов чувств. Впрочем, уже в первой главе *Разрешения*, доказывая внетелесную природу души, Прискиан упоминает о способности души к пророчеству во сне:

И многое прочее показывает, что душа действует отдельно от тела. И то, что является нам во сне (*per somnum apparentibus*), как в отношении будущего, так и всего прочего; и те близкие к нему озарения, которые возникают в бодрствующем теле при прорицаниях... (*Solut.* 46.15; цит. по Абдуллаев 2013, 262).

Во второй главе Прискиан рассматривает предложенные Хосровом апории, касающиеся природы сна и отношение во время сна между душой и телом. Единым или двойственным образом сон воздействует на душу? Горяч по своей природе он или хладен? Если сон расслабляет все тело, то расслабляет ли он также желудок или же нет? В третьей главе рассматривается природа сновидений. Рассматриваются следующие апории: Что есть сновидения и откуда они возникают? Происходят они от богов или от демонов?

Онейрокритическая часть *Разрешения*, как и весь трактат, почти полностью скопирована из других источников. Это диктовалось целью, ради которой создавалось это сочинение – представить не-эллина и не-философу, каковым был персидский шахиншах Хосров Ануширван, все лучшее, что создала ко времени своего заката античная философия. Тем не менее, характер этой компиляции представляет значительный интерес – выбор источников, метод их использования и «монтажа» в единый текст. Вторая и третья главы *Разрешения*, как будет показано, содержат материал, важный как для исследования позднеантичной онейрокритики, так и философии последних афинских неоплатоников, в число которых входил Прискиан.

ния этого трактата: не «Разрешения апорий...», а «Разрешение апорий...». Последнее, на наш взгляд, более благозвучно (как напр., *Confessiones* св. Августина переводится как *Исповедь*, а не *Исповеди*).

² К сожалению, несмотря на все попытки ознакомиться с этой рукописью, она для нас осталась недоступна.

В этой статье, предваряющей перевод, будут рассмотрены основные источники, которыми пользовался Прискиан, специфика их использования, а также связь этой части трактата с представлениями о сне в раннесредневековой иранской мысли.

ОНЕЙРОКРИТИЧЕСКИЕ ТРАКТАТЫ АРИСТОТЕЛЯ

Основным источником, который Прискиан использует для ответа на вопросы-апории Хосрова, являются три онейрокритических сочинения Аристотеля.³ Они входят в состав корпуса «малых» аристотелевских естественно-научных текстов (известного под латинским названием *Parva naturalia*): *О сне и бодрствовании* (*Peri hupnou kai egrēgorseōs*, 453b 11 – 458a 32), *О сновидениях* (*Peri enupniōn*, 458a 33 – 462b 11); *О предсказаниях во сне* (*Peri tēs kath' hupnon mantikēs*, 462b 12 – 464b 18).⁴ На основе первого, *О сне и бодрствовании*, написана Глава 2; на основе двух остальных – Глава 3.

То, что в качестве основного источника для своей «теории сна» Прискиан выбирает именно Аристотеля, на первый взгляд, странно. Аристотель давал исключительно физиологическое объяснение сна, противоречившее и платоническому учению о душе (которое Прискиан развивал в Главе 1), и платонической теории сна, которая из этого учения вытекала.

Платон (*Tim.* 71b-72b) допускал, что разумная часть души способна во время сна покидать тело и получать от бога пророческие сны. На этой точке зрения стояли и платоники: например, Синесий Киренский (ок. 370 – ок. 413)⁵ и Калкидий (кон. V в.)⁶, и сам Прискиан.

³ Эти сочинения он имеет в виду, говоря в Предисловии, что заимствовал «из трудов Аристотеля <...> сходным образом из того, что написано в *О сне и сновидениях* (*de Somno et somniis*)» (цит. по: Абдуллаев 2013, 257). Вероятно, во времена Прискиана три онейрологических трактата Аристотеля были объединены в одну книгу, носившую такое название.

⁴ Из них на русский переведены только *О сновидениях* (Чулков 2005) и *О предсказаниях во сне* (Солопова 2010; с подробной вступительной статьей). Последняя по времени публикация всех трех «онейрологических» трактатов с английским переводом, вступительной статьей и комментариями, раскрывающими аристотелевскую теорию сна: Gallop 1996 (перевод отдельных цитат из *О сне и бодрствовании* и все ссылки на греческий текст всех трех трактатов ниже будут даваться по этому изданию). См. также другие исследования, посвященные трактатам Аристотеля: Wijzenbeek-Wijlert 1978, Holowchak 2001, 39–52, Harris 2009, 252–261 и др.

⁵ Трактат *О сновидениях* (*De insomniis*), который он написал до своего перехода в христианство (Сидаш 2012).

Напротив, Аристотель рассматривает сон как функцию организма, связанную, прежде всего, с процессами переваривания и усвоения пищи. Что касается сновидений, то они, по Стагириту, возникают в результате сохраняющегося воздействия ранее воспринятых образов, а не действия божеств. «Аристотель, – пишет Д. Гэллоп, – таким образом, отказывается от [платоновского] понимания сна как духовного странствия (spiritual travel). Душа не является некой отдельной субстанцией, чтобы совершать вылазки из тела. Не получает она и никаких божественных посланий и повелений» (Gallor 1996, 13).

Почему же, тем не менее, Прискиан опирается на Аристотеля?

Этому могло быть несколько причин.

Во-первых, именно в этих названных сочинениях Аристотелю можно было найти наиболее разработанное и авторитетное учение о сне и сновидениях. Оно оказало влияние на Плутарха (*Quaest. Symp.* VIII 10), Цицерона (*De divinat.* I) и Тертуллиана (*De an.* 47); аристотелевскую «пищеварительную» схему сна воспроизводит в своем *Об устройении человека* св. Григорий Нисский.

Платоникам же, если судить по тому, что сохранилось, в этой области не удалось создать что-либо равноценное. Как отмечает М. Солопова, хотя «платоническое учение, с его допущением самостоятельного существования души вне тела» и представляло «больше возможностей разработать теорию сна», это возможность не была реализована: основной философский интерес в античности представляла «бодрствующая душа, со всеми ее впечатлениями, созерцаниями и заблуждениями» (Солопова 2010, 167).

Стоит учесть и присущее неоплатонизму, особенно позднему, стремление снять противоречия между платонизмом и аристотелизмом. Особенно это касалось Прискиана, два других сохранившихся сочинения которого – *Переложение «О фантазии» Феофраста* (*Metaphrasis tōn Theophrastou peri phantasias*, Wywater 1886) и приписывавшийся ранее Симпликию комментарий на трактат Аристотеля *О душе* (Bossier–Steel 1972) – были посвящены философии Аристотеля и его школы.

К тому же, сама аристотелевская традиция к VI в. н. э. содержала различные, порой противоположные толкования его идей. Отчасти сам Аристотель давал повод к этому. Действительно, хотя в *О предсказаниях во сне* он и утверждал, что «сновидения нельзя счесть ни посланными от бога, ни предназначенными для [предсказания]» (что противоречило тезису Прискиана), но тут же делал оговорку, что они, однако, «причастны божественному»

⁶ В комментарии на платоновский *Тимей* (Wazink 1962); об онейрокритике Калкидия: Петрова 2010, 194–207.

(*daimonia mentoi*) (463b13–15). Для неоплатоника, каковым был Прискиан, это признание «даймонического» характера сновидений могло быть равнозначно «скрытому» признанию их божественности. Тем более что и некоторые аристотелики допускали предсказания по снам.⁷

Прискиан, однако, не просто переписывает Аристотеля; иногда он пытается полемизировать с ним. Например, в *О сне и бодрствовании* 453b24 Аристотель утверждал, что «сон, очевидно, есть своего рода отсутствие бодрствования» (*phainetai sterēosis tis ho hypnos tis egrēgorseōs*), подобно тому, как болезнь есть отсутствие здоровья, слабость – силы, слепота – зрения, глухота – слуха. Прискиан с этим не согласен (*Solut.* 54.18–21):

Не скажем, однако, что сон есть отсутствие бодрствования, подобно тому, как здоровье [есть отсутствие] немощи, слепота – зрения и тому подобное. Ибо что происходит от отсутствия, является противоположным природе, и умаляет и вредит тому, что по природе существует и действует, тогда как сон в здоровой душе возникает по природе, как и пробуждение – тоже по природе и благодаря ей совершается.

Здесь Прискиан устраняет некоторую логическую неопределенность в аргументации Аристотеля, поскольку последний так же считал сон происходящим по природе и полезным для здоровья (см. 455b17 и др.).

В другом месте (*Solut.* 54.18–21) Прискиан пытается прояснить аристотелевское разделение сна на предзнаменования, причины и случайные совпадения (*О предсказаниях во сне* 462b28). У Аристотеля это разделение не очень ясное – он объясняет его только на примерах, причем допускает, что сны-причины могут одновременно быть и снами-предсказаниями (Там же 463a28). Прискиан не заимствует аристотелевские примеры и пытается дать определение каждому из этих трех видов сна – выступая, тем самым, не только как компилятор, но и как интерпретатор Аристотеля.

СОЧИНЕНИЕ ФЕОФРАСТА *О СНЕ И СНОВИДЕНИЯХ*

Другим источником второй и третьей глав трактата было сочинение Феофраста *О сне и сновидениях* (*Peri hypnou kai enurniōn*), также названное Прискианом в предисловии (см. Абдуллаев 2013, 257).

Это сочинение, которое упоминал также Диоген Лаэртий (DL 5.45), до нас, к сожалению, не дошло. Байуотер идентифицировал два отрывка из интересующей нас части трактата Прискиана как *ex Theophrasto desumpta*: последние части Главы 2 (57.10 – 58.25) и Главы 3 (62.7–28) (Wywater 1886, 57f, 62f).

⁷ По свидетельству Цицерона (*De divin.* I, iii, 5), это были Дикеарх и Кратипп.

В Главе 2 предполагаемое заимствование из Феофраста появляется после почти дословного воспроизведения аристотелевской «пищеварительной» теории сна (55.2–57.10). Без всякого перехода Прискиан разводит телесную (corporea) сущность сна (объяснение которой Прискиан заимствует у Аристотеля), и «духовную»:

В «духовном» же отношении (spiritualia) [сон состоит в том, чтобы] видеть и вспоминать без участия органов чувств и разума [различные] образы (phantasmatum); спящие гораздо больше, чем бодрствующие, созерцают и наталкиваются на истину (*Solut.* 57.14–16).

Латинское spiritus (и производное от него spiritualis) является прямым соответствием греческого το πνευμα, пневма. Далее Прискиан поясняет, каким образом эта пневма (spiritus), связанная с теплом, регулирует сон и пробуждение (57.19–58.11). Это, разумеется, не аристотелевское объяснение – параллели этому в *Parva naturalia* отсутствуют. Хотя понятие пневмы занимало определенное место в психофизиологии Аристотеля,⁸ в его онейрологической гипотезе его не было.

Феофраст, как полагает Ю. Аннас, стремился «идти в ногу с современной ему медицинской теорией, в которой понятие пневмы играло все более важную роль» (Annas 1992, 26). Феофраст приводил мнение некоторых врачей, считавших пневму источником жизненного тепла и движения (frag. 1 Wimmer). Так что соединение пневмы с теплом в *Solut.* 57.20–29 вполне согласуется с мнением Феофраста, и рассуждение о пневме и ее влиянии на «температуру» сна было заимствовано из *О сне и сновидениях*. Прискиану следовало ответить на вопрос о том, горяч сон по своей природе или же холоден; у Аристотеля об этом ничего не было сказано; не удивительно, что Прискиан заимствовал разработку этой проблемы у Феофраста.

Второе присутствие фрагмента Феофраста Байуотер предположил в Главе 3 (62. 7–28). Здесь содержится, опять же, отсутствующее у Аристотеля рассуждение о зависимости сновидений от внешних условий, а также о частичном бодрствовании души в спящем теле. Это предположение Байуотера подверг критике Т. Риклин (Ricklin 1998, 97–98), однако его аргументы вряд ли можно считать убедительными. Риклин выражает сомнение в том, что Феофрасту могли принадлежать некоторые вполне платонические мысли, высказанные в этой части трактата; при этом исследователь либо не обратил

⁸ В *О происхождении животных* (II 736a–737a) Аристотель помещал пневму в сердце; она служит соединению телесных органов с душой. См. обзор дискуссии о месте пневмы у Аристотеля в Sharples–Huby–Fortenbaugh 1995, 28, 29.

внимания, либо проигнорировал сноску к одному из этих отрывков Байуотера (62, 28f): «Из другого источника (по-видимому, неоплатонического)».⁹ Кроме того, Риклин почему-то видит в словах Прискиана, что душа «достойна того, чтобы иметь видения, посылаемые богом, – разве это не видно у Аристотеля и некоторых из его школы? (nunquid hoc videtur Aristoteli et quibusdam ex illius schola)» – несогласие Прискиана с Аристотелем и его последователями (Ricklin 1998, 97).

На наш взгляд, отождествление Байуотером указанного отрывка с недошедшим до нас трактатом Феофраста является верным. В пользу него можно привести и несколько дополнительных доводов.

Прежде всего, это дошедшее в передаче Плиния Старшего (*Nat. Hist.* 28 XLV 54–55) мнение Феофраста относительно влияния положения тела во время сна на процесс пищеварения: «По Феофрасту, у спящего на правом боку быстрее переваривается пища, а у спящего спине – тяжелее» (цит. по: Jones 1963, 40). Это наблюдение вполне встраивается в ту часть Главы 3 (*Solut.* 62.23–28), где говорится о влиянии на сновидения положения и состояния спящего тела.

Другим, менее очевидным, доказательством служат довольно интригующие совпадения между соответствующим местом трактата Прискиана и учением о сне в *О природе вещей* Лукреция. Среди примеров того, как влияет состояние тела во время сна на сновидения, Прискиан (*Salut.* 62. 21) пишет, что во сне «чувствующие жажду стремятся к источнику» (aestimant sitientes ad fontes currere). Этот же пример есть и у Лукреция (*Nat.* IV 1024–1025): «Также и жаждущий пить у ручья (дословно: у реки или источника – flumen... aut fontem) себя видит и, жадно / Ртом принося к воде, точно всю её выпить стремится» (цит. по: Петровский 1958, 154).

Однако если упоминание питья из источника можно объяснить случайным совпадением, то другое место, почти в самом конце третьей главы (*Salut.* 63. 7–18) обнаруживает более убедительную параллель с Лукрецием.

Отметив, что душа, отделяясь во сне от тела, стремится снова восстановить единство с ним, Прискиан приводит пример с попыткой снять со спящего кольцо. Несмотря на неподвижность спящего тела, душа, пребывающая в его членах, тут же проявит себя. Хотя в теле во время сна остается лишь незначительная часть души, она распределена по всем его частям и бодрствует (*vigilat*), мгновенно откликаясь при любом воздействии на них.

Все эти рассуждения близки тому, что пишет о природе сна Лукреций (*Nat.* IV. 757–765): у спящих разумная душа бодрствует (*mens animi vigilat*),

⁹ О неоплатонизме в Главе 3 трактата будет сказано ниже.

тогда как чувства бездействуют.¹⁰ Лукреций излагает здесь, по всей видимости, учение Эпикура о сне; это подтверждает аналогичный фрагмент эпикурейца II в. н. э. Диогена из Эноанды (NF 5 IV 8–11): «Когда мы спим и наши органы чувств (*tōn aisthētērion*) парализованы и подавлены, наша душа бодрствует (*grēgoroussa*)».¹¹

Теория сна у самого Эпикура, насколько можно судить по сохранившимся фрагментам, опиралась не только на атомистическую онейроκριтику Демокрита (даже отдаленный намек на которую у Прискиана отсутствует), но и на другой, не менее важный источник. А именно – на *О сне и сновидениях* Феофраста. Д. Н. Сэдли указал на «значительное количество феофрастовских идей (*Theophrastean material*) у Лукреция, который, по всей видимости, заимствовал их не у самого Феофраста, а у Эпикура» (Sedley 1998, 185). Это, на наш взгляд, и объясняет почти дословные совпадения у Прискиана и Лукреция. Только первый заимствовал из *О сне и сновидениях* Феофраста напрямую, а второй (а также Диоген из Эноанды) – через посредство Эпикура.

Мнение Сэдли было оспорено В. В. Харрисом, считающим, что Эпикур не мог заимствовать из онейроκριтического сочинения Феофраста: «Нет, насколько можно судить, ни единого свидетельства независимого суждения Феофраста на эту тему» (Harris 2009, 261). Что же касается *О сне и сновидениях*, то, как пишет Харрис, «судя по тому, что оно не оказало никакого влияния на более поздних мыслителей, оно не содержало в себе ничего оригинального» (Ibid.).

Разумеется, Феофраст развивал свою теорию сна в контексте аристотелевской; однако при этом он, как мы могли видеть, существенно расширил ее. Он дополнил ее теорией пневмы, идеей бодрствования души в спящем теле, умножил число примеров влияния на сновидения внешних факторов и состояния спящего. И влияние онейроκριтического трактата Феофраста мы видим как минимум у четырех мыслителей – Эпикура, Диогена из Эноанды, Лукреция и Прискиана. Действительное же их число, вероятно, было больше – античные мыслители, как известно, далеко не всегда указывали первоисточники используемых ими идей.

¹⁰ В поэтическом переводе Ф. А. Петровского: «...наш дух, когда сном распротёрты все члены, / Бодрствует, как потому, что его в это время тревожат / Призраки те же, что ум, когда бодрствуем мы, возбуждают... Из-за того это всё допускает природа свершаться, / Что в нашем теле тогда все чувства объаты покоем / И не способны к тому, чтобы истиной ложь опровергнуть» (Петровский 1958, 147).

¹¹ Цит. по: Clay 1980, 363. Другие совпадения между трактовкой сна у Лукреция и Диогена из Эноанды, восходящие к Эпикуру – см. Ibid., 353-355.

НЕОПЛАТОНИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Вернемся к отрывку из Главы 3 (*Solut.* 62. 28), который Байуотер определил как вставку из неоплатонического источника. Перечислив физические факторы, влияющие на сновидения (заимствованные, по всей видимости, из *О сне и сновидениях* Феофраста), Прискиан делает неожиданный вывод. Он пишет, что хотя все сказанное выше может показать, что душа и тела совместно сообщают спящим чувственные образы и вообще способность видеть сны, все же следует представлять душу внетелесной и более божественной, чем тело.

Причина сновидений – не только чувственные восприятия, но и сама душа, которой свойственно предвидеть будущее и предзнаменовывать свои или иные будущие действия. Ибо своими лучшими [качествами], действиями и силами [она] полностью отделена от тела.

Это, действительно, явно не перипатетическая, а платоническая мысль, связанная с рассуждениями Главы 1 о независимости души от тела. Основным источником соответствующих аргументов Прискиана, как это показал Г. Дёрри (Dörrie 1959), был недошедший до нас трактат Порфирия *Смешанные исследования* (*Symmikta zētēmata*), который Прискиан сам называет в качестве своего источника в Предисловии. Дёрри указал на почти дословные совпадения между *Разрешением* и трактатом Немесия Эмесского (V в.), *О природе человека* (*Peri physeōs anthrōpou*), касавшихся учения о соотношении между душой и телом, что объясняется тем, что общим источником и Немесия, и Прискиана был Порфирий. Не удивительно, что у Немесия встречается и очень близкое соответствующему отрывку Прискиана описание отделения души от тела во сне:

...А что душа остается неслитной (после соединения [с телом]), очевидно из того, что она во сне, некоторым образом отделяясь от тела и как бы оставляя его лежать мертвым и лишь только сообщая ему жизнь, чтобы оно совсем не погибло, самостоятельно проявляет свою деятельность в сновидениях, предсказывая будущее и приближаясь к умопостигаемому миру (*Nemes.* 131, 5, 8 *Matth.*; цит. по: Владимиров 1998).

Таким образом, неоплатоническим источником *Solut.* 62.28 оказываются *Смешанные исследования* Порфирия, который считал сон и прорицания во сне примером способности души безболезненно отделяться от тела (см. Smith 1974, 24). Эту же мысль можно найти и в уже упомянутом *О сновидени-*

ях Синезия Киренского, написанного под значительным влиянием Порфирия (Сидаш 2012, 205–206).

В труде арабского библиографа ан-Надима (X в.) *Фихрист* упомянута, правда, еще некая *Книга «О сне и пробуждении» Порфирия* (Ibn al-Nadīm 1871–1872, 316). Существование этого сочинения, однако, вызывает сомнения. Кроме *Фихриста* оно нигде более не упоминается; да и странно, как Прискиан мог пройти мимо него. Скорее всего, это был какой-то приписываемый Порфирию онейрологический трактат.¹²

Таким образом, основными источниками Глав 2 и 3 были:

1. Три онейрологических трактата Аристотеля: *О сне и бодрствовании* (*Solut.* 54.8 – 57.9), *О сновидениях* (*Solut.* 59.15 – 61.16) и *О предсказаниях во сне* (*Solut.* 61.17 – 62.7);

2. *О сне и сновидениях* Феофраста (*Solut.* 57.10 – 58.25, 62.7–28, 63.7–15);

3. *Смешанные исследования* Порфирия (*Solut.* 62.28 – 63.7, 63.15–21).

Онейрокритика Феофраста был тем опосредующим звеном, благодаря которому «онейрологический материализм»¹³ Аристотеля примирялся со спиритуализмом Порфирия. Мостом к неоплатоникам служило то развитие, которое у Феофраста получило едва намеченное у Аристотеля понятие пневмы. В неоплатонической теории души (соответственно, и сна) это понятие пневмы, как полутелесной, полудуховной субстанции, связанной с воображением, занимало важное место; и, особенно, у Порфирия.¹⁴ У Синезия пневма – орган воображения, низшая часть души, благодаря которой человек видит во сне образы. Прискиан, кроме *Разрешения*, касается понятия пневмы также в *Переложении «О фантазии» Феофраста*: «Пневма, с одной стороны, способна ощущать (*aisthētikōn to pneuma*), получает истинные образы предметов, а с другой – обладает воображением (*phantastikōn*), получает ложные образы от органов чувств и истинные – от воображения (*apo tēs phantasias*)» (цит. по Wywater 1886, 25).

К тому же, если судить по соответствующим «феофрастовским» параллелям у Прискиана и у Лукреция, Феофраст допускал частичное исхождение

¹² Соблазнительно предположить, что под таким заглавием мог фигурировать сам трактат Прискиана – точнее главы 2 и 3. Учитывая, что в арабской передаче имена «Порфирий» (Фурфуриус) и «Прискиан» (Фурискианус?) могли звучать схоже, причем имя последнего было, судя по всему, неизвестно на арабском востоке, это представляется не таким уж невозможным.

¹³ Термин М. Холоучака (Holowchak 2001, 39).

¹⁴ «У Порфирия важную роль играло полу-телесная (*semi-incorporeal*) сущность – пневма, расположенная место между телом и душой» (Smith 1974, 6).

души из тела во время сна – чего не было у Аристотеля, и что вполне согласовывалось с неоплатонической онейрокритикой.

В целом, однако, «швы» между источниками, которыми пользовался Прискиан в Главах 2 и 3, остаются заметными – что для компилятивного сочинения не удивительно. Но именно благодаря этим «швам» мы можем идентифицировать источники этих глав и восстановить их содержание. А это довольно важно, учитывая, что двое из них – *О сне и сновидениях* Феофраста и *Смешанные исследования* Порфирия – до нас не дошли.

ИРАНСКИЙ КОНТЕКСТ

Поскольку *Разрешение апорий Хосрова, царя персов* писалось Прискианом, как и следует из самого заголовка, для иранского царя, то оно представляет собой ценный материал и для изучения философской и научной мысли Ирана VI века. Если Прискиан точно воспроизводит в начале каждой из глав апории Хосрова Ануширвана, касающиеся сна и сновидений (*Solut.* 52.25–54.5, 59.3–14), то они показывают неплохой уровень осведомленности персидского монарха (и тех, кто, возможно, помогал ему составлять эти апории) в античной онейрокритической проблематике.

В пользу того, что вопросы, связанные с природой сна и сновидений могли настолько интересовать Хосрова, говорит и имеющийся иранский материал. В зороастрийской религии сон (авест. x^vafna-, пехл. xwamn) считался творением Ормазда.¹⁵ Как пишет Де Йонг, «сны занимали важное место в духовном мире зороастрийцев, поскольку именно во сне божества могли являться людям» (De Yong 1997, 396). Хотя это можно сказать о месте снов практически в любой древней религии, однако, судя по тому, что искусство истолкования снов было частью иранского придворного культа, сон действительно занимал в жизни высшей аристократии древнего и раннесредневекового Ирана не последнее место.

То, что толкование снов было одной из обязанностей иранского жречества при дворах персидских правителей начиная с Ахеменидов, сообщают как античные, так и иранские источники.¹⁶ Магов-снотолкователей (oneirologoi) упоминал Геродот (1. 107–108, 1.120, 1.128). Цицерон, со ссылкой на Дипона Персидского, сообщал о том, «как маги истолковали то, что

¹⁵ В пехлевийском космогоническом трактате *Бундахшин* говорится, что сон был сотворен Ормаздом в виде «юноши в возрасте пятнадцати лет, ясного и высокого» (Бд., 28; цит. по: Чунакова 1997, 270).

¹⁶ Краткий свод античных свидетельств: De Yong 1997, 396–397; иранских и других восточных (древнееврейских, армянских) – Russel 2005, 86–87.

приснилось знаменитому царю Киру» (*De divinat.* I, xxiii, 46; цит. по: Рижский 1985, 209).

При дворе Сасанидов – из династии которых был Хосров – интерес к снотолкованию также был высок. В *Фихристе* ан-Надима среди книг, связанных с именами сасанидских правителей, упомянута следующая: *Царь, один из визирей которого советовал ему спать, а другой – бодрствовать* (كتاب الملك الذى اشار عليه احد وزرائه بالنوم والاخى باليظة) (Ibn al-Nadim 1871–1872, 316). Судя по всему, в этом несохранившемся сочинении также обсуждалась природа сна и бодрствования.

Что касается самого Хосрова Ануширвана, то и при его дворе толкование снов занимало, вероятно, важное место. В *Шахнаме* (3223–3690) рассказывается о том, как этому правителю однажды приснился тревожный сон, который не смогли разъяснить его придворные маги. После этого шах разослал во все концы царства гонцов, с тем, чтобы они нашли мудрых мужей-снотолкователей. Один из гонцов находит в Мерве юношу по имени Бузурджмехр. Бузурджмехр разгадывает сон Ануширвана и становится его визирем.

Сложно сказать, отражает этот рассказ какой-то реальный эпизод из царствования Ануширвана или же представляет собой лишь одну из вариаций «бродячего» сюжета об истолковании царского сна. Однако аналогичный рассказ присутствует и в *Книге деяний Ардашира сына Папака*: правитель Парса Папак видит три ночи странный сон (оказавшийся впоследствии пророческим), и для его объяснения «призвал к себе мудрецов и толкователей снов (xwamñ-wizāgān)» (цит. по: Чунакова 1987, 66). Учитывая, что *Книге деяний Ардашира* была создана во второй половине VI века и отразила многие реалии царствования Ануширвана,¹⁷ можно предположить, что этот правитель был далеко не безразличен к постижению природы сна. Появление в списке апорий, предложенных Прискиану, онейрокритической проблематики, вполне объяснимо.

Что касается их вполне античной формулировки, то уже ко времени прибытия Прискиана вместе с другими афинскими неоплатониками в Ктесифон (ок. 531–532 гг.)¹⁸ при дворе Хосрова уже побывали греческие врачи Трибун и Ураний. С последним персидский царь, как свидетельствует Агафий (*Hist.* II, 29), вел научные и философские беседы. Не исключено, что какие-то из этих бесед касались и сна, и во время них и возникли те самые «недоумения», для разрешения которых Хосров обратился к прибывшему в Ктесифон Прискиану.

¹⁷ О датировке этого произведения см. Чунакова 1987, 20–21.

¹⁸ О целях и обстоятельствах пребывания философов при дворе Хосрова см. Абдуллаев 2013, 250–256.

Перевод Глав 2 и 3 выполнен по критическому изданию Байуотера (Bywater 1886); в круглых скобках в тексте указаны номера страниц по этому изданию. Все примечания наши.

РАЗРЕШЕНИЕ АПОРИЙ ХОСРОВА, ЦАРЯ ПЕРСОВ. ГЛАВЫ 2, 3.

ГЛАВА 2

[О СНЕ И ЕГО ПРИРОДЕ]

(52) В соответствие с вопросами [этих] глав, [речь пойдет] о сне и его природе. [А именно:] единым или двойственным образом воздействует он на душу? (53) Горяч ли сон по своей природе или же хладен?

В этой же главе спрашивается: что есть сон и какова его природа? Что [в нас] спит и что бодрствует? Ибо, когда люди спят, во время сна душа в теле представляется отчасти действующей, отчасти же – бездействующей и спокойной. Бездействие заключается в том, что она не чувствует и не познает, и не сообщает движений рукам или ногам. Действия же ее – вдохи и выдохи, и явление снов, видений и образов (*phantasmata*), пищеварение и сохранение тела в покое.¹⁹ Кажется, что [спящее] тело в одно и то же время обладает двумя душами. В силу [присутствия] одной, оно как бы мертво; а благодаря другой – скорее, живо. И, если это так, то возможно ли чтобы половина души жила, бодрствовала и производила движения, а половина была мертва, бесчувственна и бездейственна? И если человеческая душа в теле не едина, а двойственна, то как в одном теле могут быть две души? Если бы такое было возможным, то очевидно, что одна была бы отделена от другой и различалась по своим действиям. Одна была бы сонной, слабой и бездействующей, а другая – вечно бодрствующей, производящей вдохи и выдохи, пищеварение и сохранение тела в покое. Как бы то ни было, очевидно, что одна от другой отличается по своей природе и действиям. Если же в теле обнаруживается наличие одной действующей души, другая же то бездействует, то действует, то, недоумевается, находится ли эта временно действующая душа

¹⁹ *Corpus quietem facere*. По-видимому, имеется в виду частичное бодрствование души в спящем теле, о котором пойдет речь в конце главы 3. Благодаря этому полубодрствованию душа реагирует на малейшую опасность, угрожающую телу (прикосновения, шумы) и будит спящего.

в теле или же вне его, поскольку во время действия она обнаруживается в теле, во время же праздности – напротив.

При этом также недоумеается, горяч ли сон [по своей природе] или хладен. Ибо если он горяч, то по какой причине он прекращает жажду и увеличивает влагу? Если же хладен, то как же переваривает пищу, обогревает тело и выделяет пот? И если у сна единая природа, то каким образом в нем взаимно различаются эти две природы [горячего и холодного]? Если же он обладает двойственной природой, горячей и холодной, то недоумеается, какая его часть горяча, а какая – холодна.

Следует так же сказать, каким образом тело, погрузившееся по природе в сон, совершает различные полезные действия. Ибо, например, желудок при этом продолжает переваривать пищу. (54) Это вызывает недоумение, так как, если сон расслабляет все тело, то расслабляет ли он и размягчает желудок, или же нет? Если он его расслабляет, то каким образом [желудок] переваривает обилие пищи? А если – нет, то каким образом сон, расслабляя все тело, не расслабляет желудок?

[ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОН СОСТОЯНИЕМ ТЕЛА ИЛИ ДУШИ, ИЛИ ИХ ОБОИХ]

Итак, нам следует и здесь собрать то, что [по этому поводу] было неоднократно и основательно сказано древними мудрецами (*veteribus sapientibus*), и выяснить, претерпевает сон душа или тело, или же они оба.²⁰ Поскольку истинным является то, что следует из ощущений, ощущения же присуще всем одушевленным телам; сон же в отношении ощущений подобен неподвижности и пленению, бодрствование же – разрешению и освобождению.²¹ Сон, таким образом, претерпевается ощущающими частями и ему подобает пребывать внутри органов чувств,²² и является родовым свойством для всех

²⁰ Ср. Аристотель, *О сне и бодрствовании* 436b1: «О сне же и бодрствовании следует рассмотреть, что они собой представляют; присущи они душе или телу, или и душе и телу вместе».

²¹ Ср. там же 436b23: «Что сон общ для всех живых существ (*ta zōa panta*), ясно из всех этих [рассуждений]. Живое же существо является таковым в силу наличия у него ощущений. Сон же, как мы полагаем, есть неподвижность и некое пленение (*akinēsia kai oion desmon*) ощущений, тогда как пробуждение – их освобождением или ослаблением уз».

²² *Aisthētērion* (оставлено в тексте без перевода) – органы, благодаря которым организм испытывает ощущения. У Аристотеля этот термин применяется к органам вкусовых ощущений (*Met.* 1063a), так и к органам ощущений в целом (*Polit.* 1290b). В *О сне и бодрствовании* под *aisthētērion* подразумевается сердце (455a19 –

чувств, сообщающим самим этим органам соответствующее состояние. Первейшим же и обладающим этими качествами органом чувств, сообщающим [остальным органам чувств] как бы вещественный дух [– пневму] (*quasi spiritum materialem*), следует назвать сердце, от которого – начало движению и обладанию ощущением. Очевидно, что на него воздействуют естественным образом состояния сна и бодрствования.

Не скажем, однако, что сон есть отсутствие бодрствования, подобно тому, как здоровье [есть отсутствие] немощи, слепота – зрения и тому подобное. Ибо что происходит от отсутствия, является противоположным природе, и умаляет и вредит тому, что по природе существует и действует, тогда как сон в здоровом животном (55) возникает по природе, как и пробуждение – тоже по природе и благодаря ей совершается. Отдых же для всего, что движется, есть благо, и постоянно и непрерывно пребывать в движении вредно. Ведь то, что не отдыхает от трудов, истощается; поэтому и нуждается в здоровом сне; итак, сон является природным [свойством].²³ Поскольку необходимо, чтобы одушевленное существо было здоровым, его здоровью купно и поочередно содействуют и сон, и пробуждение. Иными словами, очевидно, что сон естественным образом доставляет удовольствие, не вредя и не опечаливая, как то присуще отсутствию чего-либо. Ибо ничего здоровой природы не действует противоположно природе, и ничего так ни согласно с природой, как приятное и полезное.

Итак, сон есть бесчувствие, естественное и общее для души и тела, поскольку общим является для них получение соответствующих ощущений. Очевидно также, что можно от тех частей души, о которых было сказано прежде, отделить питание и что оно может иметь место в одушевленных телах без остальных [частей], подобно [тому, как это мы видим] в растениях. Что же касается ощущений и прочих одушевляющих свойств, имеющих в теле, то они не могут действовать без питания.²⁴ Отсюда ясно, что во время

455b10), как «главный орган чувств» (*to kyriion aisthētērion*), чья деятельность необходима для всех других. (См. также *О частях животных* II.10, где сердце называется вместилищем всех ощущений).

²³ Ср. Аристотель, *О сне и бодрствовании* 455b17: «Прежде всего, мы скажем, что природа действует ради чего-то, и это что-то благо, и отдых необходим и полезен для всего по природе движущегося, ибо постоянно и непрерывно находиться в движении тяжело... следовательно, [сон] содействует сохранению живого организма».

²⁴ Ср. там же, 454a10: «Очевидно, что не только душе свойственно претерпевание (*to pathos*) [ощущений], равно как и лишенное души тело не способно ощущать что-либо. Мы уже разделили в другом месте то, что мы называем частями (*meriōn*)

сна чувства замолкают, а питательная часть души действует, поскольку не причастна получению внешних ощущений.

[В ЧЕМ ПРИЧИНА СНА У ОДУШЕВЛЕННЫХ СУЩЕСТВ]

Причиной же сна у одушевленных существ является проникающая в них извне пища и вызываемый ею избыток влаги и тепла внутри [тела]. Когда пища попадает в существующие для ее приема места, она производит испарения в венах и оттуда передается в голову.²⁵ (56) Собранное [испарение] после того должно обратиться вспять: ибо тепло у всякого одушевленного существа обычно поднимается вверх, где избыток тяжелых материй отпадает от испарения и снова обращается вспять²⁶ и увлекается вниз и охлаждает тепло в области сердцем. От этого охлаждения и возникает сон. Ибо влажные испарения непрерывно устремляются наверх и скапливаются у мозга, который есть самое холодное, что есть в теле, отягощают голову, веки и вызывают сон.²⁷ Перетекая же вниз и снова встречаясь в области сердца с теплом, избыток влажных [частиц] пищи охлаждает это тепло (подобно тому, как множество наваленных на костер дров угашает его (*igni refrigare faciunt*)) и тем вызывает сон. Сон, таким образом, возникает, когда телесные

души, и [установили,] что питательная часть может существовать в одушевленных телах отдельно от других, тогда как остальные части отдельно от нее существовать не могут. Очевидно, что сон и пробуждение не присущи живым [телам], причастным только росту и убытку, каковы растения».

²⁵ Ср. там же 456b3: «Ясно, что, после того, как пища поступает извне в предназначенные для ее приема места, испарение (*ē anathymiasis*) от нее попадают в вены и, преобразовавшись в кровь, отправляется к своему началу (*epi tēn archēn*)». Не совсем ясно, что Аристотель понимал под этим «началом»: сердце или голову. У св. Григория Нисского под ним понимается голова: «Пары (от пищи – Е. А.), будучи по природе возносящимися вверх, воздушными и дышащими к более высокому, собираются в объемах головы наподобие дыма, просачивающегося в стенные щели» (цит. по: Лурье 1995, 40). У Прискиана: *in caput emittitur*, что также, по-видимому, передает «голову» греческого оригинала; то, что имеется в виду голова, следует и из дальнейшего изложения.

²⁶ Ср. Аристотель, *О сне и бодрствовании* 456b17: «Ибо испарения [от пищи] должны двигаться в определенном направлении, затем менять его и обращаться вспять».

²⁷ Ср. там же 457b29: «Ибо самое холодное в теле – мозг... Когда теплые [испарения] поднимаются к мозгу, их избыток собирается во флегму».

элементы поднимаются теплом по венам к голове;²⁸ и когда они от избытка тяжести, снова собираются и, перетекая во множестве вниз, ослабляют естественную теплоту сердца. Происходящее же при этом усвоение [пищи] и вызывает сон. Ибо до тех пор, пока кровь не освобождена после приема пищи [от телесных частиц], она вызывает сон. Когда же отделенная [от них] и более чистая кровь собирается наверху, а [содержащая] более беспокойные частицы оседает внизу, животное, освободившись от тяжести пищи, просыпается.²⁹

Итак, причиной засыпания является поднятие телесных частиц под воздействием соприродного [им] тепла к первому и основному органу чувств [– сердцу]. Ибо сон есть удержание первого органа чувств, поскольку он уже не может действовать при [прежней] свойственной ему теплоте; животному требуется нечто, что сохранило бы его; это самосохранение и есть отдых.³⁰

Сон, однако, производит не только избыточное (57) попадание [в тело] содержащейся в пище влаги, но и связывание (consertio) внутри [организма телесных частиц], происходящее либо от утомления, либо от болезней. Ибо связанные от трудов [частицы] подобны непереваренной пище, если холодных частиц не слишком много. Так же и при болезнях, вызванных избытком теплых и влажных [частиц].³¹

²⁸ Ср. там же 457b17: «Когда съедено много пищи, тепло поднимает ее [испарения] наверх, где происходит охлаждение, подобно тому пламени, на которое наваливают дрова, пока пища не переварится. Наступает же сон, как было сказано, когда тепло поднимает телесные элементы (tou sōmatōdoys) по венам к голове. Когда сила [тепла возле мозга] слабеет, а количество [телесных элементов] велико, они начинают течь в обратном направлении».

²⁹ Ср. там же 458a21: «Сон возникает оттого, что кровь становится более смешанной с частицами пищи, и продолжается до разделения крови на более чистую наверху, и более мутную – внизу. Когда это происходит, [животные], освобожденные от тяжести пищи, просыпаются».

³⁰ Ср. там же 458a25: «Итак, установлена причина сна – обратное движению телесных элементов, поднятых [к голове] присущим [испарениям пищи] теплом, к главному органу ощущений [– сердцу]; и что есть сон – удержание (katalēpsis) первого органа ощущений в бездействии [т.е. невозможности получать внешние ощущения]; и что происходит по необходимости, ради сохранения животного, ибо оно не могло бы существовать, будучи лишенным сна: ради сохранения себя ему требуется отдых».

³¹ Ср. там же 456b34: «Происходит [сон] и от усталости. Ибо усталость растворяет (материи в теле), растворенные же материи, если оны не холодны, действуют подобно непереваренной пище. Такое же действие, в силу излишней влажности и тепла, оказывают и некоторые болезни».

Итак, непереваренная пища поднимается от тепла и в избытке направляется вниз и охлаждает тепло, отчего и происходит сон. Тем же путем поднимается и снова направляется вниз и влага. Сон, таким образом, есть охлаждение. В причинном же отношении (*causalía*) засыпание вызывается теплом, ибо сон является своего рода собиранием и естественным сжатием тепла внутри [желудка]. В телесном отношении (*corporalia*) это происходит так: тела становятся более тяжелыми, влажными и холодными и течение крови, соответственно, в телах становится более стесненным и вялым; а также более частым, чем у бодрствующих, вдыхание и выдыхание. В «духовном» же отношении (*spiritualia*) [сон состоит в том, чтобы] видеть и вспоминать без участия органов чувств и разума [различные] образы (*phantasmatum*); спящие гораздо больше, чем бодрствующие, созерцают и наталкиваются на истину.

Итак, более отягощенные [пищей] тела засыпают в силу бездействия: словно удерживающий дух-пневма из членов направляет восходящее тепло к тому, что внутри [т.е., в желудке]. Ибо пневма и тепло расширяют тело, что вызывает снижение тяжести и влаги, пока не наступает облегчение; облегчение же происходит тогда, когда пневма и тепло [полностью] растекаются по всему телу. По той же самой причине более холодные [тела] погружаются в сон: ибо теплые [материи], остающиеся [в теле] и направляемые к тому, что внутри [желудка], с необходимостью охлаждаются тем, что вне его, и так становятся более холодными, и от этого кровь делается более густой. Следствием этого является облегчение пищеварения, и то, что сонливые склонны к тучности. Благодаря собранному со всего тела и сжатому внутри [желудка] теплу пища переваривается легко и быстро, так, это происходит в более упитанных и тучных телах, если ничего не побуждает [их] к пробуждению. Пневма, действуя своей природной побуждающей [к пищеварению] силой, вызывает более учащенное движение [и переваривание] пищи; поэтому при беспокойном сне пища (58) переваривается плохо. В силу того, что тепло у спящих собирается внутри [желудка], они выглядят более бледными и изможденными (*pallidiores*), ибо для красоты облика (*formositas*) требуется большее тепло в крови. Поэтому спящие много потеют, ибо происходит охлаждение того, что находится вне [желудка]; тепло, собранное в одном месте внутри (т.е., в желудке – Е. А.), легко растворяет мясо [и другую пищу] и, кроме того, производит испарения. Пот же от испарения влаги[, возникающий] от растворения [пищи], выделяется не всем телом, но в области груди, шеи и головы. Ноги же остаются во время сна теплыми, ибо тепло производит свое действие внутри [желудка] и в том, что ниже.

Таким же образом и пробуждение ото сна происходит от растворения теплом внутренней влаги, ибо пневма в спящих, не занятая [поддержанием деятельности] во всем теле, растворяет остатки [пищи]. Оттого же сон происходит различно [в зависимости] от возраста и характера (*naturas*) [спящих], длительности [сна] и времени суток (*tempora et horas*), а также от места, и от других обстоятельств, перечислять которые здесь не стоит, как вещи очевидные. Ибо [главное – это то, что] во время сна влага должна находиться в тепле и собираться теплом внутри [желудка], чтобы пища легко переваривалась.

Относительно того, тепел сон или холоден, и отсюда – [относительно] мышления. Ибо для питания и пищеварения он более тепел: однако когда он охлаждает то, что вне [желудка], то более всего происходит охлаждение [органа] мышления. Потому что когда мы встаем ото сна, мы в короткое время снова делаемся разумными (*sapientes efficitur*): ведь через охлаждение [мозга восстанавливается] мышление. Восстановление же [всего тела после сна происходит] через согревание. И сон, таким образом, холоден, поскольку тело после сна более холодно.

Ибо справедливо сказано, что подобно тому, как сам сон различается от [телесных] частиц – теплых, которые находятся внутри [желудка], так и от холодных, которые [пребывают] вне [желудка], так и [различно] определяется его природа. Итак, из того, что сказано о природе сна, у спящих одушевленных существ нет ни двух связанных друг с другом душ, действующей и бездействующей, ни одной, разделенной пополам. По тем же поводам (т. е., апориям – Е. А.), посвятим и третью главу обсуждению следующего.

ГЛАВА 3

[ЧТО ЕСТЬ ВИДЕНИЕ СНОВ И ОТКУДА ОНО ВОЗНИКАЕТ?]

(59) И также [были предложены следующие апории]: Что есть видение снов (*visio*) и откуда оно возникает? Если это познавательная способность души (*notitia animae*), то происходит она от богов или от демонов?

Ибо если это познавательная способность души, то каким образом в то время, когда душа подвержена неведению и бесчувствию, эта способность гораздо сильнее и действеннее относительно [предсказания] будущего – отчего некоторые изрекают пророчества, тогда как в бодрствующем состоянии познавательная способность души не имеет относительно будущего такой силы и не пророчествует?

Если же видение снов – это [нечто отдельное] от познавательной способности души, то каким образом во сне воспринимаются зрительные, слуховые и вкусовые ощущения? Поскольку мы можем увидеть во сне, что что-то едим и как бы чувствовать вкус этой воображаемой пищи; а у бодрствующих это всего лишь мнимость, и вне видения снов этот род познания не сопряжен ни с какими [вкусовыми] ощущениями. Таким же образом спрашивается и о зрительных и слуховых ощущениях.

Итак, рассматривая, что есть видение снов (*visio*) и откуда и каким образом являются сновидения (*somnia*), скажем следующее.

Сновидение не является восприятием [внешних] ощущений. Невозможно, [закрыв глаза и] заснув, видеть или вообще чувствовать что-либо [внешнее].³² Сновидение не относится ни к мыслящей, ни к мнящей (*opinantis*) части души, которая ничего не способна мыслить или составлять мнение (*opinione sonici*) во сне без восприятия [внешних] ощущений.³³ Поэтому сновидение относится к аффективной части [души], как и сам сон. Ибо сон не относится к какой-то одной части одушевленного существа, а сновидение – к другой, но [оба –] к той, в которой из ощущений [возникает] образное представление (*phantasia*).³⁴ Ведь воображение есть движение, производимое действием ощущения. Образы (*phantasma*) же, [возникающие] во сне, мы называем сновидением. Поскольку же очевидно, что сны относятся к аффективной части души, то они относятся к воображению (*phantasticum*).

(6о) Все чувственно-воспринимаемые вещи (*sensibilia*) через соответствующие органы чувств вызывают ощущения, и органы чувств испытывают их не только когда это воздействие (*passio*) происходит, но также и [когда] оно проходит и прекращается. Это подобно тому, когда то, что движимо чем-то другим, даже когда уже не соприкасается с последним, продолжает движение, как будто [все еще] им движимо, и будет, в свою очередь, двигать

³² Ср. Аристотель *О сновидениях* 458b7: «Если все животные во сне, когда глаза их закрыты, неспособны видеть, и то же самое относится к остальным чувствам (поскольку ясно, что мы ничего не ощущаем, когда спим), то очевидно, что сновидение не является чувственным восприятием» (цит. по: Чулков 2005, 423).

³³ Ср. там же 458b7: «Сновидение не [является] ощущением, но оно также не есть мнение» (цит. по: Чулков 2005, 423).

³⁴ Ср. там же 458b7: «...Воздействие это (т. е. сновидение – Е. А.), так же, как и собственно сон, относится к чувственному восприятию (*aistētikou pathos*). Ведь [дело обстоит не так, что] сон подчиняется одному [органу] животных, а сновидение – другому, но оба они относятся к одному» (цит. по: Чулков 2005, 425).

другое.³⁵ Таким же образом и движение, вызывающее ощущения, производит воздействие (*passionem*), которое длится не только пока оно [непосредственно] воспринимается органами чувств, но и когда перестает ощущаться, как по силе, так и по глубине (*inesse et multum et profunde*). Как, например, цвет, на который был долгое время направлен взор: переведя взор на нечто другое, мы видим то, на что перевели взор, таким, каким по цвету было то, что мы воспринимали прежде этого. И также так воспринимается, когда мы глядим на солнце или на что другое яркое: ведь сомкнув глаза, мы сначала увидим тот же самый цвет, затем то, что видится нам, становится алым, потом – пурпурным, пока не потемнеет и не исчезнет.³⁶ То же имеет место и в отношении слуха и всех остальных органов чувств. Итак, очевидно, что ощущения от внешне отдалившихся чувственно-воспринимаемых вещей остаются в органах чувств, иногда смутно, а иногда более отчетливо. Поэтому движение, совершаемое чувственно-воспринимаемыми вещами извне или внутри самого тела, остается (61) воспринимаемым после своего прекращения не только при бодрствовании, но и когда мы спим. Ибо многое, что воспринимается днем, подавляются и вытесняется (*expellantur*) действием [более сильных] ощущений и рассудка, подобно тому, как слабый огонь – сильным и незначительное переживание – большим. Ночью же в силу покоя и слабости действия [внешних] ощущений, усиливаются даже малые [ощущения], и их движение продолжается или в том же виде, или же

³⁵ Ср. там же 459a25: «Чувственно-воспринимаемые [вещи], сообразно с каждым органом чувств не только когда [нечто] действительно воспринимается, но и когда [воспринимаемые предметы] отсутствуют. То, что происходит в таких случаях, можно сравнить с движущимися частицами. Ведь движение их продолжается даже тогда, когда то, чем оно было вызвано, уже не соприкасается [с тем, что движется]» (цит. по: Чулков 2005, 425).

³⁶ Ср. там же 459b4: «То же самое по необходимости происходит и в том органе, который испытал действие восприятия, поскольку само ощущение есть некоторое изменение. Это объясняет, почему органами чувств (как в глубине, так и на поверхности) ощущается воздействие не только тогда, когда они действительно испытывают восприятие, но и после того, как оно прекратилось. Очевидно, это [происходит] в тех случаях, когда, испытывая некоторое ощущение, мы затем переносим (*metapheronton*) восприятие на [иной предмет]... Если же долгое время смотреть на один цвет, например, белый или зеленый, то, бросив взгляд на нечто иное, мы увидим его в том же цвете. И если посмотреть на солнце или на другой сверкающий предмет, а затем отвернуться, то присмотревшись, можно заметить, как [этот предмет] появляется в направлении зрительного луча; сначала он имеет собственный цвет; затем становится малинным, а затем багровым, до тех пор, пока не почернеет и не исчезнет» (цит. по: Чулков 2005, 426).

распавшись на другие формы (*figura*) от столкновения с лежащей на их пути материей. Поэтому и не происходит сновидений сразу после еды и у маленьких детей. Как не возникает отражения на [поверхности] потревоженной жидкости, или оно видится беспорядочным, а [возникает] только на [поверхности жидкости] чистой и спокойной, [так и] во сне возникают образы (*phantasmata*) и остатки движений чувственно-воспринимаемых вещей. Соответственно, у страдающих меланхолией, горячкой или опьянением возникают беспорядочные образы.³⁷ По мере же того, как кровь успокаивается и в ней происходит разделение [элементов], движение, вызываемое впечатлениями от каждого из органов чувств, производит [более] упорядоченные сновидения.

Следует признать, что [сновидения суть] либо причины, либо предзнаменования, либо следствия и совпадения.³⁸ Причиной является всякое [сновидение], которое естественным образом побуждает что-либо сделать [на-

³⁷ Ср. там же 459b28: «Движения, проникающие [извне] сквозь отверстия к органам чувств или же возникающие внутри тела, воспринимаются не только при бодрствовании, но оказывают еще более сильное воздействие в том состоянии (*to pathos*), которое называется сном. Ибо днем, когда [эти движения] сдерживаются чувственными ощущениями и рассудком, они незаметны, точно так же как за большим огнем [не виден] слабый [огонь], или как незначительные страдания и наслаждения [незаметны] из-за сильных, но как только [сильные впечатления] исчезают, проявляются меньшие. Ночью же, вследствие бездействия некоторых органов чувств или их неспособности проявить себя, тепло перетекает из внешних во внутренние [части тела], и [эти движения] передаются главным началам (*tên archên tês archês*) [чувственного восприятия]... Каждое из чувственных движений оказывается неким постоянным сцеплением [различных движений], часто сохраняющими подобие [первоначальной формы], но так же часто разбивающимся при столкновении с препятствиями. Поэтому не происходит сновидений сразу после [принятия] пищи и у совсем юных детей, ибо [у них] эти движения избыточны вследствие [выделяемого] пищей тепла. Нечто подобное происходит с жидкостью: если ее сильно взболтать, то она не отражает никакого образа (*eidolon*), хотя иной раз [на ее поверхности] появляется некий [образ], но настолько искаженный, что он кажется вовсе непохожим [на оригинал]; когда же это движение успокаивается, [отраженный образ] чист и ясен; так же и во время сна видения (*ta phantasmata*) или незавершенные движения, возникшие при бодрствовании, иногда совсем незаметны; или же зрению являются беспорядочные и удивительные [образы] сновидений, как [это случается] у страдающих от меланхолии или лихорадки, а также у опьяненных вином» (цит. по: Чулков 2005, 428–429).

³⁸ Ср. Аристотель *О предсказаниях во сне* 462b28: «Сновидения суть либо причины, либо предзнаменования того, что произойдет, либо просто случайные совпадения» (цит. по: Солопова 2010, 169).

яву] и воспроизводят в уме движения, которые [затем] проявляются в поступках. Предзнаменование – когда [нечто затем] осуществляется в соответствие с движением ночных образов. Совпадение же – [когда сновидение] случайно совпадает с тем, что происходит затем с наступлением дня.³⁹ [Чувственно-воспринимаемые] движения, происходящие в течение дня, если они незначительны, заслоняются, как мы уже сказали, (62) в бодрствовании более сильными движениями. Во сне же – наоборот: малое видится большим. Это ясно из того, что случается во сне. [Спящие] воспринимают воздействие слабых шумов на тела как гром и молнию; сходным образом, [им снится,] что они вкушают мед и сладости после краткого истечения флегмы.⁴⁰ Или что они идут сквозь огонь и им жарко (или что они бросаются в воду), если какая-то часть их тела подвергается незначительному нагреванию (или воздействию влажности).⁴¹

³⁹ Ср. там же 463a28: «Например, когда мы собираемся что-то сделать, или заняты каким-то делом, или часто его делаем, мы во сне думаем об этом и видим о своих действиях прямые вещисны... и таким образом получается, что движения во сне часто является началом поступков наяву... В этом смысле вполне допустимо, что некоторые сны можно счесть и причинами [будущих поступков], и предзнаменованиями. Но большинство снов – это, видимо, простые совпадения» (цит. по: Солопова 2010, 170).

⁴⁰ Similiterque melle et dulcibus undis frui brevi phlegmata defluente. У Аристотеля (*О предсказаниях во сне* 463a 13–15): ...kai melitos kai glykeōn khimōn arolayoin akarioioy phlegmatos. У М. А. Солоповой эта фраза передана в общем, более понятном по смыслу, виде: «спящим кажется... что они лакомятся медом и сладостями, если во рту скапливается немного слюны» (Солопова 2010, 170). Речь, все же, идет, скорее, о смешанной со слюной флегме, или слизи. О сладкой флегме и о ее пользе для организма – в отличие от горькой и соленой – говорится в трактате современника Аристотеля Диокла Каристского (в передаче Галена, *О естественных способностях* 2.8–9): «Так же и с флегмой – когда она сладка, она полезна животным...» (outō kai tou phlegmatos, oson men an ē glyky, rēston einai touto tō zōō; Van der Eijk 2000, 57). В псевдоаристотелевском *Шедевре Аристотеля* (XVI в.) дается следующее объяснение: «Почему некоторым кажется во сне, что они едят и пьют нечто сладкое? Потому что флегма, попадая в рот, очищается и стекает в горло, и в результате слюноотделения эта становится сладковатой» (Aristotle's Masterpiece 1840, 274).

⁴¹ Ср. Аристотель *О предсказаниях во сне* 463a7: «Днем, во время бодрствования, претерпевания не слишком яркие и сильные оказываются заслонены действием других претерпеваний, более значительных, а когда спишь – наоборот: тут и малое кажется великим. Это ясно из того, что часто бывает во сне: спящим кажется, что гремит гром и сверкает молния, если уши воспринимают слабый шум, или что они лакомятся медом и сладостями, если во рту скапливается немного слюны (см.

Это представляется удивительным, поскольку то, что во сне порождает образы, которые мы, проснувшись, помним, то мы, бодрствуя, не имеем ни в виде образов из сновидений, ни в виде воспоминания. Причина же в том, что воспоминание порождается либо тем, что мы чувствуем, либо тем, что представляем в воображении. Однако во время сна не имеет место ни то, ни другое. Когда мы спим, то мы не чувствуем [ничего извне], а то, что воздействует на нас, не относится к воображению (*nullum est phantasticum*), и, следовательно, не относится ко сну. То же, что мы во сне, возникает не только из образного представления (*ex phantasia*), но и из другого чувства. Так голодным, жаждущим и даже сытым видится, что они едят. Действительно, хотя спящие иногда запоминают [являющиеся им] образы (*phantasmatum*), но не имеют представления, чем эти образы вызываются, как не помнят и о каких-либо других движениях во время сна, которые ведут к пробуждению, а именно о [резкой] смене [душевного состояния] (*conversiones*), экстазе (*mentis excessus*), тоске⁴² и других изменениях. Ибо многими действующими частицами (*particulis operatibus*) [души] ощущается вкус, прикосновение и звук; чувствующие жажду стремятся к источнику; а также испытываются соответствующие воздействия других чувств. Зависит также и от времени года и от тела, его состояния и местоположения, является сновидение более бурным или чистым. Ибо весной и осенью [сновидения] путанные и ложные,⁴³ подобно [снам, приснившимся] сразу после еды. Утренние же сновидения

сноску 40 – Е. А.), или что они идут сквозь огонь и им невыносимо жарко, если чуть нагревается какая-либо часть тела» (цит. по: Солопова 2010, 170).

⁴² Относительно *conversions* – см. у Дюбнера: «двусмысленное; вероятно, *metabolas*, изменение ума» (Dübner 1855, 565 f). Экстаз как одну из причин сновидений упоминает Тертуллиан в *О душе* (De an. 47, 4): «А то, что будет казаться происходящим [во сне] не от бога, не от демона и не от души... будет приписано экстазу (*ipsi proprie ecstasi*) и сопровождающему его состоянию» Цит. по: Петрова 2010, 196).

⁴³ Плутарх в *Застольных беседах* (*Quaest. Symp.* VIII 10 734 D E) воспроизводит несохранившееся рассуждение Аристотеля о том, что не следует доверять осенним снам. «Нет нужды искать другие причины в ложности осенних сновидений, помимо плодов осеннего урожая: полные свежих соков, они порождают много испарений, нарушающих телесный строй. ...Зерновые и всякие прочие плоды в свежем состоянии полны распирающей их напряженности, пока испарение не освободит их от этого и не сделает удобоваримыми. Некоторые виды пищи неблагоприятно действуют на сновидения...» (цит. по: Боровиковский, Ботвинник и др. 1990, 159). В том же 10-м вопросе Плутарх приводит другие объяснения спутанности осенних снов.

дения очищены от волнения⁴⁴ – также, как у того, кто видит сны, лежа на спине. Спящие же на животе спят крепче, то есть видят меньше снов.⁴⁵

Хотя это и многое другое может показать, что душа и тела совместно общаются [спящим] чувственные образы и вообще способность видеть сны, все же следует представлять душу во [всех] естественных рассуждениях внетелесной и более божественной[, чем тело]. Поскольку и в [этих] излишних (*vacantium*) естественных [рассуждениях] утверждается одно, что причина сновидений – не только чувственные восприятия, но и сама душа, которой свойственно предвидеть будущее и предзнаменовывать свои или иные будущие действия. (63) Ибо своими лучшими [качествами], действиями и силами [она] полностью отделена от тела. И, таким образом, ясно, что [душа] действует сама собой, чиста от телесных возмущений и имеет перед своим взором будущее. Отсюда и пророчество посредством сна: ибо не сон пророчествует, и не одушевленное тело, но нечто вне тела – а это есть душа.

Соединенная с телом, она сохраняет свою сущность, и, следовательно, отделенная от него [во время сна], стремится восстановить естественное единство.⁴⁶ Если прикоснуться к неподвижному телу [спящего] и выпрямить [его] палец, чтобы стянуть с него кольцо, то придется очень быстро убедиться, что и в этой части тела также пребывает душа. Сотрясение или шум насильственно пробуждают все тело и ясно представляют соответствующую силу [души], ибо, оставаясь [в нем даже] в незначительной мере, она движется во всем теле и в каждой его части, не будучи сама в себе разделенной на части, и распределяет свою силу по всем частям [тела].⁴⁷

⁴⁴ О том, что сны во второй половине ночи и, особенно, под утро являются пророческими, упоминают Гораций в *Беседах* (*Sermones* I, x, 33) и Овидий в *Героинях* (*Heroides* XIX 195f).

⁴⁵ Ср. у Плиния Старшего (*Nat. Hist.* 28 XLV 54–55): «Аристотель и Фабиан передают, что сны чаще всего бывают весной и осенью и когда мы спим на спине, и никогда – на животе (*magisque supine cubitu, at prono nihil*)» (цит. по: Jones 1963, 40).

⁴⁶ Ср. у Цицерона (*De divinat.* I, xxx, 63): «И так как сном душа отвлекается от общения и взаимодействия с телом, то она вспоминает прошлое, созерцает настоящее, провидит будущее. Тело спящего лежит точно мертвое, душа же полна жизни и энергии, и это в еще большей степени произойдет с ней после смерти, когда она вовсе покинет тело» (цит. по: Рижский 1985, 215–216).

⁴⁷ *Plaga enim aut clamore insultante insilit tota corpori et induit illud pulchre propria virtute, relictis eo quod parvum est, et per illam movetur partem naturalis et tota operando, quasi non partita in ipso, et partitas quibusdam distinctionibus totius virtutis utitur.* Перевод сделан по общему смыслу: отрывок, как это отмечали оба публикатора *Solutiones*, и Дюбнер (*Dübner* 1855, 566 ff), и Байуотер (*Bywater* 1886, 63 f), неясен в силу неточного перевода с греческого оригинала.

Следовательно, [душа] во всем теле спит, и бодрствует в пальце, когда к нему прикасаются и пытаются стянуть [с него кольцо], причем оказывается бодрствующей даже при легком прикосновении к этой части [тела].⁴⁸ Если, таким образом, она отделена во время сна от тела, то достойна того, чтобы иметь видения, посылаемые богом, – разве это не видно у Аристотеля и некоторых из его школы? – и воспринимать посылаемые от бога действия и силы, которые легко и прекрасно соединены с разумом. Поэтому и без сна душа[, пребывая] в теле, [но] очистившись, испытывает разумные внушения⁴⁹ и благодаря неким божественным действиям предвидит будущее.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Источники

- Абдуллаев, Е. В., пер. (2013) Прискиан Лидийский и его «Разрешения апорий Хосрова, царя персов», *ΣΧΟΛΗ*, 7, 239–271.
- Боровиковский, Я. М., Ботвинник, М. Н. и др., пер. (1990) *Плутарх. Застольные беседы*. Ленинград.
- Владимирский, Ф. С., пер. (1996) *Немесий Эмесский. О природе человека*. Москва. (URL: <http://krotov.info/acts/05/1/nemes1.html>).
- Лурье, В. М., пер. (1995) *Григорий Нисский. Об устройстве человека*. Петербург.
- Петровский, Ф. А., пер. (1958) *Лукреций. О природе вещей*. Москва.
- Рижский, М. И., пер. (1985) *Цицерон. О дивинации. Философские трактаты*. Москва: 191–298.
- Сидаш, Т. Г., пер. (2012) *Синезий Киренский. О сновидениях, Синезий Киренский. Полное собрание творений. Т.1. Трактаты и гимны*. Петербург: 183–220.
- Солопова, М.А., пер. (2010) *Возникновение науки о снах и сновидениях в Древней Греции, Интеллектуальные традиции античности и средних веков (иссле-*

⁴⁸ Ср. у Лукреция (*Nat. IV. 916-928*): «Сон наступает тогда, когда разбежится по членам / Сила души, и она выгоняется частью наружу, / Частью же, сбившись плотней, в глубину удаляется тела. /... / Если ж и части души никакой не осталось бы скрытой / В теле, подобно огню, под кучею скрытому пепла, / Чувство откуда могло оживиться бы в теле внезапно / Так же, как может огонь из потухшего пламени вспыхнуть?» (цит. по: Петровский 1958, 147).

⁴⁹ Ср. у Синезия: «Когда она (душа-пневма – Е. А.) возвышается к свойственной ей благодетельности, она есть ризница истины; ибо чиста, несмешанна, божественна, пророчественна. ... Тот, кто обладает чистым, благоприобретенным духом воображения, кто принимает во сне и наяву чистые отпечатки существ, может быть, пожалуй, уверен, что ему досталась лучшая доля...» (Цит. по: Сидаш 2012, 195).

- дования и переводы). Под общ. ред. М. С. Петровой. Москва: 156–175. (Перевод трактата Аристотеля *О предсказаниях во сне*: 169–175).
- Чулков, О. А., пер. (2005) Аристотель. О сновидениях, *Akademeia. Материалы и исследования по истории платонизма* 6. Петербург: 420–432.
- Чунакова, О. М., изд., пер. (1987) *Книга деяний Ардашира сына Папака*. (Письменные памятники Востока, LXXVII). Москва.
- Aristotle's Masterpiece (1840) *The Works of Aristotle the Famous Philosopher in Four Parts*. London.
- Bywater, I., ed. (1886) Prisciani Lydi Quae Extant. Metaphrasis in Theophrastum et Solutionem ad Chosroem Liber, *Supplementum Aristotelicum Editum Consilio et Auctoritate*. Vol. I. Pars II. Berlin.
- Flugel, G., hrsg. (1871–1872) *Ibn al-Nadim. Kitab al-Fihrist*. Leipzig.
- Gallop, D., edit., trans. (1996) *Aristotle, On Sleep and Dreams*. Warminster.
- Jones, W. H. S., ed., trans. (1963) *Pliny. Natural History, Volume VIII: Books 28–32*. (Loeb Classical Library 418). Cambridge, MA.
- Leonard, W. E., Smith, S.B., eds. (1970) *De Rerum Natura: The Latin Text of Lucretius*. Wisconsin.
- Van der Eijk, Ph. J., ed., trans. (2000). *Diocles of Carystus: a collection of the fragments with translation and commentary*. Leiden.
- Waszink, J. H. (1975) *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, London – Leiden.

2. Литература

- Петрова, М. С. (2010) «Онейрокритика в Античности и Средние века (на примере Макробия)», *Интеллектуальные традиции античности и средних веков (исследования и переводы)*. Под общ. ред. М.С. Петровой. Москва: 176–237.
- Annas, J. E. (1992) *Hellenistic philosophy of mind*. Berkley – Los Angeles – London.
- Bossier, F., Steel C. (1972) “Priscianus Lydus en de *In de anima* van Pseudo(?)-Simplicius,” *Tijdschrift voor filosofie* 34, 761-822.
- Clay, D. (1980) “An Epicurean Interpretation of Dreams,” *The American Journal of Philology* 101, 342–365.
- Dörrie, H. (1959) *Porphyrios' "Symmikta Zetēmata". Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten (Zetemata Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft, 20)*. München.
- Dübner, Fr., ed. (1855) Prisciani philosophi Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex, *Plotini Enneades: cum Marsilii Ficini interpretatione castigata*. Scriptorum Graecorum bibliotheca, 43. Paris.
- Etienne, A. (1991) *Les "Solutiones ad Chosroes" de Priscianus Lydus*. Fribourg.
- Harris, W. V. (2009) *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Cambridge, MA – London.
- Holowchak, M. A. (2001) *Ancient Science and Dreams: Oneirology in Greco-Roman Antiquity*. New York.

Ricklin, Th. (1998) *Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert: Traumtheorien zwischen Constantinus Africanus und Aristoteles*. Leiden.

Russel, J.R. (2005) "The Sage in Ancient Iranian Literature," Russel, J. R. *Armenian and Iranian Studies*. Harvard (Harvard Armenian Texts and Studies Series, 9): 389–400.

Sedley, D. N. (1998) *Lucretius and the Transformation of the Greek Wisdom*. Cambridge.

Sharples, R. W., Huby, P. M., Fortenbaugh, W. W. (1995) *Theophrastus of Eresus: Sources on biology, Human Physiology, Living Creatures*, *Philosophia Antiqua: A Series of Studies on Ancient Philosophy* 64. Leiden.

Smith, A. (1974) *Porphyry's Place in Neoplatonism*. The Hague.

Wijsenbeek-Wijler, H. (1978) *Aristotle's Concept of Soul, Sleep and Dreams*. Amsterdam.

РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

АНАЛИЗ УЧЕНИЯ БОЭЦИЯ О ГИПОТЕТИЧЕСКИХ СИЛЛОГИЗМАХ В РАБОТАХ СОВРЕМЕННЫХ ИТАЛЬЯНСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

Л. Г. ТОНОЯН

tonoyan2003@list.ru

Ж. В. НИКОЛАЕВА

culturaitalia@yandex.ru

Санкт-Петербургский государственный университет

L. G. Tonoyan, J. V. Nikolaeva, Saint Petersburg State University
AN ANALYSIS OF THE BOETHIUS' DOCTRINE OF HYPOTHETICAL SYLLOGISMS
IN THE WORKS OF MODERN ITALIAN RESEARCHERS

ABSTRACT. In the article we review modern studies in Boethius' treatise *On the Hypothetical Syllogisms* as exemplified by the works of Luca Obertello, Roberto Pinzani, Mauro Nasti de Vincentis and other historians of logic. We conclude that interpretation of R. Pinzani (2003) allows avoiding many difficulties encountered by the mathematical logicians during the analysis of the Boethius' doctrine of hypothetical syllogism. Professor of the University of Parma R. Pinzani places high emphasis on the "philosophy of language" of Boethius, which precedes syllogistic calculations (it. calcolo sillogistico). Boethius sees no fundamental difference between categorical and hypothetical propositions as both are formed due to the properties of terms. R. Pinzani proves that both the hypothetical and categorical syllogistic work on the same structural grounds. Unlike other researchers, Pinzani applies in his analysis the apparatus of the contemporary logic of predicates and combines categorical and hypothetical syllogistic with the general theory of proof developed in the *Analytics* of Aristotle. This approach seems to be the most promising for understanding the logic of Boethius, developed in accordance with the Aristotelian logical system, and contrary to the Stoic one.

KEYWORDS: Boethius, L. Obertello, R. Pinzani, logic, the doctrine of hypothetical syllogisms, propositional logic, logic of predicates, Peripatetic logic, Stoic logic.

* Исследование осуществляется Л. Г. Тоноян при содействии РГНФ, проект 15-03-00138а «Античная логика и византийская интеллектуальная традиция: аспекты рецепции».

«Последнему римлянину» Боэцию (480–526) по праву ставят в заслугу то, что он сделал созданную греками логику наукой латинян, которая затем стала наукой всего западного мира. Кроме переводов *Органона* Аристотеля и комментариев к нему, он составил несколько трактатов по отдельным логическим учениям, которые до сих пор остаются важнейшими источниками для историков логики. В частности, трактовка учения Боэция о гипотетических силлогизмах является до настоящего времени актуальной историко-логической проблемой. В XX веке в связи с развитием математической логики были предприняты неоднократные попытки новых интерпретаций учения Боэция. Вышли многочисленные работы зарубежных авторов, изданные в основном на английском языке¹ и ставшие хорошо известными специалистам в этой области. Следует отметить, что, насколько нам известно, из всех европейских языков трактат Боэция *О гипотетических силлогизмах*, переведен только на итальянский и на русский языки.² Большое внимание изучению трактата Боэция уделили итальянские исследователи. Поскольку почти все их работы написаны на итальянском языке, они не получили до сих пор ни достаточной известности, ни подробного освещения. Данный обзор посвящен основным работам итальянских авторов, сделавших предметом своего исследования указанное логическое учение Боэция.

Прежде всего, надо сказать об известном и значительном вкладе, который внес в изучение логического наследия Боэция итальянский философ-неотомист, историк философии Лука Обертелло. Его почти 500-страничный труд *А. М. Северин Боэций. О гипотетических силлогизмах*³ представляет собой образцовое критическое издание трактата Боэция *О гипотетических силлогизмах* с параллельным переводом трактата с латинского на итальянский язык. Перевод сопровождается большой вступительной статьей и обширными комментариями. Большую ценность для исследователя трактата Боэция представляет сопроводительная статья Л. Обертелло, занимающая около 200 страниц. В первой главе указанной статьи *Учение о гипотетических силлогизмах до Боэция* Обертелло анализирует трактаты, посвященные данной теме, от Аристотеля до Боэция, включая Теофраста и других перипатетиков, стоиков, неоплатоников, Галена, Секста Эмпирика. Хотя у Аристотеля не было учения о гипотетических силлогизмах, Обертелло указывает в трактатах Аристотеля, прежде всего, в *Первой Аналитике* (40a 20–41b 5, 45b 11–20, 50a 11–50b 2) и в *Топике* (112a 16–30, 113b

¹ Dürr 1951; Kneale and Kneale 1962, 186–196. Marenbon 2003; Martin 1991, 277–304; Spesa 2001.

² На русский язык трактат Боэция был переведен Л. Г. Тоноян (2013, 321–370).

³ Obertello 1969.

15–114а 5) на предпосылки данного учения и на примеры рассуждений по основным схемам гипотетических силлогизмов. Весьма ценным для исследователя данной темы является обстоятельное сопоставление в книге Обертелло учения Боэция с работами Александра Афродисийского, Галена и др. комментаторов Аристотеля.

Во второй главе *Учение о гипотетических силлогизмах в трактате Боэция 'Комментарий на Топику' Цицерона* и в трактате *'О топических различиях'* рассматривается т. н. условный топос, семь аксиом стоиков в интерпретации Боэция, а также типы условных вопросов. В этой, как показывает Обертелло, более поздней работе Боэций возвращается к теме гипотетических силлогизмов с точки зрения риторики, когда Боэций познакомился ближе с учением стоиков.

В третьей главе, посвященной подробному анализу трактата Боэция *О гипотетических силлогизмах*, Обертелло раскрывает природу гипотетических предложений, разбирает 3 фигуры гипотетических силлогизмов у Боэция, их сходства и отличия от подобных схем у Теофраста, Александра и Филопона. Далее Обертелло проводит текстологический анализ трактата, уточняя его датировку, название, адресата, разбиение на части, источники, которые сохранили текст этого трактата Боэция, и, наконец, историческую судьбу трактата. Излишне говорить, что издание Обертелло снабжено обширной библиографией, предметным, словарным и именованным указателями.

Обертелло не проводит никакой модернизации учения Боэция, не использует никакие средства современной математической логики. Он очень аккуратно передает мысли Боэция, помещая их в исторический контекст, отмечая преемственность и новации в трактатах Боэция.

Совершенно иной подход мы наблюдаем у авторов, которые считают, что результаты, полученные в математической логике, позволяют иначе смотреть на античные логические теории. Новая точка зрения была представлена, например, в работе Яна Лукасевича *Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики*. Фундаментальное отличие логики стоиков от логики перипатетиков, по мысли Я. Лукасевича, состоит в том, что в основе стоической логики лежит связь между целыми высказываниями, которые не делятся на термины и являются атомарными единицами этой логики. Он называет логику Аристотеля логикой терминов, а логику стоиков логикой предложений, пропозициональной логикой.⁴ Таким образом, логика стоиков была представлена Лукасевичем как первая в истории логика высказываний, в отличие от логики перипатетиков, в которой

⁴ Лукасевич 1959, 91.

атомарными единицами являются исключительно термины. Боэций как один из основных латинских комментаторов Аристотеля и автор трактата *О гипотетических силлогизмах* вновь становится объектом пристального внимания логиков. Происходит это, прежде всего, по причине дефицита стоических логических источников. Некоторые исследователи (такие, например, как Элеонора Стамп, опубликовавшая критическое издание *Комментария Боэция к 'Топике' Цицерона*⁵), считают трактаты Боэция одним из главных источников по гипотетической силлогистике стоиков.

Первой из попыток формализовать гипотетическую силлогистику Боэция и представить ее вариантом классической логики высказываний (или пропозициональной логики) явилась книга К. Дюрра.⁶ Несмотря на огромный труд по анализу трактата, Дюрру не удалось объяснить те принципы, на основе которых строилась система гипотетических силлогизмов Боэция, и, вследствие этого, он не смог объяснить, чем вызвано появление в этой системе некорректных формул. Тем не менее, попытка Дюрра представить учение Боэция как прообраз или вариант пропозициональной логики большинством логиков была принята как правомерная. Попытка нашла продолжение в работах Вильяма Нила и Марты Нил, Джонатана Барнса⁷ и др.

Однако в последние десятилетия указанная интерпретация учения Боэция подверглась убедительной критике. Кр. Мартин – один из тех, кто активно вступил в полемику с основными современными авторами, пишущими о логике Боэция. В своей статье *Отрицание в логике Боэция*⁸ автор показывает, что изучение языка Боэция, и, в особенности, трактовка им отрицания, не позволяют представить систему Боэция не только как классическую пропозициональную логику, как это попытался сделать в своей монографии Дюрр, но и в качестве вообще какой-либо иной пропозициональной системы, как это пытались представить те же В. Нил, М. Нил и Дж. Барнс.⁹ Кр. Мартин убедительно показывает, что у Боэция нет ни идеи пропозициональной формы, ни идеи пропозициональной связки и подстановки.

Если математические логики сосредоточились на формальных сторонах проблемы (в частности, на попытках объяснить, почему не общезначимы некоторые формулы Боэция), то историки логики (Бохеньский, Обертелло и др.) сосредоточили внимание на вопросе о том, продолжает ли Боэций логику

⁵ Stump 1988.

⁶ Dürr 1951.

⁷ Kneale and Kneale 1962; Barnes 1981.

⁸ Martin 1991 (рус. пер. Мартин 2012).

⁹ Мартин 2012, 155.

перипатетиков или стоиков. В одной из последних работ на эту тему ее автор Э. Спека делает вывод о непреднамеренном и проблематичном смешении перипатетической и стоической логик в трактатах Боэция. Спека считает, что аристотелевская гипотетическая силлогистика не имеет ничего общего с логикой высказываний. Уже во времена Александра Афродисийского, в начале третьего века нашей эры, перипатетическое учение о гипотетическом высказывании находилось под сильным влиянием логики высказываний стоиков. А ко времени Боэция путаница между ними, изначально совершенно разными логическими теориями, была полной. Спека отделяет перипатетическую теорию от стоической на следующем основании: у перипатетиков главный критерий – семантика: гипотетические высказывания независимо от их словесной формы разбиваются на силлогизмы «по связи» (если в них есть следование) и на силлогизмы «по дизъюнкции» (в случае несовместимости терминов). А у стоиков критерием выступает синтаксис предложений: логическая форма высказываний отличается по языковой форме, то есть по тому, содержится ли там союз «если» и союз «или» в качестве основных логических операторов. Э. Спека видит у Боэция смешение семантики и синтаксиса в анализе пропозиций и на этом основании говорит о смешении у него стоической и перипатетической идей.¹⁰

С точкой зрения Э. Спека в целом соглашается автор монографии *Боэций* Дж. Маренбон. Маренбон считает, что Боэций знал труды ранних перипатетиков Теофраста и Евдема только через более поздние источники, в которых учение перипатетиков уже смешалось с идеями стоиков. Маренбон соглашается также с Мартином в том, что Боэций был достаточно далек от стоической логики, чтобы рассматривать (за исключением книги I) гипотетическую силлогистику как логику высказываний. Маренбон полагает, что книга I трактата Боэция, по-видимому, наименее самостоятельная, напротив, подробная классификация видов гипотетических силлогизмов в книгах II и III является самостоятельной разработкой Боэция, как, впрочем, заявляет и сам Боэций в своем трактате.

Итак, заключает Маренбон, не следует ссылаться на Боэция в связи со стоиками, он, однако, определенно заслуживает изучения ввиду того, что говорит о логике поздних перипатетиков и неоплатоников.¹¹

¹⁰ Spica 2001, 92, 94, 118–119, 125f.

¹¹ Marenbon 2003, 50–56.

Логика Боэция Роберто Пинцани

В 2003 г., одновременно с работой Маренбона, вышла книга итальянского логика Роберто Пинцани *Логика Боэция*.¹² Пинцани, рассмотрев подходы вышеназванных авторов, предлагает свою оригинальную реконструкцию логики Боэция с применением языка современной математической логики. В этом заключается основное отличие работы Пинцани от книги Обертелло. Монография Пинцани включает в себя 5 глав и приложения. В первой главе *Язык и значения* исследуется семантика Боэция, во второй *Предикация и квантификация* рассматриваются вопросы теории суждения, проблемы семантики, в третьей – теория терминов и категорического силлогизма. В четвертой главе автор предлагает собственную интерпретацию категорической силлогистики, модель Коркорана, в пятой – наиболее интересной для нас главе – дана интерпретация гипотетической силлогистики Боэция.

Говоря о важной роли трактата Боэция *О гипотетических силлогизмах* в истории пропозициональной логики, Пинцани отмечает, что может показаться, что трактат несет на себе отпечаток стоической традиции. Теория Боэция формализована в том смысле, что в ней присутствуют логические переменные и константы, при этом в качестве примеров приводятся выражения естественного языка.¹³ Согласно мнению почти абсолютного большинства современных исследователей логики Боэция (некоторые сомнения, хоть и не ярко обозначенные, были высказаны Бохеньским, В. Нилом и М. Нил, областью переменных являются пропозиции, несмотря на то, что в примерах Боэций на место букв подставляет не предложения, а общие имена. Такая пропозициональная интерпретация гипотетической силлогистики испытывает, указывает Пинцани, некоторые сложности. Для интерпретации логики Боэция Пинцани вводит свою модель секвенциального исчисления, которую он применяет как к категорической, так и к гипотетической силлогистике Боэция.

Пинцани выражает критическое отношение к подходу Дюрра. В описании своей модели Дюрр рекомендует понимать выражения *a est* или *est a*, которые использует Боэций, как пропозициональные переменные. Для интерпретации системы Боэция Дюрр выбрал из современной ему логики две системы пропозициональной логики: систему материальной импликации, представленную в *Principia mathematica* Рассела и Уайтхеда, и систему строгой (интенциональной) импликации, представленную в работе *Символическая логика* Льюиса и Лэнгфорда. Доказательство формул приводится в си-

¹² Pinzani 2003.

¹³ Pinzani 2003, 143.

стеме материальной импликации, а иногда в системе строгой импликации. Причина, по которой имеет право на существование эта двойная интерпретация, как думает Дюрр, кроется в амбивалентности используемого Боэцием союза импликации.¹⁴

Интерпретация Дюрра встретила целую серию трудностей, связанных с тем фактом, что многие из переведенных на метаязык силлогизмов оказываются ложными в обеих системах, на которые опирается автор. Пинцани указывает на следующие трудности, с которыми сталкивается Дюрр при переводе системы Боэция в систему материальной импликации.

Первое затруднение: схемы логических выводов, такие как $p \rightarrow (q \rightarrow r)$ et $(q \rightarrow \neg r)$ igitur $\neg p$ ¹⁵ недоказуемы в системе материальной импликации (и также недоказуемы в системе строгой импликации). Решение, предложенное Дюрром, следующее: последний знак импликации должен быть заменен знаком конъюнкции.

Второе затруднение: схемы логических выводов, подобные $(p \rightarrow q)$ et $(p \rightarrow r)$ et p igitur $(q$ et $r)$ Боэций считал ошибочными, в то время как они вполне верифицируются в системе материальной импликации. Решение, предложенное Дюрром: Боэций не принял во внимание значения данных аргументов, а “современная логика дает нам возможность принять их во внимание”.

Третье затруднение: выводы, подобные $(q \rightarrow p)$ et $(r \rightarrow p)$ et $(q \vee r)$ igitur p , которые Боэций считал ошибочными, могут быть доказаны. На это затруднение Дюрр не предложил никакого решения.

Четвертое затруднение: схемы вывода, подобные $(p \rightarrow q) \rightarrow (r \rightarrow s)$ et $(r \rightarrow \neg s)$ igitur $(p \rightarrow \neg q)$ считались у Боэция корректными, в то время как на самом деле они при приписывании некоторых значений – ложны. Решение, предложенное Дюрром: в этом виде формул четвертый и пятый знаки импликации \rightarrow должны быть заменены на et (конъюнкция), в этом случае, при переводе в систему материальной импликации формула оказывается правильной.

Еще в большей степени, чем постоянные попытки “привести в порядок” логическое наследие Боэция, отмечает Пинцани, в анализе Дюрра поражает “молчание” по поводу подробных пояснений, которыми Боэций сопровождает изложение формул. Дюрр оправдывает свое отношение тем, что эти пояснения нужно воспринимать как чужеродные по отношению к обсужда-

¹⁴ Ibid., 144.

¹⁵ В предлагаемом в книге Пинцани символическом обозначении формул Боэция: (\rightarrow) знак импликации, (\leftrightarrow) знак эквиваленции, (\neg) знак отрицания, (\vee) знак нестрогой дизъюнкции, et – знак конъюнкции, igitur – знак консеквенции. См. Pinzani 2003, 144.

емой теории, и что в *Истории логики* Прантля они также рассмотрены не были.¹⁶ Это объяснение Пинцани считает неприемлемым, как и те решения, которые Дюрр предлагает для интерпретации гипотетических силлогизмов.

Пинцани считает, что в том же духе, что и Дюрр, осуществляет свой анализ Рене ван ден Дришше.¹⁷ Этот автор иначе интерпретирует условные союзы *si* и *cum* (*если, когда*) в трактате Боэция. Если союз *si* интерпретировать в терминах материальной импликации, то это приводит к формулированию ложных тезисов, например, таких: $((\neg p \rightarrow q) \& q) \rightarrow \neg p$. Дришше предлагает первый знак импликации заменить на эквивалентность: $((\neg p \leftrightarrow q) \& q) \rightarrow \neg p$. При такой замене все указанные ложные выводы становятся истинными. Таким образом, Дришше предлагает рассматривать двойной способ интерпретации союза *si*: и как импликацию, и как эквивалентность. Что касается союза *cum*, то Дришше интерпретирует его как один из стилистических вариантов союза *si*. В формулах с союзом *cum* также возникают при формализации некорректные формулы, например: $((p \rightarrow (q \rightarrow r)) \& (q \rightarrow \neg r)) \rightarrow \neg p$.

Ван ден Дришше объясняет это тем, что Боэций не мог использовать тогда средства математической логики. Необходимо, считает он, различать *se qu'il dit* и *se qu'il veut dire*, т. е. то, что он сказал и то, что он хотел сказать. С целью разъяснения исследователь прибегает не к тексту Боэция, а к тексту Абеяра, где гипотетические высказывания различаются тем, что место соединения высказываний (*si, cum*) может быть расположено естественным либо случайным образом. Абеяр объясняет это так, что естественная (или темпоральная) гипотетика истинна, если верны оба члена, в противном случае она – ложна. Из этого, скорее всего следует, что союз *cum*, использованный «естественно», надо воспринимать как разновидность конъюнкции.

Среди прочих подходов к учению Боэция Пинцани указывает на еще одну – модальную интерпретацию условных пропозиций Боэция. Не так давно ее предложил Мауро Насти де Винченчис.¹⁸ Этот итальянский исследователь долгое время занимался логикой стоиков и условиями истинности силлогизмов Хрисиппа.

Модальное соединительное исчисление Насти де Винченчис – альтернативная немодальным исчислениям секвенций – заслуживает, по мнению Пинцани, того, чтобы развивать его в дальнейшем в виду ее применимости к боэциевой теории гипотетических силлогизмов.¹⁹

¹⁶ Dürr 1951, 37.

¹⁷ Driessche 1949.

¹⁸ Nasti de Vincentis 1998; Idem 1999.

¹⁹ Pinzani 2003, 148.

Модальную интерпретацию, предложенную Насти де Винцентис, Пинцани считает более перспективной,²⁰ чем попытки Дюрра и др. Однако, сам Пинцани предлагает применить к системе Боэция немодальное исчисление, а именно, свой вариант исчисления секвенций с использованием некоторых средств логики предикатов.

Новая интерпретация логики Боэция

Пинцани справедливо указывает на то, что Боэций не проводит резких различий между категорическими и гипотетическими пропозициями. Гипотетические пропозиции состоят из категорических, но простые гипотетические пропозиции (*если он человек, то он – животное*) отличаются от категорических (*человек есть животное*) только по форме выражениями, но не по смыслу и не по составу терминов. То есть, отмечает Пинцани, во многих случаях, гипотетическая пропозиция будет являться эквивалентом категорической. Семантика отрицательных терминов, формализацию которых Пинцани дает в приложении своей монографии, позволяет доказать эту тождественность.²¹

Кроме указанного примера условной (гипотетической) пропозиции, Боэций приводит в тексте трактата другие примеры, из которых видно, что типы таких пропозиций различаются не на основании формальных соображений, а на основании соотношений, которые эти пропозиции имеют с другими – законными пропозициями (“законными следованиями”). Ниже перечислены типы таких пропозиций из текста Боэция:

«А поскольку сказано, что *si* и *cum* обозначают одну и ту же связь, в гипотетических предложениях излагается, что условия могут быть двух видов: первое согласно приводящему, второе, чтобы имелась бы какая-нибудь последовательность природы. Согласно приводящему (условию), когда говорим так: если огонь жаркий, то небо шарообразно. Ибо не потому огонь горячий, небо шарообразно, а это предложение означает то, что, поскольку в это время огонь горячий, в то же самое время и небо шарообразно.

Есть и такие условные связи, которые держатся на последовательности природы. Их тоже два вида: в первом следование необходимо, но все же само это следование получается не благодаря расположению терминов; в другом же следование получится благодаря расположению терминов. Пример первого вида, конечно, тот, когда мы говорим: если есть человек, есть животное. Ибо не потому

²⁰ Добавим, что в трактате Боэций рассматривает и делит пропозиции также и по их модальности (возможно, необходимо, действительно), и делает это, как нам кажется, не случайно.

²¹ Pinzani 2003, 148.

есть животное, что есть человек, а, скорее, начало идет от рода, и причина сущности может более браться из общего, поэтому человек есть, поскольку есть животное. Ведь причина вида есть род. И тот, который говорит “потому что есть человек, есть животное”, совершает правильное следование, хотя следования в смысле терминов не выходит. Другие же гипотетические предложения суть те, в которых открывается и необходимое следование, и расположение терминов дает причину самого следования таким, к примеру, образом: если Земля станет заслоном, следует уменьшение (затмение) Луны. Ибо это следование законное, и потому случается затмение Луны, что Земля отбрасывает на не тень. Эти предложения, следовательно, суть правильные и полезные для доказательства».²²

В случае простой гипотетической пропозиции, которую использует Боэций в силлогистике, причина может быть выявлена из общих понятий, из отношений рода и вида. То есть действительным, законным будет высказывание такого типа:

(1) *каждый человек есть животное* → *если это есть человек, то это есть животное*, где случайное соотношение между родом и видом принимается как antecedent вывода гипотетической пропозиции, которая нас интересует. Из этого вывода может проистекать:

(2) *каждый человек есть животное, и это есть человек* → *это есть животное*. В таком случае мы имеем перемещение вывода в импликацию. Это может дать нам объяснение, почему Боэций использует иногда вместо термина условная пропозиция (*propositio conditionalis*) термин следование (*consequentia*).

На вопрос, стоят ли на местах букв пропозиции или термины, очевидным ответом будет – термины, общие понятия: из схемы *est a* получаются у Боэция выводы типа *est homo* (*есть человек*). Проблема заключается в том, чтобы понять, какой субъект подразумевается в таких выводах. В случае простых гипотетических пропозиций (*si est A, est B*), теоретически могли бы быть две возможности: а) подразумеваемый субъект есть другой термин; б) подразумеваемый субъект есть местоимение. Пинцани считает, что вторая гипотеза предпочтительнее, поскольку согласуется с близостью, о которой заявлял Боэций, между категорическими и простыми гипотетическими пропозициями и позволяет более простую формализацию (без переменных для терминов).²³

Союз *cum* в пропозициях имеет синтаксическую функцию отличную от *si*, несмотря на то что означает одну и ту же связку: *si* интерпретируется как импликация, *cum* как консеквенция (секвенция). Рассуждая таким образом,

²² Тоноян 2013, 325–326.

²³ Pinzani 2003, 150.

Пинцани объясняет различные текстуальные трудности, в частности, необходимость гипотетических пропозиций при заявленной тождественности между категорическими и гипотетическими пропозициями. Кроме того, становится понятной необходимостью объединение всех гипотетических посылок и многочисленные примеры (которые занимают значительную часть трактата) «адекватных» гипотетических посылок для выявления различных правильных способов рассуждений.²⁴

На основании логической грамматики квазиформального языка Боэция в последних двух главах Пинцани рассматривает трактаты о категорических и гипотетических силлогизмах. Силлогистическое доказательство представлено им, вслед за В. Нилом и М. Нил, в форме натуральной дедукции, производимое в форме дерева, а не как выведение формул через подстановку по правилам пропозициональных исчислений.²⁵

Читая различные трактаты, от комментариев Порфирия и до трактата *О гипотетических силлогизмах*, мы все время оказываемся, отмечает Пинцани, перед проблемой предикации и деноминации; это приводит нас к пониманию, что выбранный путь обещает нечто большее, чем просто вид дополнительных пояснений, и может быть с пользой востребован как при чтении Боэция, так и при чтении его позднесредневековых комментаторов.²⁶

Оценивая подход Пинцани, нам следует отметить, что наиболее привлекательным и правильным в нем является то, что он не противопоставляет, а объединяет категорическую и гипотетическую силлогистику в рамках общей теории доказательства Аристотеля.

Как мы полагаем, именно в этом аристотелевском русле написан трактат Боэция *О гипотетических силлогизмах* и поэтому для его интерпретации более подходит логический аппарат логики предикатов, используемый Пинцани, чем аппарат логики высказываний.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Лукаевич, Я. (1959) *Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики*. Москва.
- Мартин, К. Дж. (2012) «Отрицание в логике Боэция», пер. И. Баймуратов, в кн.: Я. А. Слинин, Е. Н. Лисанюк, ред. *Логико-философские штудии*. Вып. 10. Санкт-Петербург, 155–179.
- Тоноян, Л. Г. (2013) *Логика и теология Боэция*. Санкт-Петербург.

²⁴ Ibid., 151.

²⁵ Ibid., 11.

²⁶ Ibid.

- Barnes, J. (1981) "Boethius and the Study of Logic," M. Gibson, ed. *Boethius: His Life, Thought and Influence*. Oxford, 73–89.
- Driessche, René van den (1949) "Sur le *De syllogismo hypothetico* de Boece," *Methodos* 1, 293–307.
- Dürr, K. (1951) *The propositional logic of Boethius*. Amsterdam.
- Kneale, W. and Kneale, M. (1962) *The Development of Logic*. Oxford.
- Marenbon, J. (2003) *Boethius*. Oxford; New York.
- Martin, C. (1991) "The Logic of Negation in Boethius," *Phronesis* 36, 277–304.
- Nasti de Vincentis, M. (1998) "La validità del condizionale crisippeo in Sesto Empirico e in Boezio (Parte I)," *Dianoia* 3, 45–75.
- Nasti de Vincentis, M. (1999) "La validità del condizionale crisippeo in Sesto Empirico e in Boezio (Parte II)," *Dianoia* 4, 11–55.
- Obertello, L. (1969) *A. M. Severino Boezio De hypotheticis syllogismis*. Brescia.
- Pinzani, R. (2003) *La logica di Boezio*. Milano.
- Specia, A. (2001) *Hypothetical syllogistic and stoic logic*. Leiden; Boston; Koln.
- Stump, E. (1988) *Boethius's In Ciceronis Topica*. Ithaca; London.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ АРИСТОТЕЛЯ В РАБОТАХ Я. ХИНТИККИ

В. В. ЦЕЛИЩЕВ

Томский государственный университет

Институт философии и права Сибирского отделения РАН, Новосибирск

leitval@gmail.com

VITALY TSELISHCHEV

Tomsk State University, Institute of philosophy and law, Novosibirsk, Russia

INTELLECTUAL RECONSTRUCTION OF ARISTOTLE IN JA. HINTIKKA

ABSTRACT. A review on a series of Jaakko Hintikka's Aristotelian studies, esp. his *Analysis of Aristotle: Selected Papers*. Kluwer Academic Publisher, 2004.

KEYWORDS: Aristotle, the history of logic, new developments in logic, epistemology.

* Исследование выполнено при поддержке Программы «Научный фонд им. Д. И. Менделеева Томского государственного университета», 2016 г.

В статье «Историография философии: четыре жанра» Ричард Рорти выделяет четыре типа историко-философских исследований. Прежде всего, это историческая реконструкция, затем интеллектуальная реконструкция, доксография и *Geistesgeschichte* (история духа).

Рациональные реконструкции необходимы для того, чтобы сделать нашими современниками философов прошлого. Исторические реконструкции нужны для того, чтобы напомнить нам, что эти проблемы есть исторический продукт, демонстрируя то, что они были вне поля внимания наших предшественников. *Geistesgeschichte* необходима для оправдания нашей веры в то, что мы в лучшем положении, нежели наши предшественники, потому что мы осознаем эти проблемы. Любая реальная книга по истории философии будет, конечно, смесью этих трех жанров.¹

При всей условности этой классификации, она является удобной для понимания того, что собственно делают многие современные философы, обращаясь к истории философии.

¹ Рорти 1994, 267.

Многие работы Якко Хинтиikka даже в области логики в значительной степени мотивированы интересом к истории философии. Подзаголовок одной из его важнейших работ, посвященных философским приложениям дистрибутивных нормальных форм логики первого порядка для реконструкции философских текстов прошлого, гласит *Кантианские темы в философии логики*.² Очень известная, поразительная по своей ясности, работа посвящена анализу декартовского Cogito.³ В ряде статей им рассмотрена концепция знания Платона,⁴ но особое место в творчестве Хинтиikka заняли работы, посвященные Аристотелю. Хинтиikka опубликовал две книги, вышедшие интервалом в 30 лет. Обе книги состоят из статей, большинство которых было опубликовано в различных периодических изданиях или сборниках. Лишь некоторые из них публиковались впервые. Статьи писались практически непрерывно, начиная примерно с 1960-х по 1990-е. И все-таки между этими двумя книгами существует значительная разница, которую в терминах классификации Рорти можно было бы определить так: первая книга – *Время и необходимость*⁵ принадлежит жанру исторической реконструкции, в то время как вторая книга – *Анализ Аристотеля*⁶ – жанру интеллектуальной реконструкции.

Цель данной работы состоит не в описании подробного содержания статей обоим жанрам, и не в оценке их, как это делается при написании рецензий, а в том, чтобы показать на некоторых примерах, как реализуется интеллектуальная реконструкция в работах одного из ведущих представителей современной философии. В некотором смысле высокий статус Я. Хинтиikka в этом отношении закреплен выходом в свет посвященного ему очередного тома знаменитой серии *Библиотека живущих философов*.⁷

Хотя проблемы исторической реконструкции мы оставляем здесь в стороне, следует сказать несколько слов об основной идее такой реконструкции в книге *Время и необходимость*. Книга включает 9 статей, написанных в основном в 1960-х. Примером того, что делает тут Хинтиikka, может служить первая глава книги, которая посвящена проблеме терминологической неоднозначности сочинений Аристотеля.⁸ Хинтиikka говорит, что даже если философ обладает прекрасным стилем, как это имеет место в случае Д. Юма,

² Hintikka 1973a.

³ Hintikka 1974a.

⁴ Hintikka 1974b.

⁵ Hintikka 1973b.

⁶ Hintikka 2004.

⁷ Auxier, Hahn 2006.

⁸ Hintikka 1973b, 1–26.

это не значит, что его идеи легко интерпретировать, поскольку он не заботится о последовательности в употреблении терминологии и даже о последовательности своих посылок. Аристотель, продолжает Хинтикка, в этом отношении представляет наиболее яркий контраст Юму, поскольку он обычно очень чувствителен к точным значениям слов. Он выбирает термины в зависимости от аргумента, и четко держит в уме, что он говорил ранее и что будет говорить. И, тем не менее, понимание его сочинений представляет огромные трудности. Хинтикка предлагает анализ различных неоднозначностей в терминологии Аристотеля в качестве ключа в преодолении этих трудностей.

Центральной темой книги является использование Аристотелем «Принципа Изобилия» (*Principle of Plenitude*). Название этому принципу дал А. Лавджой в книге *Великая цель бытия*:

Существует посылка относительно связи времени и модальности, которая несомненно играет... важную роль в истории западной мысли. Это предположение, что все истинные возможности... реализуются во времени.⁹

Хинтикка предлагает альтернативную по отношению к Лавджою интерпретацию «Принципа Изобилия» в главе 5 *Аристотель о реализации возможностей во времени*.¹⁰

Согласно Хинтикке, время и модальность связаны у Аристотеля самым фундаментальным образом с «Принципом Изобилия». Постигание этого принципа позволит нам проникнуть в тайны Аристотеля. Этот принцип не только освещает трактовку Аристотелем необходимости и возможности, но также проливает свет на его силлогистику, понятие актуальности, теорию бесконечности, его доктрину вечности видов, взгляд на будущую контингентность. Этот перечень дает представление об остальном содержании книги, в частности, глава 6 – *Аристотелевская бесконечность*, глава 7 – *О модальной силлогистике Аристотеля*. Весьма известная статья Хинтикки *Нынешнее и будущее морского сражения: обсуждение Аристотелем будущих контингентностей в 'Об истолковании' 9* представлена как глава 8 книги.¹¹

К сожалению, многие из представленных в книге тем в дальнейшем не получили более детальной разработки. Это относится не только к историко-философским исследованиям Хинтикки, но и к другим областям его интересов. Но, по крайней мере, в отношении истории философии Хинтикка дал вполне исчерпывающее объяснение:

⁹ Lovejoy 1936, 94.

¹⁰ Hintikka 1973b, 93–113.

¹¹ Ibid. 147–178

Цель введения в книгу подобна инструкции на лекарственной упаковке. Оно должно информировать читателя о том, как использовать текст книги. Настоящий том нуждается в такой инструкции больше, чем остальные книги, входящие в предыдущие тома моих избранных статей. Главное предупреждение для данной книги состоит в том, что перепечатанные в ней статьи не следует читать так, как читаются полностью отшлифованные статьи в научные журналы по античной философии. Я был очарован, и продолжаю находиться в таком состоянии, философскими идеями Аристотеля. Я размышлял над ними, в результате чего у меня появилось некоторое число их интерпретаций. Помещенные в книге статьи представляют эти интерпретации. Увы, все они являются скорее набросками, нежели полностью документированными и аргументированными статьями. Причина этого ясна. Мои главные интересы в философии лежат несколько в другой области, и занимают главное место в моих усилиях и по времени. Я полностью допускаю, что и эта ориентация не исключает характера набросков моих статей. Уже давно осознавая эту ситуацию, я надеялся переписать некоторые из публикуемых здесь статей, и заменить другие новыми статьями, чтобы интерпретационная аргументация и исследовательская документация соответствовали бы уровню публикаций по античной философии. Неохотно я пришел к заключению, что у меня никогда не будет шансов проделать это. Отсюда мой единственный шанс в преподнесении моих интерпретационных идей вниманию широкой философской публики состоит в перепечатке исходных статей такими, как они были опубликованы в свое время...¹²

Как бы то ни было, книга *Время и необходимость* является прекрасным образцом исторической реконструкции, основанной в значительной степени на концептуальном анализе.

Совсем другой жанр – интеллектуальной реконструкции – представлен в книге *Анализ Аристотеля*. Первая глава *О понятии существования у Аристотеля* имеет дело с неоднозначностью употребления Аристотелем слова «есть», вбирающим с себя смыслы предикации, существования, тождества и категоризации. Хинтиikka настаивает на том, что идущая от Фреге–Рассела тенденция различения этих смыслов в применении к анализу взглядов Аристотеля является неадекватной. Более того, экзистенциальные послышки Аристотеля не схватываются современной логической нотацией, и неоднозначность термина «есть» разрешается семантическим контекстом.

Во второй главе – *Семантические игры, предполагаемая неоднозначность 'есть' и аристотелевские категории* – Хинтиikka продолжает тему, поднятую в главе 1, но только уже с помощью средств теоретико-игровой семантики в применении к анализу естественного языка. Следует заметить, что Хинтиikka, как и во многих своих статьях, охотно полемизирует с исследователями наследия

¹² Hintikka 2004, ix.

Аристотеля, предлагая часто неожиданные интерпретации. Значительную роль при этом играет теория интерактивного исследования, или теория вопросов, разработанная самим Хинтиккой. Уже по этим двум статьям видно, что мы имеем дело именно с интеллектуальной реконструкцией, главной особенностью которой является применение средств современной логики.

Третья глава называется *Аристотелевская теория мышления и ее следствия для его методологии*. Интересной особенностью сочинений Хинтикки является очень четкая логическая структура изложения, по которой можно судить о содержании статьи. В качестве примера рассмотрим структуру этой главы. Часть I – *Аристотель о мышлении* – включает в себя подразделы: 1) Мышление, знание и прочее; 2) Мышление как формальное тождество с объектом; 3) Рефлексивное мышление; 4) Формы в душе на пару с формами вне души; 5) Аристотель и Плотин; 6) Успешное мышление; 7) Мышление использует конкретности (particulars), но не говорит о них; 8) Проблема логического и математического мышления. Часть II – *Методология Аристотеля в свете его теории мышления* – включает следующие разделы: 9) Мышление и естественная необходимость; 10) Логическая и естественная необходимости совпадают; 11) Аристотель и идея логической необходимости; 12) Может ли логик быть противоречивым; 13) Аристотель и интерактивный подход к исследованию; 14) Научный вывод как процесс формирования концепций; 15) Наука как поиск определений; 16) Роль экзистенциальных предположений; 17) Аристотелевская концепция индукции; 18) Аристотелевский эмпиризм в новом свете; 19) Обзор аристотелевской теории; 20) Роль Nous; 21) Природа Nous; 22) Практиковал ли Аристотель то, что проповедовал?

Столь подробное изложение структуры статьи здесь преследует следующую цель. С одной стороны, четкая структура облегчает понимание материала, но с другой стороны закрадывается подозрение, что столь короткие рубрики не вмещают достаточно полной аргументации, о чем говорит сам Хинтикка (см. выше). Кроме того, видно, что в Аристотеле для Хинтикки представляет интерес то, чем он сам занимается. В этом смысле, можно вспомнить язвительную реплику Рорти о том, что нынешние аналитические философы раз за разом посылают классических философов на переподготовку.¹³

В четвертой главе *О роли модальности в аристотелевской метафизике* и пятой главе *Об ингредиентах аристотелевской науки* Хинтикка делает упор на то обстоятельство, что динамис и кинесис обозначают не только дихото-

¹³ Рорти 1994, 310.

мию потенциальность / актуальность, но и две различные формы потенциальности. Весьма интересен анализ контекстов понятий у Аристотеля – «аксиома», «гипотеза», «определение», «первые принципы».

Шестая глава – *Аристотелевская аксиоматика и геометрическая аксиоматика* – является в определенной степени рецензией на работу А. Сабо,¹⁴ в которой, с точки зрения Хинтиikka, некоторые из тезисов Сабо об Аристотеле ошибочны, а другие – амбивалентны. В целом же, реакция Хинтиikka сводится к тому, что (1) «общие аксиомы» Аристотеля в существенной степени равносильны «общим понятиям» Евклида, и (2) Сабо находится на правильном пути, упирая на роль определения в формулировке основных предположений в греческих математических теориях.

В седьмой главе – *Аристотелевская индукция* – Хинтиikka утверждает, что суть аристотелевской индукции состоит в открытии, что подходящие термины схватывают правильный класс. В главе восьмой – *Аристотелевские объяснения* – Хинтиikka останавливается на двух важных аспектах аристотелевских взглядов на объяснение. Во-первых, все объяснения имеют исходно одну и ту же силлогистическую форму. Во-вторых, для Аристотеля понятие объяснения гораздо ближе в понятию причины, чем в наше время.

Глава девятая – *Аристотелевский невоздержанный логик* – посвящена некоторым аспектам силлогистики Аристотеля. Хинтиikka не озабочен разбором знаменитых четырнадцати силлогистических модусов. Скорее, утверждает он, Аристотель преследовал цель построения реальной теории силлогистики. Ошибка традиционных исследователей силлогистики, начиная с Канта, состоит в том, что она воспринимается ими как жесткая, замкнутая, готовая система. На самом деле, логическая система Аристотеля была теорией в стадии становления. Хинтиikka утверждает, что Аристотель имел несколько различных вариантов при развитии своей силлогистики, каждая из которых мотивировалась элементами его философских и психологических теорий. Компромисс, который выбрал Аристотель, был естественным, но при этом выпали из виду его другие соображения, и результатом стало то, что сам Аристотель не считал наукой.¹⁵

Следует отметить, что статья эта посвящена покойному ученику Я. Хинтиikka – Унто Ремесу, соавтором Хинтиikka по очень интересной и известной книге *Методы анализа*.¹⁶ Рецензент, кстати говоря, знал Унто Ремеса, с которым в далекие 1970-е имел массу интересных разговоров.

¹⁴ Szabo 1978

¹⁵ Hintikka 2004, 152.

¹⁶ Hintikka, Remes 1974.

Глава десятая – *О развитии аристотелевских идей научного метода и структура науки* – очень бегло, как отмечает сам Хинтикка – освещает главные особенности методологических идей о структуре научного исследования. Некоторое представление о содержании, как уже было сказано выше, может дать перечень некоторых разделов статьи: 2) От диалектики к силлогистической модели исследования; 4) Силлогизмы и проблемы изменения; 5) Привилегированное положение наиболее общих посылок; 6) Роль экзистенциального импорта.

Главы 11–14 имеют дело с теорией вопросов с применением теоретико-игровой семантики, которыми Хинтикка эксплицирует логику и риторику Аристотеля. Такого рода семантические игры являются реалистичными моделями поиска процессов получения знания. Согласно Хинтикке, в творчестве Аристотеля присутствует единство диалектического исследования, силлогистического доказательства и риторического убеждения. Теория вопросов вообще занимает важное место в творчестве Хинтикки, и его последняя книга *Сократическая эпистемология* посвящена применению этой теории ко многим интересным философским вопросам.¹⁷

В качестве примера того, как осуществляется рациональная реконструкция, рассмотрим, как с точки зрения Хинтикки, Аристотель трактовал существование. Ниже приведен своего рода комментарий к некоторым положениям статьи *Об аристотелевском понятии существования*,¹⁸ который дает хорошее представление о «механике» реконструкции.

Прежде всего, Хинтикка отмечает неудачу большинства современных комментаторов Аристотеля в проникновении в стиль мысли Аристотеля и его намерений. В частности, Хинтикка уверен в том, что Аристотелю свойственен диалектический способ аргументации; так, при изложении силлогистики в обеих *Аналитиках*, логические выводы являются ответами на те вопросы, которые логически следуют из ранних ответов вопрошаемого. Поскольку силлогистика является дедуктивной структурой, для ее понимания требуется понимание природы дедуктивного шага, который у Аристотеля отличается от современного понятия. Вопросы преследуют цель получения нового знания, и стало быть, в понятие дедуктивного шага включён эпистемический элемент. В этом смысле, аристотелевская логика не является экстенсией. Отсюда, следует важный вывод о том, что для реконструкции историко-философских текстов требуется выход за пределы логики

¹⁷ Hintikka 2007.

¹⁸ Hintikka 2004a, 1–22.

первого порядка. Этот вывод Хинтиikka вряд ли удивителен, поскольку именно он был автором первой системы эпистемической логики.¹⁹

Со времени работ Г. Фреге и Б. Рассела считается, что в логике следует различать смыслы связки «есть», и что ошибки в метафизических системах прошлого были обязаны отсутствию такого различения.²⁰ Особенностью аристотелевской мысли являлось т. н. неоднозначность в понимании терминов. Другими словами, у Аристотеля термин «быть» (*einai*) означает одновременно тождество, предикацию, существование и категоризацию. Хинтиikka предполагает, что Аристотель знал о возможности таких различений, но сознательно отверг их, предпочтя «унитарную» концепцию. Однако при употреблении термина подразумевался один смысл, а отсутствующие компоненты приходится теперь восстанавливать. Так, у Аристотеля отсутствует экзистенциальная компонента, которая может быть легко реконструирована. Само различение значений «быть» мотивировано тем, что каждое из них имеет свое собственное логическое поведение, например, «есть» как тождество транзитивно, в то время «есть» как предикация – не транзитивно. Хинтиikka приводит следующий аристотелевский пример софизма (*О софистических опровержениях* 5, 166 b32-4):

Например, «если Кориск не то же, что «человек», то он не то же, что он сам, так как он человек». Или: «Если Кориск не то же, что Сократ, а Сократ человек, то, – говорят они, – признается, что Кориск не то же, что человек».

Аристотель разрешает софизм не разделением тождества с предикацией, а разделением видов предикации: один вид позволяет транзитивность, а второй нет. Первый – это существенная предикация, а вторая акцидентальная. И софизм приходится на акцидентальную компоненту.

Одним из наиболее интересных вопросов является экзистенциальная составляющая концепции бытия. Если Аристотель предпочитал унитарную концепцию *einai*, тогда существование должно передаваться абсолютной конструкцией с *einai*. Хинтиikka реконструирует следующий пример пренесения экзистенциального импорта в логическом выводе (из *Об истолковании* 11.21a 25–9):

- (1) Гомер есть поэт
- (2) Гомер есть (то есть, существует).

Вывод от (1) к (2) невозможен. Но по какой причине? Согласно Аристотелю (по Хинтикке) причина в том, что в (1) Гомер входит только случайно.

¹⁹ Hintikka 1962.

²⁰ Russell 1959.

Хинтикка далее рассматривает, является ли для Аристотеля существование предикатом. Он полагает, что этот вопрос не может ставиться в том же ключе, как он ставился Кантом, потому что традиция, в которой существование есть предикат, более тонка, чем это обычно представляется. Важно отметить, что такого рода «метафизические» вопросы рассматриваются Хинтиккой в терминах структуры силлогистического вывода. Не только у Аристотеля, но и у других ранних греческих мыслителей объект знания должен существовать.

Обратно, если объект моего мысленного акта существует, есть искушение думать, что этот акт достиг цели, и стало быть, равносильно знанию. Это подходит ближе к буквальному утверждению в случае экзистенциальных утверждений знания. Если я утверждаю, «А» существует, и оно действительно существует, то я прав. Аристотелевская унитарная концепция бытия несомненно поощряет его в распространении этой идеи утверждать о чем-то бытии в смыслах Фреге-Рассела.... Роль силлогизма как средства приобретения знания и его обоснования, соединенная с унитарной трактовкой бытия, помогает понять теорию существования Аристотеля.²¹

Не менее важным обстоятельством является то, что метафизические взгляды Аристотеля напрямую увязаны со структурой силлогизма, в котором экзистенциальная сила от большого термина передается к меньшему через средний термин. Но что имеется в виду под экзистенциальной силой? В современной терминологии это непустота термина. Однако с точки зрения Хинтикки нет простого способа выражения аристотелевских экзистенциальных предположений в современной логической нотации. Вообще говоря, в начале 1960-х гг появилась так называемая «свободная от экзистенциальных предположений логика» или попросту «свободная логика», ставшая довольно популярной темой в логике; формальные системы свободной логики позволили эксплицировать неявные экзистенциальные посылки в логическом выводе.²² В контексте свободной логики реконструкция аристотелевской логики делается легче, чем это имеет место у Хинтикки. Это странное обстоятельство, потому что Хинтикка сам внес вклад в становление свободной логики,²³ правда, впоследствии посчитал это неперспективным направлением.

Последнее обстоятельство, очевидно, связано с тем, что в эти же годы он разрабатывает систему эпистемической логики, которая представляется ему гораздо более эффективным средством экспликации историко-

²¹ Hintikka 2004, 10–11.

²² Целищев 2010.

²³ Hintikka 1959.

философских идей. В целом, интеллектуальная реконструкция Хинтиккой аристотелевских идей с применением средств современной логики и тщательного концептуального анализа представляется очень интересной. Остается лишь еще раз выразить сожаление, что многие из интересных начинаний подобного рода у Хинтикии не получили продолжения.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Рорти, Р. (1994) «Историография философии: четыре жанра», Рассел, Б. *История западной философии*. Т. 2. Новосибирск: Изд-во НГУ, 305–330.
- Целищев, В. В. (2010) *Логика существования*. 2-е изд. Москва.
- Целищев, В. В. (2014) «Хинтикка о сократической эпистемологии», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2, 460–463.
- Auxier, R., Hahn, L., eds. (2006) *The Philosophy of Jaakko Hintikka*. New York: Open Court. (Library of Living Philosophers).
- Hintikka, J. (1959) “Existential Presuppositions and Ontological Commitments,” *Journal of Philosophy* 56, 125–137.
- Hintikka, J. (1962) *Knowledge and Belief – An Introduction to the Logic of the Two Notions*. Cornell University Press.
- Hintikka, J. (1973a) *Logic, Language Games and Information: Kantian Themes in Philosophy of Logic*. Oxford: Clarendon Press.
- Hintikka, J. (1973b) *Time and Necessity: Studies in Aristotle’s Theory of Modality*. Oxford: Clarendon Press.
- Hintikka, J. (1974) *Knowledge and Known: Historical Perspectives in Epistemology*. Dordrecht; Holland: D. Reidel Publishing Company.
- Hintikka, J. (1974a) “Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?” in: Hintikka 1974, 98–125.
- Hintikka, J. (1974b) “Knowledge and Its Objects in Plato,” in: Hintikka 1974, 1–30.
- Hintikka, J. (1974c) “Plato on Knowing How, Knowing That, and Knowing What,” Hintikka 1974, 32–49.
- Hintikka, J., Remes, U. (1974) *The Methods of Analysis: Its Geometrical Origin and Its General Significance*. New York: Springer.
- Hintikka, J. (2004) *Analysis of Aristotle: Selected Papers*. Kluwer Academic Publisher.
- Hintikka, J. (2004a) “On Aristotle’s Notion of Existence,” in: Hintikka 2004, 1–22.
- Hintikka, J. (2007) *Socratic Epistemology: Exploration of Knowledge-Seeking by Questioning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lovejoy, A. (1936) *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Russell, B. (1959) *My Philosophical Development*. London.
- Szabo, A. (1978) *The Beginning of Greek Mathematics*. Dordrecht: D. Reidel.

АННОТАЦИИ

Кристос Евангелиу

Университет Тоусона, США, cevang@aol.com

Аристотель и западная рациональность

Язык: английский

Выпуск: СХОЛН 10.1 (2016) 9–38

Ключевые слова: Аристотель, рациональность, *logos*, *nous*, *eudaimonia*, онтология, *ousiologia*, философия, диалектика, человек, космос.

Аннотация. Для лучшего понимания философии Аристотеля полезно составить краткое, но точное описание его представлений о логосе (дискурсивном разуме) и нусе (интуитивном уме) и рассмотреть эти основные мыслительные способности человека через их функции в рамках его диалектического метода. Диалектика используется во всех основных трактатах Аристотелевского корпуса, отражая стремление философа ноэтически постичь и философски объяснить то место, которое занимает человек в мироздании в своем вечном стремлении к счастью. Так как аристотелевское представление о человеческой природе в ее связи с добродетельной жизнью на этическом, политическом и интеллектуальном уровнях глубоко укоренено в его онтологии и усииологии, этот синоптический очерк может оказаться полезным для создания контекста, позволяющего лучше понять его этические и политические воззрения. В частности, становится понятным, почему, в силу различных исторически обусловленных причин, западные и восточные исследователи до сих пор ошибочно понимают Аристотеля.

Мигель Лопез-Асторга

Институт гуманитарных исследований им. Хауна Игнасио Молины

Университет Талька, Чили, milopez@utalca.cl

Принцип эксплозии: Аристотель и современные синтаксические теории

Язык: английский

Выпуск: СХОЛН 10.1 (2016) 40–49

Ключевые слова: Аристотелева теория, логика, принцип эксплозии, рассуждение, синтаксис.

Аннотация. Принцип эксплозии проблематичен для синтактических теорий, призванных объяснить и описать человеческое рассуждение. На самом деле, большинство формальных когнитивных теорий стремятся от него избавиться. Однако отказ от этого принципа зачастую основан не на умозрительном развитии той или иной теории, а на индуктивном заключении на основе эмпирических данных. В данной статье я разбираю аргументы Вуда и Ирвина, и показываю, что для аристотелевской логики это не проблема и ее теоретический каркас не нуждается в принятии принципа эксплозии, а значит, античная теория, по крайней мере в этом отношении, имеет определенные преимущества по сравнению с современными синтактическими теориями.

Петрова Майя Станиславовна

Институт всеобщей истории Российской Академии наук (Москва)

beionyt@mail.ru

Новый взгляд на античную традицию Светониево-Донатовых жизнеописаний

(Биография Элия Доната, составленная в IX веке)

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 50-60

Ключевые слова: Донат, биография, античная традиция, средневековый текст.

Аннотация. В статье анализируется восходящий к традиции светониево-донатовых жизнеописаний текст каролингского автора IX в., озаглавленный *Vita Donati grammatici* (Жизнь грамматиста Доната). Обсуждается история изучения этого сочинения, рассматриваются содержание, возможные причины написания и жанр; выявляются курьезные, эксцентричные и пародийные черты. Исследование сопровождается английским переводом этого текста.

Тантлевский Игорь Романович

Санкт-Петербургский государственный университет, Россия

tantigor@mail.wplus.net

К вопросу о возможных арамейских этимологиях

обозначения иудейской секты ессеев (Ἐσσαιῶν/Ἐσσηνοί) в свете

сообщений о них античных авторов и мировоззрения Кумранской общины

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 61-75

Ключевые слова: ессеи, терапевты, Кумранская община, предестинация, предсказание судьбы, мессианские ожидания, мистицизм, эзотеризм, бессмертие души, ангелоподобные существа, рефаимы.

Аннотация. Основываясь на нескольких наиболее характерных аспектах религиозно-философских воззрений и деятельности иудейской секты ессеев, а также Кумранской общины (II в. до н. э. — I в. н.э.), по-видимому, тесно связанной с ними, автор рассматривает ряд возможных арамейских этимологий обозначения Ἐσσαιῶτες/Ἐσσηνοί.

1) Поскольку, согласно неоднократным сообщениям Иосифа Флавия и свидетельствам рукописей Мертвого моря, ессеи и кумраниты верили в предестинацию и занимались предсказанием будущего, то они могли быть прозваны верящими в предопределение, sc. «фаталистами», «детерминистами»; или же предсказателями судьбы, sc. «прорицателями». Эта гипотетическая этимология может восходить к арамейскому слову ḥaššayyā' (m. pl. в st. det.; соответственно ḥš(')(y)up в st. abs.), реконструируемому от термина ḥšy/ḥš' («участь (человека)», «судьба», «предестинация») по модели: C1aC2C2aC3 (обычно по ней образуются обозначения лиц по их профессии, привычной деятельности и т.п.).

2) По мнению автора статьи, Кумранская община аллегорически позиционировала себя в качестве «сада», приносящего «плод» в виде пришествия Мессии-Царя, «корня» и «(главного) ствола» Иессея, от которого произойдет «святой» Давидический «Побег» (см.: Ис. 11:1); или, другими словами, кумраниты, вероятно, рассматривали свою общину-yaḥad (букв. «единство», «единение») в качестве персонификации «нового Иессея», который «породит» и «взрастит» «нового Давида». (Ср. 1QSa, II, 11–12: «Когда [Бог] породит (yôlîd) Мессию с ними ('ittām; т.е. с членами общины. — И. Т.)...».) Исходя из данной доктрины, можно предположить этимологию наименования Ἐσσαιῶτες/Ἐσσηνοί от арамейско-сирийского написания имени отца царя Давида Иессей — ḥš(š)ay (это написание засвидетельствовано также в 1 Пар. 2:13). Ср., в то же время, написание Ἐσσαιῶτες, засвидетельствованное в «Панарионе» (Наег. XXIX, 1,4; 4,9; 5,1) Епифания Саламинского, который возводил это обозначение секты к имени Иессей (Ἐσσαιῶτες).

3) Отстраненность ессеев и терапевтов от мира сего и их стремление к взаимоотношениям с потусторонним миром могли стать причиной того, что они стали рассматриваться в отдельных иудейских кругах в качестве «лиминальных» личностей и получили прозвище (возможно, с оттенком иронии) «рефаимы» (евр. масор. огласовка: rēfā'im; но изначальная вокализация, вероятно: rōfē'im, букв. «целители», «врачи»), которых они действительно напоминали в ряде ключевых аспектов своих воззрений и

религиозной практики. В этом случае, обозначение *θεραπευταί*, букв. «целители», «врачи», — применявшееся в еврейских эллинистических кругах, прежде всего, в Египте, по отношению к (гипотетически) ессеям общинам мистико-«гностического» толка, к каковым, по-видимому, принадлежала и Кумранская община, — могло быть, в действительности, переводом еврейского термина *gōfē'îm*. Также кажется естественным предположить, что в арамеоязычной среде палестино-сирийского региона это обозначение сектантов могло переводиться словом *'āsayyā'/'āsên*, означающим «целители», «врачи» (с вероятной коннотацией: «чудотворцы») по-арамейски. Как греческий, так и арамейский переводы данного гипотетического обозначения сектантов, — или даже, скорее, их прозвища, — могли быть сделаны непосвященными лицами без всякой связи с особой «мистической» коннотацией еврейского термина *gr'um* — это мог быть просто буквальный перевод данного слова.

Аванесов Сергей Сергеевич

Томский государственный педагогический университет

iskiteam@yandex.ru

Визуально-антропологические коннотации в онтологии Парменида (2)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 76–90

Ключевые слова: Парменид, античная философия, онтология, эпистемология, антропология, поэма, эпистемическая оптика, визуальные коннотации. Аннотация. В этой статье я завершаю своё краткое исследование визуально-антропологических тем и смыслов, которые можно видеть в философии Парменида, прежде всего в его онтологии. Текст поэмы Парменида проанализирован с целью обнаружения идей, которые выражают теоретическую позицию элейского философа в отношении онтологических параметров человеческого существования. В статье акцентированы «оптические» характеристики философского языка Парменида для выяснения его представлений о взаимном соотношении чувственно-эмпирического опыта и научно-теоретического знания, явного многого и неявного единого, физической динамики и умозрительной статичности, «человеческого» мира и сферы «истинного» сущего. Особое внимание в работе уделено проблеме границы и формы сущего-в-целом у Парменида, а также вопросу об отражении этой формы в физическом космосе. Я прихожу к заключению, что философская «оптика» Парменида может быть эксплицирована и изложена в следующих ключевых пунктах, которые характеризуют 1) дискурс в его специфике, 2) культурно-исторический и физический контексты повествования, 3) внут-

ренную аскетическую установку автора, 4) космологию как системную критику чувственного опыта, 5) эпистемологию в её визуальных аспектах, 6) онтологию и 7) семиотику.

Щетников Андрей Иванович

ООО «Новая школа», Новосибирск, schetnikov@ngs.ru

Традиция арифметических задач: попытка реконструкции

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 91–106

Ключевые слова: античная и средневековая арифметика, школьная математика.

Аннотация. Многие известные «арифметические задачи на смекалку» из наших школьных учебников были придуманы очень давно – ещё в эллинистической античности, если не раньше. Решение таких задач опиралось, как правило, на развитые техники устного рассуждения и счёта, которые мы восстанавливаем в этой статье.

Щетников Андрей Иванович

ООО «Новая школа», Новосибирск, schetnikov@ngs.ru

Разметка стилобата Парфенона и других дорических храмов Аттики

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 107–120

Ключевые слова: греческая археология, античные храмы, индуктивная метрология.

Аннотация. Анализируя результаты обмеров стилобата Парфенона с помощью алгоритма Евклида для поиска общей меры двух величин, мы пришли к выводу о том, что этот стилобат размечался с помощью фута длиной 0,286 м. Такой фут укладывается 15 раз в межосевом промежутке рядовых колонн, 108 раз в ширине и 243 раза в длине стилобата, что даёт отношение ширины к длине, в точности равное 4 к 9. Такой же фут длиной 0,286 м мы извлекли из анализа размеров Гефестейона. Однако приложение такого же метода анализа к другим дорическим храмам Аттики эпохи Перикла дало для каждого из этих храмов свою собственную длину фута, отличную от всех остальных.

Бирюков Дмитрий Сергеевич

Padova University, Государственный университет аэрокосмического приборостроения,

Национальный исследовательский ядерный университет МИФИ,

dbirjuk@gmail.com

Арианские споры второй половины IV в.: начало полемики об универсалиях в византийской богословско-философской мысли и его контекст.

Ч. 2. Историко-философский контекст

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 121–131

Ключевые слова: универсалии, патристическая философия, неоплатонизм, иерархия природного сущего, категории, родовидовое разделение, древо Порфирия.

Аннотация. В статье реконструируется историко-философский контекст полемики о статусе общности в арианских спорах. Я предполагаю, что позиция Евномия, согласно которой чем выше по иерархии бытия, тем в меньшей мере возможна «горизонтальная» общность природы единичных сущих, связана с трактовкой учения Аристотеля о категориях, имевшей место в средне- и неоплатонической философии. Согласно этой трактовке, аристотелевские категории, и в частности, категория второй сущности (соответствующая родам и видам), могут относиться только к сфере телесного и сложного. Имея в виду эту философскую позицию неоплатоников, я указываю на связь между, с одной стороны, аргументацией Евномия о невозможности приложения индивидо-видового дискурса к Троице и сфере бестелесного, и с другой - учением Ямвлиха. Далее, я указываю на противоположные позиции в отношении понимания статуса «общности» в отношении, с одной стороны, учения Евномия и, с другой, учения Григория Нисского, который написал трактат «Против Евномия», опровергающий положения «Апологии на Апологию» Евномия. Я предполагаю, что специфическое учение Евномия о статусе общности спровоцировало философскую реакцию, проявившуюся в развитии Григорием Нисским в «Против Евномия» учения об иерархии общностей, противоположного Евномиеву. В рамках этого учения Григория совмещаются две стратегии иерархии общностей. Я предполагаю, что каждая из этих стратегий связана с деревом Порфирия. Согласно одной из них, наиболее общее находится на вершине иерархии и по мере нисхождения уменьшается мера общности. Это предполагает схему иерархии общностей, прямо противоположную Евномиевой.

Петров Валерий Валентинович

Институт философии РАН, Институт всеобщей истории РАН, Москва, sampas.iph@gmail.com

Элементы Аристотелевской доктрины о росте и растущем у Оригена, Мефодия Олимпийского и Григория Нисского

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 132–145

Ключевые слова: Ориген, Александр Афродисийский, Мефодий Олимпийский, Григорий Нисский, рост и растущее, эйдос тела, телесная идентичность, тело воскресения

Аннотация. В статье изучаются особенности рецепции Оригеном рассуждений Александра Афродисийского о росте и растущем. Показано, что Ориген применяет аргументы и примеры, использованные Александром, в своем учении о воскресшем теле. Взяв за основу принцип, согласно которому в количественно изменяющемся теле остаётся неизменной его форма (эйдос), Ориген пытается доказать, что даже если воскресшее тело имеет иное материальное подлежащее, сохраняющаяся тождественность его эйдоса («вида»), позволяет говорить о тождестве прежнего (земного) тела и тела нового, воскресшего. При этом Ориген пренебрегает двумя посылками, ключевыми в рамках перипатетической парадигмы, производшей учение о росте и растущем. Во-первых, внутриматериальный эйдос не мог отделяться от своего материального подлежащего. Во-вторых, необходимым условием, позволявшим говорить не просто о неотличимости, но о тождестве воскресшего тела, считалось сохранение непрерывности подлежащего, в случае воскресения отсутствующее. Также рассматривается критика учения Оригена Мефодием Олимпийским, и пример неумелого обращения с оригеновской концепцией у Григория Нисского.

Вольф Марина Николаевна

Институт философии и права СО РАН, Новосибирский государственный университет, rina.volf@gmail.com

«Двойное скажу»: аргументация Эмпедокла в пользу плюрализма (*B 17 DK*)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 146–168

Ключевые слова: Эмпедокл, Парменид, плюрализм, монизм, аргументация, досократики, элементы, объяснение

Аннотация. Часто ставится вопрос о том, что последователи Парменида приняли плюрализм необоснованно. Статья показывает, что фрагмент В 17 DK Эмпедокла может быть представлен как три последовательных аргумента в пользу множественности сущего: метафизический, онтологический и про-элеатовский. Кроме того, все рассуждение представляет собой интертекстуальный аргумент, то есть такой, который получает свою убедительность только в контексте того исходного, но сформулированного в другом учении аргумента, на который он отвечает. Обоснование плюрализма у Эм-

педокла в В 17 DK становится ясным только в контексте рассуждений Парменида в В 8 DK.

Протопопова Ирина Александровна

Российский государственный гуманитарный университет

plotinus70@gmail.com

Μῦθος *versus* λόγος и «умирающие философы» в «Федоне» (57–64b)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 164–182

Ключевые слова: диалог «Федон», миф, логос, душа, аргументация, противоположности, диалектический диалог, драматический подход.

Аннотация. В статье предлагается интерпретация диалога «Федон», основанная на новом прочтении основных тем диалога: автор считает, что т. н. теория идей и доказательство бессмертия души нужны Платону прежде всего для рассмотрения проблем «простого единства» и взаимодействия противоположностей, и в этом смысле «Федон» является неким прологом к «Пармениду», «Государству», «Софисту», «Тимею». Однако это рассмотрение дается в форме т. н. «диалектического диалога» (в соответствии с классификацией «Топики» Аристотеля), главная задача которого – педагогическая, т. е. смысл здесь заключается не в представлении неоспоримых доказательств в пользу бессмертия души, а в демонстрации способов, с помощью которых мы можем рассуждать об этом. Таким образом, в контексте вышеназванной *содержательной* проблемы противопоставляются «догматический» и «диалектический» *методы* философствования. Автор статьи считает, что представителями догматического способа философствования предстают в диалоге т. н. «подлинные философы» – собирательный образ с явными отсылками к пифагорейцам. Главное методологическое основание работы – т. н. «драматический подход», с точки зрения которого необходимо не просто вычленять философские положения из диалога, но обращать внимание на их контекст, особенности собеседников Сократа и их реплики, различные «не-философские» детали и т. д. В статье предлагаются два примера реализации этого подхода в русле предложенной выше *содержательной* интерпретации диалога: разбор соотношения *μυθου* и *λογου* и неявной характеристики Симмия и Кебета в «прологе» «Федона» (57–64b).

Шмонин Дмитрий Викторович

Русская христианская гуманитарная академия, shmonin@mail.ru

Античные и иудейские религиозно-педагогические компоненты в истории формирования христианской образовательной парадигмы

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 183–195

Ключевые слова: пайдейя, античные модели образования, иудейская педагогика, раннехристианское воспитание, схоластическая образовательная парадигма

Аннотация. Статья посвящена анализу религиозных элементов в античных педагогических моделях, в теории и практике иудейского образования, которые рассматриваются в контексте становления христианской системы воспитания и образования. Последнее отражало принципиально новую религиозно-эсхатологическую перспективу жизни человека и стимулировало социальную и мировоззренческую перекодировку, включавшую изменение мыслительного настроения (в теории), образа действия человека (в практике) и, как следствие, появление новых мотивационных аспектов образования (в педагогике). Как результат, в VI–IX вв. начинает складываться христианская (схоластическая) образовательная парадигма, важным элементом которой становится сочетание христианского мировоззрения, рационализма и представлений о системности продуктивного знания.

Светлов Роман Викторович

Санкт-Петербургский государственный университет,

Русская христианская гуманитарная академия, spatha@mail.ru

Константин Великий и Петр I: стратегии государственно-конфессиональной политики

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 196–204

Ключевые слова: античное религиозное законодательство, история России, истоория христианства, Петр I, Константин Великий.

Аннотация. Константин Великий и Петр I сопоставляются в статье с точки зрения их отношения к христианской Церкви. Сравнение этих правителей было важным элементом мифологизации истории России. Устремленные в будущее деяния Петра I затеяют все допетровское прошлое. Несмотря на то, что Константин был покровителем христианства, Петр же решительно ограничил права и сферу влияния Церкви, в их религиозной политике имеется важная общая черта. Оба государя превращали Церковь в элемент государственной машины, а церковных служителей - в государственных деятелей. Они оба стремились к максимальной мобилизации и унификации общественной жизни.

Ладов Всеволод Адольфович

Томский государственный университет, Томский научный центр СО РАН
ladov@yandex.ru

Два аргумента в опровержение релятивизма в диалоге Платона «Теэтет»

Язык: русский

Выпуск: ΣХОΛΗ 10.1 (2016) 205–213

Ключевые слова: релятивизм, противоречие, самореференция, логика, эпистемология, Платон, Рассел, теория типов.

Аннотация. В статье я разбираю два аргумента против релятивизма в «Теэтете» Платона. Какой из них сильнее с логической точки зрения? Используя некоторые результаты, достигнутые в современной логике парадоксов, я предлагаю свои варианты ответов на эти вопросы. Полагаю, что мой анализ может оказаться полезным как историкам философии, так и эпистемологам.

Афонасина Анна Сергеевна

Томский государственный педагогический университет, Новосибирский государственный университет, afonasina@gmail.com

Страсбургский папирус Эмпедокла. О реконструкции текста и задачах на будущее

Язык: русский

Выпуск: ΣХОΛΗ 10.1 (2016) 214–226

Ключевые слова: Симпликий, элементы, космический цикл, реконструкция, досократики

Аннотация. Открытие новых фрагментов Эмпедокла в составе Страсбургского папируса привело к настоящему всплеску интереса к его философии. Частично поврежденный текст был восстановлен и переведен. В 1999 году вышло издание этих фрагментов Эмпедокла с их включением в ряд ранее известных. Перед взорами исследователей предстала новая картина творчества философа. Некоторые оценивают это событие как начало целой эпохи в изучении поэмы (или поэм) Эмпедокла, другие не склонны преувеличивать его важности. Данная работа посвящена в первую очередь тому, как реконструировались новые фрагменты и какие аргументы высказывались в пользу того или иного их расположения относительно ранее известных, тому, как собственно возродился текст. Настоящая статья открывает ряд публикаций, посвященных разным проблемам в изучении творчества Эмпедокла, возникшим в связи с открытием новых фрагментов. Особенно актуальна данная работа на русском языке, так как по прошествии 15 лет со времени его открытия о Страсбургском папирусе в отечественном антиковедении так и не появилось ни одной работы.

Лисанюк Елена Николаевна

Санкт-Петербургский государственный университет, e.lisanuk@spbu.ru

Практическая аргументация и античная медицина

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 227–259

Ключевые слова: клятва Гиппократова, Гален, Аристотель, судебное дело, логика, практический силлогизм.

Аннотация. Античное искусство врачевания и практическая аргументация тесно связаны между собой, и эта связь указывает на три важные обстоятельства: статус врача в обществе, место медицины как специальной области знания и роль врачевания как профессиональной деятельности. Обосновывать эти утверждения мы будем при помощи аналогии между врачебным и судебным делом. Данная аналогия затрагивает две группы норм, регулирующие деятельность судьи, – нормы компетенции и нормы поведения, которые мы применим к античному искусству врачевания и рассмотрим в свете двух его важнейших аспектов, деятельностного и практического. Схожий с нормами компетенции судьи деятельностный аспект назначает для искусства врачевания его цель – возвращение здоровья больному, и определяет круг лиц, которым дозволяется ее добиваться в своей профессиональной деятельности. Напоминающий нормы поведения для судей практический аспект очерчивает пути и методы достижения этой цели теми, кого считают врачами, согласно нормам компетенции. Закрепление норм компетенции и норм поведения врача в профессиональном кодексе, а деятельностного и практического аспектов искусства врачевания – в корпусе теоретических знаний, выступает необходимым и достаточным условием для того, чтобы искусство врачевания сделалось практическим искусством в смысле τέχνη. Механизмом такого закрепления является практическая аргументация, позволяющая объединить эти нормы и конкретные действия врача в совокупность линий поведения, нацеленных на возвращение здоровья пациенту, из которых врач выбирает наиболее эффективную.

Афонасин Евгений Васильевич, Афонасина Анна Сергеевна

Новосибирский государственный университет, Институт философии и права СО РАН, afonasin@post.nsu.ru

Неоплатонический Асклепий

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 260–280

Ключевые слова: Афина, Асклепий, Дамаский, Юлиан, Дом Прокла, жертвоприношения, исцеления.

Аннотация. Прокл тесно общался со многими богами, однако Асклепий помогал ему в течение всей жизни: в молодости Прокл чудесным образом выздоровел, когда Телесфор, сын Асклепия и бог исцеления, явился ему во сне; в более зрелом возрасте патрон медицины («пришедший из Эпидавра») излечил его от артрита; наконец, Асклепий посетил его в виде змеи и во время его «последней болезни» (*Жизнь Прокла* 7 и 31). Философ пишет о видении Асклепия в его Комментариях к *Алкивиаду* 166 (II 228–229 Segons). Кроме бога из Эпидавра, он поклонялся аскалонскому Асклепию Леонтуху (*Жизнь Прокла* 19). Наконец, он, возможно, был причастен к установлению культа, связанного с Асклепием у себя на родине. Эти и целый ряд других неоплатонических текстов показывают, что неоплатоники фундаментальным образом переопределили место Асклепия в иерархии божеств, следом переосмыслив и саму концепцию здоровья. Кроме того, по свидетельству его биографа неоплатонический философ отправляется в храм бога не в поисках исцеления, но для того, чтобы попросить за другого человека, Асклепий же сам приходит к нему, причем, по-видимому, без предварительной просьбы. Текстуальные свидетельства подкрепляются и археологическими данными.

Афонасин Евгений Васильевич

Томский государственный университет

Новосибирский государственный университет, afonasin@post.nsu.ru

Гален. О моих воззрениях

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 281–306

Ключевые слова: античная медицина, Гален, эмпиризм, скептицизм, догматизм, методизм.

Аннотация. Последняя работа Галена, *De propriis placitis* (*О моих воззрениях*), важная для понимания эволюции его воззрений, в оригинале утрачена. Почти полностью трактат сохранился лишь в средневековом латинском переводе с арабского языка. Небольшой фрагмент второй – начала третьей главы цитируется одним еврейским философом (XIII в.). Последние две главы независимо от основного текста циркулировали в качестве отдельного трактата, озаглавленного «О сущности естественных свойств». Они сохранились по-гречески, и в этом качестве были переведены на латынь Никколо из Реггио в первой половине XIV в. Последние три главы и несколько выдержек и схолий различной длины сохранились по-гречески. В 2005 г. в со-

ставе греческой рукописи Vladaton 14 в Фессалонике был обнаружен фрагмент греческого текста трактата (издание подготовлено V. Boudon-Millot и A. Pietrobelli). Лучшее комментированное издание трактата подготовил V. Nutton (1999). На русский язык трактат переводится впервые.

Абдуллаев Евгений Викторович

Ташкентская духовная семинария, abd_evg@yahoo.com

Прискиан Лидийский о сне и сновидениях

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 307–334

Ключевые слова: античная онейрология, неоплатонизм, Аристотель, Феофраст, Лукреций, зороастризм.

Аннотация. Главы 2–3 трактата Прискиана Лидийского *Разрешение апорий Хосрова, царя персов*, посвящены ответам на вопросы Хосрова I о природе сна и сновидений. В вводной статье рассматриваются основные источники этой части *Разрешения*: три онейрологических трактата Аристотеля, утерянное сочинение Феофраста *О сне и сновидениях* и утерянные *Смешанные исследования* Порфирия. Также рассматривается возможная связь этих глав с онейрологическими спекуляциями в иранской религии и придворном культе. К статье прилагается перевод глав 2–3.

Тоноян Л. Г., tonoyan2003@list.ru

Николаева Ж. В., culturaitalia@yandex.ru

Санкт-Петербургский государственный университет

Анализ учения Боэция о гипотетических силлогизмах в работах современных итальянских исследователей

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 335–346

Ключевые слова: Боэций, Л. Обертелло, Р. Пинцани, логика, учение о гипотетических силлогизмах, пропозициональная логика, логика предикатов, логическое учение перипатетиков и стоиков.

Аннотация. В обзоре рассмотрены исследования трактата Боэция *О гипотетических силлогизмах*, представленные в работах Луки Обертелло, Роберто Пинцани, Мауро Насти де Винцентиса и других историков логики. Подходы, сложившиеся и хорошо известные в англоязычной литературе, дополняются идеями авторов, пишущих на итальянском языке. Следует отметить, что трактат Боэция о гипотетических силлогизмах, переведенный с латыни, опубликован только на итальянском и на русском языках. В обзоре делается вывод о том, что интерпретация гипотетической силлогистики

позднеримского мыслителя, предложенная в книге Р. Пинцани *Логика Боэция* (2003) позволяет избежать многих трудностей, с которыми встречаются математические логики при анализе учения Боэция о гипотетическом силлогизме. Профессор Пармского университета Р. Пинцани особое внимание уделяет «философии языка» Боэция, предшествующей силлогистическим исчислениям (ит. *calcolo sillogistico*). Боэций не делал принципиального различия между категорическими и гипотетическими пропозициями, так как и те, и другие образуются благодаря свойствам терминов. Р. Пинцани доказывает, что гипотетическая и категориальная силлогистика работают на одинаковых структурных основаниях. Учитывая это, итальянский исследователь при реконструкции силлогистики Боэция использует, в отличие от других исследователей, современный аппарат логики предикатов, а не только средства логики высказываний. Он объединяет категорическую и гипотетическую силлогистику в рамках общей теории доказательства, имеющейся в *Аналитиках* Аристотеля. Такой путь видится нам наиболее перспективным для понимания логики Боэция, развивающейся в русле аристотелевской, а не стоической логической системы.

Целищев Виталий Валентинович

Томский государственный университет,

Институт философии и права СО РАН, leitval@gmail.com

Интеллектуальная реконструкция Аристотеля в работах Я. Хинтикки

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 347–356

Ключевые слова: Аристотель, история логики, новые направления в логике, эпистемология.

Аннотация. Обзор серии работ Я. Хинтикки, посвященных Аристотелю, в особенности его *Analysis of Aristotle: Selected Papers*. Kluwer Academic Publisher, 2004.

ABSTRACTS

Christos C. Evangeliou

Towson University, USA, cevang@aol.com

Aristotle and Western Rationality

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 9–38

Keywords: Aristotle, rationality, logos, nous, eudaimonia, ontology, ousiology, philosophy, dialectic, man, cosmos.

Abstract. In order to make Aristotle's philosophy better understood, I would like to provide here a brief but accurate account of the concepts of logos (discursive reason) and nous (intuitive mind), and their respective functions in his method of dialectic. Dialectic was used in all the major works of the corpus Aristotelicum, in the philosopher's great effort to noetically grasp and philosophically explain the place of man in the cosmic order of things, and his search for eudaimonia (well-being). Since Aristotle's conception of human nature and its potential for virtuous activity, at the ethical and political or at the intellectual levels of excellence, has deeper roots in his ontology and ousiology, such a synoptic account will be useful, for it will provide an appropriate context for the correct evaluation of the ethical and political views of this philosopher. It will become clear from our analysis that he is misunderstood by scholars in the West and in the East for different historical reasons, which will be elucidated as we proceed further into the discussion of our theme in this essay.

Miguel López-Astorga

Institute of Humanistic Studies "Juan Ignacio Molina"

University of Talca, Chile, milopez@utalca.cl

The principle of explosion: Aristotle versus the current syntactic theories

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 40–49

Keywords: Aristotelian theory, logic, principle of explosion, reasoning, syntax.

Abstract. The principle of explosion is a problem for the syntactic theories trying to explain and describe human reasoning. In fact, most of the formal cognitive theories tend to reject it. However, that rejection is not often based on a theoretical development of the theories, but on inductions from experimental data. In this paper, I expose Woods and Irvine's arguments in order to show that Aristotelian logic does not have this problem, that its theoretical framework does not en-

able to accept the principle of explosion, and that this logic hence has, at least in a sense, certain advantages compared to the current reasoning syntactic theories.

Maya Petrova

Institute of World History, Russian Academy of Sciences (Moscow),
beionyt@mail.ru

Taking a new look at the ancient tradition of Suetonius-Donatus' biographies
(A 9-th century biography of Aelius Donatus)

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 50-60

Keywords: Donatus, biography, the Ancient tradition, a medieval text.

Abstract. The article treats a medieval text *Vita Donati grammatici* (The Life of Donatus), containing biographical information concerning [Aelius] Donatus, a Roman grammarian of Late Antiquity. The history of the scholarship of this text, as well as its contents, possible reasons of creation, its genre, and some eccentric and parodic features are under consideration. The study is accompanied by an English translation of the text.

Igor Tantlevskij

St. Petersburg State University, Russia, tantigor@mail.wplus.net

Further Considerations on Possible Aramaic Etymologies of the Designation of the Judaeian Sect of Essenes (Ἐσσαιῶται/Ἐσσηνοί) in the Light of the Ancient Authors' Accounts of Them and the Qumran Community's World-View

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 61-75

Keywords: Essenes, Therapeutae, the Qumran community, predestination, prediction, Messianic expectations, mysticism, esotericism, immortality of the soul, angel-like beings, rephaites.

Abstract. The author considers three possible Aramaic etymologies of the designation Ἐσσαιῶται/Ἐσσηνοί: (1) Since, according to reiterated Josephus Flavius' accounts and the Dead Sea scrolls' evidences, the Essenes and the Qumranites, closely associated with them, believed in predestination and foretold the future, they could be called: those, who believe in predestination, sc. the "fatalists", "determinists"; or: those, who predict fate, i.e. the "foretellers". This hypothetical etymology is derived from the Aramaic word ḥaššayyā' (m. pl. in st. det.; resp. ḥš(')(y)yn in st. abs.) reconstructed by the author from the term ḥšy/ḥš' ("what man has to suffer, predestination, fortune") after the model: C1aC2C2aC3. (2) In the present author's opinion, the Qumran community held itself allegorically to be the "root(s)" and "stock" of Jesse, giving life to the "holy" Davidic "Shoot" (see:

Isa. 11:1); or, in other words, the Qumranites appear to have considered their *Yahad* (lit. “Unity/Oneness”) the personification of a new Jesse, who would “beget” and “bring up” a new David. (Cf., e.g., 1QS_a, II, 11–12: “When [God] begets (yôlîd) the Messiah with them (’ittām; i.e. the sectarians. — I. T.)...”). Proceeding from this doctrine, one can assume the etymology of the designation Ἐσσηνοί/Ἐσσηνοί from the Aramaic-Syriac spelling of King David father’s name Jesse — ’Îš(š)ay. (3) The Essenes’ and the Qumranites’ aloofness from this world and their striving for interrelations with the other world could be a reason, by which they came to be regarded as “liminal” personalities and nicknamed (probably, with a tinge of irony) after the name of “rephaites” (the original vocalization seems to have been: rōfē’îm, lit. “healers”, sc. “benefactors”) of former times, whom they really recalled in some key aspects of their outlook and religious practice. In this case, the designation θεραπευταί, “healers”, — applied in Jewish Hellenized circles, primarily, in Egypt, to the members of the (ex hypothesi) Essenean communities of mystic-“gnostic” trend — could be in fact a Greek translation of the Hebrew term rōfē’îm. It also seems natural to assume that this designation of the sectarians could be interpreted/translated by the uninitiated by the word ’āsayyā’/’āsên, meaning “healers”, “physicians”, in the Aramaic-speaking milieu of the region of Syria-Palestine.

Sergey Avanesov

Tomsk State Pedagogical University, iskiteam@yandex.ru

Visual anthropology connotations in Parmenides ontology (2)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 76–90

Keywords: Parmenides, ancient philosophy, ontology, epistemology, anthropology, poem, epistemic optics, visual connotations.

Abstract. In this article, I complete my brief study of visual anthropological themes and meanings that can be seen in the philosophy of Parmenides, primarily in his ontology. I analyzed the text of the Parmenides’ poem to detect in it the ideas that express the theoretical position of the Elea philosopher in relation to ontological parameters of human existence. “Optical” characteristics of Parmenides’ philosophical language is accented in this article to clarify his views on the mutual relations of sensually empirical experience and theoretical scientific knowledge, of explicit “many things” and implicit “single”, of the physical dynamics and speculative statics, of “human” world and the “true” being. I paid special attention to the problem of border and form of being-in-general in Parmenides, and I investigated the question of reflection of this form in the physical space. I conclude that the Parmenides’ philosophical “optics” can be explicated and de-

scribed in the following key points, which was shown to 1) discourse in its specificity, 2) cultural-historical and physical contexts of the narrative, 3) an inner ascetic intention of author, 4) cosmology as a systemic critique of sensory experience, 5) epistemology in its visual aspects, 6) ontology, 7) semiotics.

Andrey Shetnikov

“New School” Ltd, Novosibirsk, Russia, schetnikov@ngs.ru

The tradition of Arithmetical puzzles. An attempt of reconstruction

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 91–106

Keywords: ancient and medieval arithmetic, school mathematics.

Abstract. The survey is devoted to the history of “arithmetical riddle problems” found in Diophantus’ *Arithmetica*, *Anthologia Palatina*, ancient Chinese *Nine chapters of the mathematical art*, *The Book of Abacus* of Fibonacci, Medieval Armenian “Questions and solutions”, some Arabian and Indian sources, etc. Many well-known “arithmetical riddle problems” known from our school textbooks were invented a long time ago – in Hellenistic antiquity, if not earlier. As a rule, their solving was based on techniques of oral arguments and account, which are restored in this paper.

Andrey Shetnikov

“New School” Ltd, Novosibirsk, Russia, schetnikov@ngs.ru

The metrology of the Stylobate of the Parthenon and other Doric temples at Attica

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 107–120

Keywords: Greek Archeology, ancient temples, inductive metrology.

Abstract. Applying Euclidean algorithm to the main dimensions of Parthenon stylobate, we conclude that this stylobate was marked with 0.286 m foot. This measure fits 15 times in the interaxial column spacing, 108 times in the width of the stylobate and 243 times in its length, so the ratio of the width to the length is exactly 4 to 9. The same 0.286 m foot is recovered from the dimensions of Hephaisteion stylobate. However, applying the same analytical method to other Periclean Doric temples, we obtain other stylobate foot lengths, different for every building.

Dmitry Biryukov

National Research Nuclear University MEPhI, Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Padova University, dbirjuk@gmail.com

The Arian Controversy of the Second Half of the Fourth Century: The Beginning of the Debate on the Universals in Byzantine Theological and Philosophical Thought, and Its Context. Part I. Philosophical context

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 121–131

Key words: universals, patristic philosophy, Neoplatonism, hierarchy of natural beings, the categories, genera-species dividing, the tree of Porphyry.

Abstract. The article reconstructs philosophical context of polemics on the status of commonness in the Arian controversy. I suggest that this doctrine of Eunomius according to which the higher we go up the hierarchy of beings, the lesser the horizontal commonness in the nature of individual beings we see, may have been closely related to the Middle- and Neoplatonic interpretation of Aristotle's Categories which implied that categories and especially the category of the second substance (corresponding to species and genera) could be applied only to the corporeal realm. Keeping it in mind, I demonstrate connection between the argumentation of Eunomius and the philosophical teaching of Iamblichus. I point out the opposite accounts on status of the universal between Eunomius and Gregory of Nyssa, who created treatise "Against Eunomius" refuting Eunomius's "Apology for Apology". Two strategies of the hierarchy of beings can be identified in Gregory's "Against Eunomius". I think that each of them is connected with the Tree of Porphyry. One of these strategies is opposite to the doctrine of Eunomius, since for Gregory the most common is placed at the summit of the hierarchy, and measure of commonness decreases when we go down the hierarchy. I suggest that it was a specific doctrine of Eunomius on the universal which triggered a philosophical reaction manifested in the doctrine of Gregory of Nyssa on the hierarchy of beings.

Valery V. Petroff

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences

Institute of World History of the Russian Academy of Sciences (Moscow)

Elements of Aristotelian doctrine of growth and growing in Origen, Methodius of Olympus, and Gregory of Nyssa

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 132–145

Keywords: Origen, Alexander of Aphrodisias, Methodius of Olympus, Gregory of Nyssa, growth and growing, eidos of the body, corporal identity, risen body.

Abstract. The paper treats Origen's reception of Alexander of Aphrodisias' arguments concerning growth and growing. It is shown that Origen uses the reasoning and examples used by Alexander, in his doctrine of the risen body. Taking the

principle that the form (eidos) of the body experienced quantitative change remains the same, Origen tries to prove that even if a resurrected body possesses different material substrate, the remaining identity of its eidos (“appearance”) allows to postulate the identity of the former (earthly) body and the new risen body. At the same time, Origen neglects two premises, crucial in the Peripatetic framework which produced the doctrine of growth and growing. First, enmattered eidos could not be separated from its material substrate. Secondly, only the remaining continuity of the substrate, absent in the case of the resurrection, allowed to affirm not only indistinguishability but also the identity of the risen body. Methodius of Olympus’ criticism of Origen’s doctrine is also considered, together with an example of Gregory of Nyssa’s inefficient recourse to this Origenian concept.

Marina Wolf

Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk, Russia

Novosibirsk State University, rina.volf@gmail.com

“Διπλ’ ερεω”: Empedocles arguments for plurality (B 17 DK)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 146–168

Keywords: Empedocles, Parmenides, pluralism, monism, Pre-Socratics, argument, argumentation, elements, explanation.

Abstract. The question about justification of pluralism in post-Parmenidean doctrines is frequently discussed by scholars. Some of them argue that successors of Parmenides accepted their pluralism without any arguments. This paper demonstrates that B 17 DK of Empedocles can be interpreted as three sequential arguments for plurality: metaphysical, ontological and pro-Eleatic. Also we can read the passage as an intertextual argument, that is to say an argument which receives its persuasive force only in the context of another, original argument from the previous doctrine on which it is based. This is why the justification of plurality in Empedocles becomes clear only in the context of the Parmenidean B 8 DK.

Irina Protopopova

Russian State University for the Humanities, Moscow, plotinus70@gmail.com

Μυθος *versus* λογος and “dying philosophers” in the *Phaedo* (57–64b)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 164–182

Keywords: dialogue *Phaedo*, μυθος, λογος, the soul, argumentation, opposites, dialectical dialogue, dramatic approach.

Abstract. The article offers an interpretation of Plato's *Phaedo* based on a new reading of the main themes of the dialogue. The author believes that the so-called theory of Forms and the proofs of immortality of the soul are used here by Plato mainly with a view to examine the questions of "simple unity" and interaction of opposites; in this, the *Phaedo* appears a kind of introduction to the *Parmenides*, *Republic*, *Sophist*, and *Timaeus*. However, the purported examination is presented in the form of a "dialectical dialogue" (according to classification of Aristotle's *Topics*), whose main task is pedagogical, i.e. the point here is not to present conclusive evidence in favor of the immortality of the soul, but to demonstrate the ways by which we can reason about it. Thus, in the context of the above *substantial* subject matter, two *methods* of philosophizing, "dogmatic" and "dialectical" ones, are being opposed, the so-called "genuine philosophers" (a collective image with explicit reference to the Pythagoreans) representing in the dialogue the dogmatic mode of philosophy. The main methodological basis of the article is the "dramatic approach", which bespeaks not to limit oneself to mere isolation of philosophical positions in the dialogue but to pay close attention to their contexts, the idiosyncrasies of Socrates' interlocutors and their replicas, to various "non-philosophical" details, etc. Two samples of implementing this approach along the lines of the substantial interpretation of the dialogue suggested above are given in the article, focusing on the relationship between μῦθος and λόγος, and on implicit characteristics of Simmias and Cebes in the *Phaedo*'s "prologue" (57–64b).

Dmitry Shmonin

Russian Christian Academy for Humanities, shmonin@mail.ru

Graeco-Roman and Jewish religious components in the history of the formation of the Christian educational paradigm

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 183–195

Keywords: Paideia, the ancient model of education, Jewish pedagogy, early Christian education, scholastic educational paradigm

Abstract. The author analyzes the religious elements in the Classical teaching models and the theory and practice of Jewish education, which are considered in the context of the formation of the Christian upbringing and education. The latter reflects a fundamentally new religious-eschatological perspective of human life and stimulating of social and cultural transcoding including changes in rational traditions (in theory), in image of a person's actions (in practice) and, as a consequence, in the emergence of new motivational aspects of education (pedagogy). As a result, in the 6–9th centuries we observe building a new Christian (Scholastic) educational paradigm with the Christian worldview, rationalistic sci-

entific tradition and the idea of systemic productive knowledge as its basic constituents.

Roman Svetlov

St. Petersburg State University, Russian Christian Academy for Humanities,
spatha@mail.ru

Constantine the Great and Peter I: strategies of state-confessional policy

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 196–204

Keywords: ancient religious legislation, history of Russia, the history of Christianity, Peter I, Constantine the Great.

Abstract. Constantine the Great and Peter I are compared in the article in terms of their relationship to the Christian Church. The comparison of these rulers was an important element of the mythologizing of Russian history. As a result, the acts of Peter shade all pre-Petrine Russia's past (just as acts of Constantine distinctly shared by Christian Rome from the pagan Rome). Constantine was the protector of Christianity, while Peter strongly limited the rights and influence of the Church. However, in their religious policy is an important thing in common. Both emperors converted the church into an element of the state machine, and church leaders – in state figures. They both sought to maximize the mobilization and unification of social life.

Vsevolod Ladov

Tomsk State University, Tomsk Scientific Center SB RAS, ladov@yandex.ru

Two arguments against relativism in Plato's *Theaetetus*

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 205–213

Keywords: relativism, contradiction, self-reference, logic, epistemology, Plato, Russell, theory of types.

Abstract. In this article, I analyze two arguments against relativism in Plato's «Theaetetus». Which argument is stronger from a logical point of view? Having used some results of contemporary research on the logic of paradoxes, I give my version of the answer to that question. The results of my analysis may be used in investigating the history of ancient philosophy as well as in contemporary epistemology.

Anna Afonasina

Tomsk State Pedagogical University, Novosibirsk State University, Russia,
afonasina@gmail.com

The Strasbourg Papyrus of Empedocles. A note on its reconstruction and future tasks for studies

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 214–226

Keywords: Simplicius, Elements, the cosmic cycle, reconstruction, the Presocratics.

Abstract. The recent surge of interest in the Empedoclean philosophy is connected with a discovery of the previously unknown fragments of his poem in the structure of the Strasbourg papyrus. A new edition advanced by A. Martin and O. Primavesi has appeared in 1999. Before the eyes of many scholars has arisen a fresh picture of the Empedoclean great work. Some authors evaluate this fact as the beginning of the whole epoch in studying of the poem (or poems) by Empedocles, others do not incline to overstate its importance (P. Curd, for instance). The present work is dedicated in the first place to the problem of reconstruction of the new fragments and to the arguments in favor of their proper placing relative to the early-known ones. We will trace the process of the poem's renaissance. This article opens the number of future studies, dedicated to different questions in studying of the Empedocles' thought arisen in connection with the recently discovered fragments. I hope that the paper will be useful for Russian scholars, since no study on the Strasbourg papyrus has appeared in Russian yet.

Elena Lisanyuk

St-Petersburg State University, e.lisanuk@spbu.ru

Practical argumentation and ancient medicine

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 227–259

Keywords: Hippocratic Oath, Galen, Aristotle, judiciary, logic, practical syllogism.

Abstract. The ancient art of healing and practical argumentation are closely linked, and this link points to three substantial issues: that physicians enjoy certain social status, that medicine is recognized as a special area of knowledge and that the art of healing is a profession. We use the analogy between the medicine and the judiciary for demonstrating these issues. The analogy involves two groups of norms governing the activities of judges – the norms of competence and the norms of conduct which we interpret as the actional and the practical aspects of the ancient art of healing. The actional aspect is similar to the norms of competence of a judge and sets the goal for the art of healing – restoring patient's health, and defines a physician as a person who is publicly allowed to pursue this goal in his professional activities. The practical aspect is reminiscent of the judges' norms of conduct and it outlines the terms and techniques which lead to

achieving this goal by those who are considered physicians, according to the norms of competence. In order to become a real *tekhne*, it is necessary and sufficient for the art of healing to secure its actional and practical aspects in the body of theoretical knowledge, on the one hand, and in the appropriate professional code, on the other. Practical argumentation serves as the tools of this implementation, for it allows to combine the norms and actions in a set of strategies of conduct, aimed at restoring patient's health, of which the physician is now free to choose the one that appear to be the most effective.

Eugene Afonasin & Anna Afonasina

Novosibirsk State University, Institute of Philosophy and Law, Russia,
afonasin@post.nsu.ru

The Neoplatonic Asclepius

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 260–280

Keywords: Athena, Asclepius, Damascius, Julian, the House of Proclus, blood sacrifice, healing.

Abstract. In general, Proclus had intimate relations with gods, but Asclepius seems to assist him all his life: the young Proclus miraculously recovered when the son of Asclepius, Telesphorus, appeared to him in a dream; in a more advanced age the patron of medicine saved him again, this time from arthritis; and it was Asclepius who appeared to him as a serpent “in his final illness” (*Vita Procli* 7 and 31). The philosopher speaks about a vision of Asclepius in his *Commentary to Alcibiades* 166. Besides, he was probably involved in the process of establishing an Asclepian cult in his home country. It is against this background that one may look at the Neoplatonic attitude to medicine. Having discussed first the principal philosophical interpretations of Asclepius found in Apuleius, Aelianus, Macrobius, Julian, Porphyry, Iamblichus, Proclus, Damascius, etc., we turn to Proclus' attitude to Athena and Asclepius as reflected in Marinus' *Vita Procli* and finally discuss the cult of Eshmun as found in Damascius. The textual data are supported by archaeological evidence from the “House of Proclus” in Athens.

Eugene Afonasin, translation and comments

Tomsk State University, Novosibirsk State University, Russia,
afonasin@post.nsu.ru

Galen. On My Own Opinions

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 281–306

Keywords: Ancient medicine, Galen, empiricism, skepticism, dogmatism, Methodism.

Abstract. Galen's last work, *De propriis placitis* (On my own opinions) has a very complex textual history. Except to few extracts, the Greek original of the treatise is lost. The last two chapters of the treatise, entitled *On the substance of natural faculties*, circulated independently in a fourteenth century translation into Latin by Niccolò da Reggio. The main body of treatise is preserved in a medieval Latin translation made from an Arabic translation (as numerous words, transliterated from the Arabic, testify). There is also a quote in Hebrew. Fortunately, some time ago V. Nutton (1999) published an excellent commented edition of the treatise. It was proven indispensable for the present study, as well as a recent publication of a newly discovered Greek text by Boudon-Millot and Pietrobelli (2005). The treatise, important for understanding of Galen's various opinions, certainly deserves a close study. It is now translated into the Russian for the first time.

Eugene Abdullaev

Tashkent Greek Orthodox College, Uzbekistan, abd_evg@yahoo.com

Priscian of Lydia on Sleeping and Dreams. *Solutiones ad Chosroem*, Chapters 2-3

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 307–334

Keywords: ancient oneirology, Neoplatonic schools, Aristotle, Theophrastus, Lucretius, Zoroastrianism.

Abstract: Chapters 2–3 of the *Solutiones ad Chosroem* of Priscian of Lydia addressed the questions of the Persian king Chosroes I on the nature of sleeping and dreams. An introductory article reviews the main sources of this part of the *Solutiones*: three small Aristotle's oneirologic treatises, the *On sleep and dreams* by Theophrastus and the *Symmikta Zetemata* by Porphyrios. It also reviews the possible links of the chapters to the oneirologic speculations in the Persian religion and court's cult. The article is supplemented with a commented Russian translation of the relevant chapters of the treatise.

L. G. Tonoyan, tonoyan2003@list.ru

J. V. Nikolaeva, culturaitalia@yandex.ru

Saint Petersburg State University

An Analysis of the Boethius' Doctrine of Hypothetical Syllogisms in the Works of Modern Italian Researchers

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 335–346

Keywords: Boethius, L. Obertello, R. Pinzani, logic, the doctrine of hypothetical syllogisms, propositional logic, logic of predicates, Peripatetic logic, Stoic logic.

Abstract. In the article we review modern studies in Boethius' treatise *On the Hypothetical Syllogisms* as exemplified by the works of Luca Obertello, Roberto Pinzani, Mauro Nasti de Vincentis and other historians of logic. We conclude that interpretation of R. Pinzani (2003) allows avoiding many difficulties encountered by the mathematical logicians during the analysis of the Boethius' doctrine of hypothetical syllogism. Professor of the University of Parma R. Pinzani places high emphasis on the "philosophy of language" of Boethius, which precedes syllogistic calculations (it. calcolo sillogistico). Boethius sees no fundamental difference between categorical and hypothetical propositions as both are formed due to the properties of terms. R. Pinzani proves that both the hypothetical and categorical syllogistic work on the same structural ground. Unlike other researchers, Pinzani applies in his analysis the apparatus of the contemporary logic of predicates and combines categorical and hypothetical syllogistic with the general theory of proof, developed in the *Analytics* of Aristotle. This approach seems to be the most promising one for understanding the logic of Boethius developed in accordance with the Aristotelian logical system, and contrary to the Stoic one.

Vitaly Tselishchev

Tomsk State University, Institute of philosophy and law, Novosibirsk, Russia, leitval@gmail.com

Intellectual reconstruction of Aristotle in Ja. Hintikka

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 347–356

Keywords: Aristotle, the history of logic, new developments in logic, epistemology.

Abstract. A review on a series of Jaakko Hintikka's Aristotelian studies, esp. his *Analysis of Aristotle: Selected Papers*. Kluwer Academic Publisher, 2004.

ΣΧΟΛΗ (Scholē)

ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

2016. Том 10. Выпуск 1

Научное редактирование Е. В. Афонасина

Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та, 2016.

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

Первый выпуск десятого тома журнала открывают две статьи, посвященные Аристотелю, следом идет ряд исследований, переводов и обзоры, посвященных самым разнообразным аспектам философского антиковедения, от досократиков (Эмпедокл и Парменид) до поздней Античности. Завершают выпуск несколько работ по истории наук о человеке в древности.

Журнал индексируется The Philosopher's Index и SCOPUS и доступен в электронном виде на собственной странице www.nsu.ru/classics/scholle/, а также в составе следующих электронных библиотек: www.elibrary.ru (Научная электронная библиотека) и www.cceol.com (Central and Eastern European Online Library).

ΣΧΟΛΗ (Scholē)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2016. Volume 10. Issue 1

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: Novosibirsk State University Press, 2016.

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

In the first issue of tenth volume of the journal contains two articles dedicated to Aristotle, and a series of studies, translations and reviews on various aspects of classical philosophy, from the Presocratics (Parmenides and Empedocles) to Late Antiquity. The volume is supplemented with translations, reviews and annotations.

The journal is abstracted / indexed in The Philosopher's Index and SCOPUS and available on-line at the following addresses: www.nsu.ru/classics/scholle/ (journal's home page) and www.cceol.com (Central and Eastern European Online Library).

Журнал зарегистрирован в *Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций*
(свидетельство Эл № ФС77-38314 от 11.12.2009)

Компьютерная верстка и корректура Е. В. Афонасина

Гарнитура Brill (used with permission)

Подписано в печать . Заказ №

Формат 70 x 108 1/16. Офсетная печать. Уч.-изд. л. 17,5

Редакционно-издательский центр НГУ,

630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2