
Σ Χ Ο Λ Η

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ
Ι ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙΑ

Τομ 10

ΒΥΠΥΣΚ 2

2016

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΕ ΚΑΙ ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙΤΙΩΝ

Γλawnый редактор

Ε. Β. Αφωνασιν (Новосибирск)

Ответственный секретарь

Α. С. Αφωνασινα (Новосибирск)

Редактор раздела рецензий и библиографии

Μ. Β. Εγοροчкин (Москва)

Редакционная коллегия

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

Редакционный совет

С. С. Аванесов (Томск), Леонидас Баргелиотис (Афины–Олимпия), Люк Бриссон (Париж), Леван Гигинейшвили (Тбилиси), Β. Π. Горан (Новосибирск), Β. С. Диев (Новосибирск), Β. Β. Целищев (Новосибирск), Β. Β. Прозоров (Москва), С. 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 2

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
Institute of Philosophy and Law (Novosibirsk, 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)

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

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

СТАТЬИ / ARTICLES

- Элементы естественнонаучных концепций Аристотеля в средневековой
онойрокритике 366
М. С. ПЕТРОВА
- Понятия *natura naturans* и *natura naturata* в философии Спинозы как
возможные корреляты двух еврейских терминов для обозначения
«природы» 377
И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ
- Зрение и знание в философии Аристотеля 382
С. С. АВАНЕСОВ
- Трактат «О памяти и припоминании» Аристотеля и концепция истории
как репрезентации прошлого Рикёра 395
А. Б. АНИКИНА
- Истинность аксиоматизации в геометрии: определения 402
у Евклида и Фреге
А. В. ХЛЕБАЛИН
- Кто к кому идет на пир, или о «порче» пословиц в платоновском
«Пире» (Smp. 174a3–c7) 409
И. А. ПРОТОПОПОВА
- Измерение времени в Античности: клепсидра и ее особенности (на
материале письменных свидетельств и археологических данных из
Амфиарайона) 419
А. С. АФОНАСИНА
- Семантическая избыточность: историко-философская проблема
скептицизма в перспективе философии логики 437
В. В. ЦЕЛИЩЕВ
- О соотношении категорий *to lekton* в философии стоиков и *Sinn* в
семантической теории Г. Фреге: вопрос об их онтологическом статусе 452
В. А. СУРОВЦЕВ
- Дескриптивный и аскриптивный подходы к объяснению действия 471
В. В. ОГЛЕЗНЕВ
- Интерпретация имени *Аристотель* в аналитической философии 483
Е. И. СПЕШИЛОВА

Реконструкция идей Аристотеля в историко-философском наследии Ганса Кельзена А. Б. ДИДИКИН	490
Религиозные основания образовательных парадигм (от античности до постмодерна) Д. К. БОГАТЫРЕВ, И. Б. РОМАНЕНКО	495
Натуралистические и антинатуралистические аспекты аристотелевского понимания времени С. Б. КУЛИКОВ	512
Представления Цицерона о любви С. С. ДЕМИНА	521
Перевоспитание дочери, жены и матери в трагедии Еврипида «Медея» В. К. ПИЧУГИНА	527
Социолингвистические аспекты философской риторики киников Е. А. НАЙМАН	550
Стоический оптимизм Марка Аврелия С. Н. КОЧЕРОВ	559
Платоновский диалог <i>Ксенедем</i> Феодора Продрома: псевдоантичные герои и их византийские прототипы О. Ю. ГОНЧАРКО, Д. А. ЧЕРНОГЛАЗОВ	571
На что указывает исправленный текст? П. А. БУТАКОВ	583
О некоторых особенностях символизма в сочинениях Климента Александрийского Д. С. КУРДЫБАЙЛО, И. А. ГЕРАСИМОВ	592
Бесправное учение. Рассуждение о философии права В.С. Соловьева С. П. ШЕВЦОВ	608
Физиологический эксперимент как основа аргументов Галена в полемике с оппонентами (на примере второй книги «Об учениях Гиппократов и Платона») Д. А. БАЛАЛЫКИН	626
Парменидовские предпосылки в <i>homo mensura</i> Протагора И. В. БЕРЕСТОВ	659
Карта Птолемея и античные периплы Д. А. ЩЕГЛОВ	671

Развитие геокартографических идей Птолемея в средневековой исламской географии И. Г. КОНОВАЛОВА	699
ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS	
Теофраст. О первых началах Е. В. АФОНАСИН, предисловие, перевод и примечания	710
Аристотель. О движении животных Е. В. АФОНАСИН, предисловие, перевод и примечания	733
Трактат «О добродетелях и пороках» А. А. САНЖЕНАКОВ, предисловие, перевод и комментарий	754
REVIEWS AND MISCELLANEA	
Представление математики в эллинистический период. Обзор книги: Netz, Reviel. Ludic Proof: Greek Mathematics and the Alexandrian Aesthetic. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009. 255 pp. В. В. ЦЕЛИЩЕВ	778
Конференция журнала ΣΧΟΛΗ / ΣΧΟΛΗ Conference	789
АННОТАЦИИ / ABSTRACTS	790

СТАТЬИ / ARTICLES

ЭЛЕМЕНТЫ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫХ КОНЦЕПЦИЙ АРИСТОТЕЛЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ОНЕЙРОКРИТИКЕ

М. С. ПЕТРОВА

Институт всеобщей истории РАН (Москва)

beionyt@mail.ru

MAYA PETROVA

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

ARISTOTELIAN FEATURES IN MEDIEVAL ONEIROCRITICISM

ABSTRACT. The paper is dedicated to the problem of perception of Greek knowledge in the Middle Ages. How early it could have begun; to what extent and in what form the ingredients of Aristotle's theories began to appear in the texts of the European medieval authors on dreams, visions and the occurrence of sleep? The theories of William of Conches (*De phil. mundi* XXI–XXII), including his glosses on Macrobius' *Commentary on the 'Dream of Scipio'*, and ps.-Augustine (*De sp. et an.* XXV) are analyzed. It is shown that their texts contain the synthesis of different, non-direct psychological and physiological Greek concepts, in which one can see not only the influence of Platonic and Neoplatonic doctrines, but also the ingredients of the Aristotelian theories.

KEYWORDS: the Aristotelian tradition, dreams, interpretation, William of Conches.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта (№ 15–18–30005) «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе».

Цель настоящей статьи – ответить на вопросы, связанные с проблемой восприятия греческого знания в Средние века. А именно: насколько рано, в какой степени и в каком виде в текстах европейских средневековых авторов, применительно к их психологическим и физиологическим представлениям

о сновидениях, видениях и наступлении сна, начинают проявляться элементы естественнонаучных концепций, восходящих к Аристотелю. При рассмотрении этой проблемы, следует учитывать, что какого-либо рационального учения о сновидениях / видениях в средневековой Европе не существовало. Однако попытки объяснить их появление все же предпринимались уже в самый ранний период Средних веков. По сути, все авторы того времени основывали свои изложения на весьма влиятельном рассуждении Августина из *О книге Бытия*, охватывающем не столько сновидения, сколько возникающие в различных состояниях видения,¹ а также на описании Григорием Великим причин наступления сновидений в *Диалогах*.²

Так, Августин выделял три вида видений (*De Genesi ad lit.* XII, 2-12; 13; 18; 30; XII, 7; 10): *телесное* (*visio corporalis*), *духовное* (*visio spiritualis*) и *разумное* (*visio intellectualis*), полагая последнее более авторитетным, а также указывал на то, что все видения могут быть приравнены к сновидениям, поскольку и те, и другие могут быть лживыми (*falsa*), правдивыми (*vera*), тревожными (*perturbata*) и спокойными (*tranquilla*). Что касается Григория, то он обозначал (*Dial.* II; IV; IV, 48) «правдивые сновидения», предвещающие будущее (или «божественные откровения»), и «иллюзии» (или «искушения»), посылаемые дьяволом (*ab occulto hoste*). Далее он указывал на шесть причин, по которым видятся сновидения, а именно: от пустого или переполненного желудка; от иллюзий (*illusione*); от размышления (*cogitatione*) и иллюзий вместе; от откровения (*revelatione*); от размышления и откровения вместе.³ В итоге, он выделил три агента сновидений: самого человека (его тело или помыслы), Бога (в качестве откровения) и дьявола (как наваждение).

Позднее, в IX–XI вв. средневековые авторы традиционно встраивали свои рассуждения не только в «схемы» Августина и Григория, но и в другие античные теории о снах и их классификации, в частности, воспринятые через

¹ Заметим, что в раннее Средневековье преимущественно была распространена литература о видениях, а не о снах. См., напр., Amat 1985; Dulaey 1973.

² См., напр., у Алкуина (*Comm. in Ap.*, PL 100, 1089AB) и Седулия Скотта (*Collect. misc. diuisio* 40, 1). Подробнее см. Петрова 2007, 155–9.

³ Интересно обратить внимание на примеры, взятые Григорием из Писания для обозначения четырёх видов сна (эти примеры будут заимствованы многими средневековыми авторами (среди которых, например, Гонорий Августодунский [*Eluc.* III, 9: *Unde somnia*, PL 172, col. 163A]). Указывая на иллюзорность сновидений, Григорий цитирует строки из Ветхого Завета (Сир. 34: 7; Лев. 19: 26). Для снов двойного происхождения, он приводит строфу из Екк. 5: 2 (*размышление и иллюзии*), а также упоминает историю Даниила, растолковавшего сон Навуходоносора (Дан. 2: 29–31) (*размышление и откровение*). Для обозначения снов, посланных Богом, происходящих *от тайных откровений*, Григорий указывает на сны ветхозаветного Иосифа (Быт. 37: 6–7 и 9) и Иосифа, супруга Марии, из Нового Завета (Мф. 2: 13). См. Greg., *Dial.* (ad loc.). Также см. Ле Гофф 2001, 355–7; 366–8.

Макробия (V в.).⁴ И лишь в начале XII в. опосредованное через арабов знакомство с учением Аристотеля и греческой медициной⁵ стимулировало развитие теории снов, что, как представляется, было связано с возникновением стойкого интереса к физиологии засыпания и причинам наступления собственно сна.

Одним из первых мыслителей, выдвинувших новую научную теорию, был Гильом из Конша (1080–1154), знавший работы Галена (III в.),⁶ Немесия Эмесского (кон. IV в.), Макробия⁷, арабов в переводе Константина Африкана (XI в.). В работе *Философия мира* (сар. XXI–XXII),⁸ а также в глоссах к Макробиеву *Комментариию на 'Сон Сципиона'*,⁹ он синтезировал полученное знание, изложив иное «учение» о снах, которое сводилось к следующему. Сон – это засыпание «душевных сил», то есть чувственного восприятия, рассудка и ума, при одновременном усилении «природных сил», например, таких как пищеварение. Холодный и влажный пар (*fumus*)¹⁰ поднимается по жилам, блокируя чувства, и доходит до головы, препятствуя способности рассуждать и мыслить.¹¹ Пар не может пройти далее и, обращаясь вспять, начинает рассеиваться и исчезать; тело становится суше и согревается; дух, который управляет душевными силами, вновь наполняет жилы, заставляя человека

⁴ См. Петрова 2007, 135–54; 155–72.

⁵ Об известности ряда трактатов Аристотеля из *Parva Naturalia* в арабском мире, среди которых: *De sensu*, *De memoria*, *De somno*, *De insomniis*, *De divinatione*, *De longitudine*, см.: Donati, S. 2012, 346. Об арабских переводах *Parva Naturalia*, а также о гипотезе существования различных версий этого собрания Аристотелевых текстов, их восприятию в арабском мире, см. Di Martino, C. 2003, 375–8. О платонизированном Аристотеле см. Hansberger 2006, 7; Eadem 2008, 50–77; Eadem 2010, 143–62; Eadem 2011, 57–84; Endress 2012, 274–5. О малых естественнонаучных сочинениях Аристотеля *О сне и бодрствовании*, *О сновидениях*, *О предсказаниях во сне* см.: Чулков 2005, 420–32; Чулков 2005, 423–32; Солопова 2011, 40–58. Об инкубации у неоплатоников пишут: Афонасин–Афонасина 2016, Афонасин 2016 (ср. Afonasin–Afonasina 2014).

⁶ О знании Галеном теорий Аристотеля см. Балалыкин 2015А, 119–34, Балалыкин 2015Б, 95–112, Балалыкин 2015В, 124–43.

⁷ О чтении Гильомом Макробиева *Комментария на 'Сон Сципиона'*, см. Jeuneau 1960, 17–23; Idem 1971, 95–102; Dronke 1974, 13–78.

⁸ См. также: *De phil. mundi* I, 21 (50АВ); I, 23 (58А); II, 11 (60С); II, 32 (74А); IV, 15 (90В).

⁹ *Комментарий* Гильома на текст Макробия еще не издан. Здесь мы следуем А. М. Peden (1985, 64), использовавшей манускрипты: MS. GL. Kgl. S. 1910, 4°, ff. 11^v–14^r (Copenhagen Rjngelige Bibliothek). Также см. Gul., *Glos. sup. Plat.* CXL – CXLI (Jeuneau 1965, 241–3).

¹⁰ Латинское слово “*fumus*” (пар, туман) соответствует греческому ἀτμίς, ἴδος (=ἀτμός). Ср. Arist., *Met.* I, 3 (340a 34–35, 340b 3, 340b 28); I, 9 (346b 29 и 32); I, 10 (347a 17, 19 и 24); I, 11 (347b 24); II, 4 (359b 30, 360a 23, 360b 35); III, 3 (372b 32); IV, 7 (384a 6); IV, 9 (387a 25). Также см. *De gener. animal.* 784b 15, 17–18 и 22; *De gener. et corr.* 330b 4; *Probl.* 906b 21, 907a 29, 924a 38, 927b 11, 935b 33, 937a 7, 939b 22, 941a 39, 947a 23; *De sensu* 443a 26 и 30.

¹¹ Ср. трактат Аристотеля *О сновидениях* (особ. гл. 3), в котором идёт речь о «механике» и психофизиологии сновидений. См. также Чулков 2005, 421–422.

проснуться. Гильом утверждает, что сны могут быть вызваны внутренними телесными и психологическими факторами: качеством съеденной пищи, балансом жидкостей организма, положением тела во время сна, мыслями и заботами, которые занимали человека до засыпания и пр. Сны, обусловленные физиологией, ничего не означают, но сновидения, вызванные внешними причинами, например, ниспосланное от Бога откровение относительно будущего, конечно, имеют значение. Сам по себе сон есть состояние, во время которого душа, освободившаяся от служения телу, видит образы, запечатлённые в мозге.¹²

В других, составлявших в XII в. глоссах также начинают проявляться новые идеи. Эти глоссы становятся более научно-ориентированными. Иногда подобные примечания следуют Гильому, объясняя сон в терминах активности «душевных» и «природных» сил,¹³ а также движений пара (последний ассоциировался, преимущественно, с кошмарами).¹⁴ В глоссах встречается принадлежащее Гильому понимание «инкуба» (мужского демона) – это или давление передних клеток мозга на задние, когда спящий лежит навзничь, или давление печени, желчного пузыря и желудка на сердце, когда спящий

¹² См. *De philos. mundi* IV, cap. XXI – XXII, PL 172, col. 94AC: [cap. XXI. *De somno*]: Somnus ergo est quies animalium virtutum cum intensione naturalium. Contingit autem, fumo humido ad superiora ascendente, implentur nervi quibus animalis virtus solet descendere. Desinit ergo videre animal, et audire, etc., donec naturali calore illo desiccato, animalis spiritus incipiat ascendere, et ad aliquem sensum animale excitare; [cap. XXII. *Unde somnia, et de animali et spiritali virtute*]: Somnium vero ex reliquiis cogitationum, ex cibo et potu, et ex temperie, et ex complexione, ex qualitate jacendi, habet existere, et hoc nihil significat. Alia ex ministracione angelorum, alia ex mundi causa, alia ex virtute et libertate animae, quorum omnium probationes in promptu habemus. Sed quoniam nostro proposito hoc multum non attinet, et ad finem voluminis tendimus, illo praetermisso ad spiritualem virtutem transeamus. Praedictus ergo fumus per diversa foramina transeundo subtiliatus ad cor perveniens, ad attrahendum aera illud dilatat, ut interior calor temperetur: ad expellendas vero superfluitates idem constringit, et tunc dicitur spiritalis virtus, cui arteriae deserviunt. Sed ad animale virtutem veniamus. Praedictus vero fumus per nervos ascendens colando, ita subtilis efficitur: qui, perveniens ad cerebrum, spiritus dicitur; descendensque per diversa instrumenta, diversas operatur animales virtutes, ut ostendemus: quae quia e cerebro prodeunt, de ipso ante dicamus, deinde qualiter sensus inde prodeant, et quoniam in capite continentur, ab illo exordiamur. Ср. Аристотель, *О сновидениях* 461a, 462ab (Чулков 2005, 428–432).

¹³ См., напр.: MS Plut. 77. 6, f. 8^r (Biblioteca Laurenziana, Florence); MS Hamilton. 11, f. 4^{ra} (University Library, Glasgow). Ср. Ioan. Saresb., *Polycr.* II, 14 (ed. Webb, p. 87–88 [428ad]). Здесь и ниже ссылки на манускрипты приводятся по работе А. М. Peden (1985, 72).

¹⁴ См., напр.: MS Hamilton. 11, f. 4^{ra} (Glasgow); MS Bibl. Pub. Lat. 168, f. 4^r и MS Voss. Lat. Q. 44, f. 3^v (Leiden, Bibliothek der Rijksuniversiteit); MS Canon. Class. 257 (s. XIV), f. 5th (Oxford, Bodleian Library). Отметим, что Ж. Ле Гофф обращает внимание на то, что в латинском языке нет слова, обозначающего «кошмар». При этом он ссылается на Макробия, который не даёт латинского эквивалента греческому слову ἐπιάλτης. См. Ле Гофф 2000, 313.

лежит на левом боку.¹⁵ Кроме того, глоссы трактуют инкуба как сужение кровеносных сосудов и сгущение паров вокруг сердца,¹⁶ либо крови вокруг сердца,¹⁷ расстройство мозга парами, либо как общий переизбыток крови.¹⁸

Заметим, что Гильом прилагает свою теорию паров, к отрывку из *Комментария* Макробия, в котором говорится о способности души предвидеть события (I, 3, 17–18). В этом месте Макробий цитирует Порфирия, который считал, что хотя истина и сокрыта, душа может достичь ее, когда в состоянии сна освобождается от тела. Но и тогда душа видит истину как бы через завесу. Гильом поясняет, что эта завеса есть пар, который наполняет тело. Когда пар истончается, душа способна видеть истину более ясно, и это есть то, что означают «ворота из рога». Под «сокрытой истиной», как он полагает, имеется в виду неясные будущие события, о которых душа не может знать, будучи в теле. Здесь душа видит истину только через посредство образов.¹⁹ Некоторые глоссаторы повторяют мнение Гильома, говоря, что душа имела полное знание до того, как облачилась в телесную массу (*molem corporis*);²⁰ соответственно они трактуют густой пар как «слоновую кость», а более разреженный – как «рог». ²¹ Термин “*somnium*”, под которым понималось загадочное сновидение, побуждал комментаторов понимать неясные видения, явленные во сне, как символы и образы. Сам Гильом приводит примеры видений, которые открывают истину через *подобные* образы (например, сон фараона о семи тонких колосьях в преддверии семи лет голода) и через *неподобные* образы (например, сны о слезах, предвещающие смех). Глоссы повторяют эти примеры и добавляют другие: сон Помпея, которому накануне гибели приснилось собственное прославление^{22 / 23}.

¹⁵ См., напр.: MS Hamilton. II, f. 4^{ra} (Glasgow); MS K. 506, f. 6^r (Karlsruhe, Badische Landesbibliothek); MS Pal. Lat. 274, f. 39^r (Biblioteca Apostolica Vaticana).

¹⁶ MS K. 506, f. 6^r (Karlsruhe).

¹⁷ MS Voss. Lat. Q. 44, f. 3^v (Leiden).

¹⁸ См MS Hamilton. II, f. 4^{ra} (Glasgow).

¹⁹ См. MS Gl. Kgl. S. 1910, f. 13^{rv} (Copenhagen), в котором воспроизводятся глоссы на Макробия, согласно MS R. 69, f. 15^r (Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka) и имеется продолжение комментария, согласно MS 199, f. 27^{vb} (Cologne, Dombibliothek).

²⁰ См., напр.: MS Voss. Lat. Q.44, f. 4^v (Leiden); MS Clm. 407, f. 10^r (Munich); MS Pal. Lat. 274, f. 40^r (Vatican).

²¹ MS Hamilton. II, f. 4^{rb} (Glasgow).

²² См., напр., сон фараона: MS Hamilton. II, f. 4^{ra} (Glasgow); MS Lat. 6622, f. 9^v (Paris, Bibliothèque Nationale); слезы как радость: MS 199, f. 27^{vb} (Cologne); MS Plut. 77. 6, f. 7^v (Florence); MS Lat. 27, f. 95^v (Oxford, Lincoln College); MS C. 54, f. 156^r (Rome, Biblioteca Vallicelliana); Помпей: Clm. 14619, f. 6^v; BN Lat. 6622, f. 9^v. Заслуживают внимания и те глоссы, которые не связаны с теорией Гильома. Так, в одном манускрипте из Уэльса происхождение «инкуба» объясняется посредством отсылки к трем пастухам короля Латина, спавших со своими стадами и произ-

Теории снов продолжали распространяться не только на протяжении XII в.,²⁴ но и в XIII. Для этого времени уже характерен синтез различных учений в одной работе. Пример имеется у Пасхалия в *Книге тайного сокровища*, написанной на латинском языке в Константинополе в 135 г. Пасхалий соединяет в своей работе Макробиеву теорию и часть *Онейрокритики* Артемидора с «новой наукой» из *Философии мира* Гильома из Конша. Он расширяет определения Макробия (цитируя их) по каждому виду снов, используя физиологические объяснения, характерные для глосс XII века. Например, он так говорит о причинах ночных кошмаров. Причины кошмаров – в «страстях тела», таких как болезнь и неуравновешенный характер; «инкубы», в действительности, представляют собой кровь, скопившуюся у сердца или давящую на части мозга.²⁵ Более того, в XIII в. знакомство с психологическими работами Аристотеля²⁶ продолжает стимулировать появление трактатов, в которых сновидение объясняется действием различных душевных сил.

ведших потомство фавнов, сатиров и инкубов (см. Peden 1981, 35).

²³ Ср. также представления Аристотеля о физиологии сна, которые сводятся к следующему: сон связан с питанием, так как воздействие питания на рост человека происходит в состоянии сна более интенсивно, чем в состоянии бодрствования. Еда приходит извне в предназначенные для неё помещения – желудок и кишки – и это тот путь, который проходит пища. Там происходят изменения – хорошее попадает в кровь, плохое изгоняется, но также определённого рода субстанции путём испарения переходят в кровь. Эти вещества поступают в центр тела – к сердцу, первоисточнику жизни. От испарений, происходящих из пищи, и возникает сон. Испаряемое вещество есть теплота, поэтому оно стремится вверх (точно так же как тёплый воздух всегда поднимается кверху), затем оно поворачивает и попадает вниз. Поэтому еда и питье, особенно же употребление вина, содержащего много тёплых веществ, действует усыпляюще. Аристотель, признавая, что в этой области ещё много неясного, задавался также вопросом, не наступает ли сон оттого, что пространства и ходы внутри головы охлаждаются вследствие движения, когда туда попадают испарения; он утверждал, что движение вызывает охлаждение, что желудок и кишечник, если они пусты, находятся в тёплом состоянии, в то время как наполнение пищей приводит их в движение и поэтому охлаждает. См. Федосюк 1956, 24–25; Солопова 2010, 156–68; 169–75.

²⁴ Иоанн Солсберийский (1115 / 20–1180) в своих рассуждениях о снах в *Поликраитике* использует идеи этих глоссаторов, хотя его классификация воспроизводит ту, что изложена Макробием в его *Комментарии*. Вслед за Макробием Иоанн Солсберийский различает виды снов (“insomnium”, “phantasma”, “somnia”, “oraculum”, “visio”), указывает на их причины и значение, говорит об эпилепсии. Кроме того, он цитирует те же строки Вергилия (см. Verg., *Aen.* IV, 3), которые имеются у Макробия (см. *Комм.* I, 3, 6). Далее Иоанн привлекает теорию видений Августина. См. Ioan. Saresb., *Polycr.* II, 15: De speciebus somniorum, et causis, figuris et significationibus; *Ibidem* 16: Generalia quaedam de significationibus, tam somniorum, quam aliorum figuratum (PL 199, cols. 429A – 433B).

²⁵ См. Pash., *Lib. thes. occulti* I, iv, x (Collin-Rosset, S., ed. 1963, 157-9).

²⁶ См. Endress 2012, 274.

Среди многих примеров,²⁷ одним из наиболее ярких, на наш взгляд, является изложение о том, откуда приходят сны, из трактата *О духе и душе* (*De spiritu et anima* XXV), приписываемого пс.-Августину. В этом сочинении автор использует терминологию и классификацию Макробия, которую знает через посредников и интерпретирует согласно «новой науки».²⁸ Он полагает, что «существует пять видов того, что видится спящим, а именно, “прорицание”, “провидение”, “сновидение”, “наваждение” и “phantasma”. “Прорицание” – когда во сне родитель или же кто-то из святых и великих людей, или жрец, или даже Бог открыто возвещает о том, что произойдет или не произойдет, о том, что следует сделать или чего необходимо избежать. “Провидение” – когда то, что некто видит, затем случается наяву таким же, каким являлось спящему. “Сновидение” – это то, что сокрыто в символах и без толкования не может быть понято. “Наваждение” – это то, что беспокоило бодрствующего, а теперь является и спящему: это [может быть] забота о пище или о питье, или какие-либо дела, или занятия, или недомогание. Следовательно, снятся те дела, которыми кто-либо занимался, и теперь в снах являются подобия обычных занятий, которые отпечатались в уме. Кроме того, различные сновидения достигают неограниченного многообразия. Сны же всячески изменяются по характеру и [по типу] влаги. Одни видят сангвинические [от крови] сны, дру-

²⁷ Здесь можно указать на тексты Элреда из Риво (110–1167) (*De an.* III, Talbot 1988, 133–42), Альберта Великого (род. 1193 или 1206 / 07–1280) (*De somn. et vig.*, Jammy 1651, 64–109), Арнольда из Виллановы (1235–1313), (*Exp. visionum*, Waldkirch 1585, 623–40).

²⁸ См.: *De spiritu et anima* XXV (*Somnia unde diversa*), PL 40, cols. 795–798: **Omnium quae sibi videre videntur dormientes, quinque sunt genera; videlicet, oraculum, visio, somnium, insomnium, et phantasma** (ср. Macr., *Comm.* I, 3, 2). **Oraculum est, cum in somnis parens vel aliqua sancta gravisque persona, seu sacerdos, vel etiam Deus eventurum aliquid aperte vel non eventurum, faciendum vel devitandum denuntiat. Visio est, cum id quis videt quod eodem modo quo apparuerat eveniet** (ср. Macr., *Comm.* I, 3, 9). **Somnium est figuris tectum, et sine interpretatione intelligi non potest. Insomnium est, quando id quod fatigaverat vigilantem, ingerit se dormienti** (ср. Macr., *Comm.* I, 3, 4); **sicut est cibi cura vel potus, vel aliqua studia, vel artes, vel infirmitates. Secundum namque studia quae quisque exercuit, somniat; et solitarum artium simulacra in praesentia mentis impressa apparent in somnis. Juxta etiam infirmitatum diversitates diversa accidunt somnia. Etiam secundum morum et humorum varietates variantur somnia. Alia namque vident sanguinei, alia cholericici, alia phlegmatici, alia melancholici. Illi vident rubea et varia; isti, nigra et alba. Phantasma est, quando qui vix dormire coepit, et adhuc se vigilare aestimat, aspiceretur irruentes in se, vel passim vagantes formas discrepantes et varias, laetas vel turbulentas** (ср. Macr., *Comm.* I, 3, 7). **In hoc genere est ephialtes, quem publica persuasio quiescentes opinatur invadere, et pondere suo pressos ac sentientes gravare** (ср. Macr., *Comm.* I, 3, 7). **Quod non est aliud nisi quaedam fumositas a stomacho vel a corde ad cerebrum ascendens, et ibi vim animale[m] comprimens**). Слова, сочетания слов и фразы, выделенные нами полужирным шрифтом, заимствованы пс.-Августинем (или точно, или с небольшими изменениями окончаний или порядка слов) из текста Макробия.

гие – холерические [от желчи], третьи – флегматические [от слизи], четвертые – меланхолические [от черной желчи]. Некоторые видят красные и разноцветные сны, а кто-то – черные и белые. “Фантасма” – наступает тогда, когда некто начинает засыпать, но ощущает себя ещё бодрствующим; ему кажется, что он видит устремляющиеся к нему и блуждающие повсюду образы, неясные и различные, приятные или тревожащие. К этому же роду относится и эпиплут, который, как полагает распространенное убеждение, овладевает спящими, а они, придавленные его весом, ощущают тяжесть. Что это, как не некое паробразование, поднимающееся от желудка или от сердца к мозгу и подавляющее его душевную силу?».

Как очевидно, рассмотренные онейрокритические теории Гильома из Конша и пс.-Августина сочетают в себе различные психологические и физиологические представления, восходящие к греческому знанию. С одной стороны, в них просматривается влияние платонических и неоплатонических учений, усвоенных напрямую через латинскую позднеантичную интеллектуальную традицию (в частности, через Макробия). С другой стороны, в них содержатся выраженные элементы аристотелевских естественнонаучных концепций, как очевидно, воспринятых через арабский мир. При этом у арабов аристотелизм трансформировался под влиянием платонизма.

Таким образом, в текстах Гильома и пс.-Августина представлен синтез платонизма, неоплатонизма и аристотелизма, вошедших в христианскую религию и культуру. Создавая свои онейрокритические концепции, эти авторы встроили аристотелевскую компоненту в уже известные им платонические теории о снах и сновидениях. Возможно, именно это дало импульс поздним энциклопедистам (XVII в.) использовать в большей степени материалы Аристотеля,²⁹ Галена (а также Авиценны), что отвечало требованиям эпохи Нового времени.

БИБЛИОГРАФИЯ

Оригинальные тексты, кроме указанных ниже, см. в электронных базах данных: Bibliotheca Teubneriana Latina (BTL), Packard Humanities Institute (Phi 5), Patrologia Latina (PL), Thesaurus Linguae Graecae (TLG).

Afonasin, E. V., Afonasina, A. S. (2014) “The houses of philosophical schools in Athens,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.1, 9–23.

Afonasin, E. V., Afonasina, A. S. (2016) “The Neoplatonic Asclepius,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.1,

²⁹ См., напр., Серегина 2015, 197–207 и 208–49.

260–280 (in Russian).

- Amat, J. (1985) *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*. Paris: Etudes Augustiniennes.
- Collin-Rosset, S., ed. (1963) *Le Liber thesauri occulti de Paschalis Romanus*, in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 30.
- Di Martino, C. (2003) "Parva Naturalia, tradition arabe", R. Goulet, ed., *Dictionnaire des philosophes antiques* (Supplément) Paris: CNRS Éditions.
- Donati, S. (2012) "The Critical Edition of Albert the Great's Commentaries on *De sensu et sensato* and *De memoria et reminiscencia*: Its Significance for the Study of the 13th Century Reception of Aristotle's *Parva Naturalia* and Its Problems", Aafke M. I. van Oppenraay, ed.; Resianne Fontaine, collab., *The Letter before the Spirit: The Importance of Text Editions for the Study of the Reception of Aristotle*. Leiden–Boston: Brill.
- Dronke, P. (1974) *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*. Leiden–Köln.
- Dulaey, M. (1973) *La rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*. Paris: Etudes Augustiniennes.
- Endress, G. (2012) "Platonizing Aristotle: The Concept of 'Spiritual' (rūḥānī) as a Keyword of the Neoplatonic Strand in Early Arabic Aristotelianism," *Studia graeco-arabica* 2.
- Hansberger, R. (2006/7) *The Transmission of Aristotle's 'Parva Naturalia' in Arabic*, unpubl. doctoral thesis. Oxford.
- Hansberger, R. (2008) "How Aristotle Came to Believe in God-given Dreams: The Arabic Version of *De divinatione per somnum*," L. Marlow, ed., *Dreaming across Boundaries: the Interpretation of Dreams in Islamic Lands*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hansberger, R. (2010) "Kitāb al-Hiss wa-l-mahsūs: Aristotle's *Parva Naturalia* in Arabic guise," P.-M. Morel, Ch. Grellard, eds., *Les 'Parva naturalia' d'Aristote: fortune antique et médiévale*. Paris: Publications de la Sorbonne.
- Hansberger, R. (2011) "Plotinus Arabus Rides Again," *Arabic Sciences and Philosophy* 21.
- Jammy, P., ed. (1651) *Albertus Magnus. De somno et vigilia*, in: *Opera omnia*, vol. 5. Lyon.
- Jauneau, É. (1960) "Gloses de Guillaume de Conches sur Macrobie. Note sur les Manuscrits," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 27.
- Jauneau, É. ed. (1965) *Guillaume de Conches. Glosae super Platonem*. Paris: Vrin.
- Jauneau, É. (1971) "La lecture des auteurs classiques à l'école de Chartres Durant la première moitié du XII^e siècle. Un témoin privilégié: Les 'Glosae super Macrobius' de Guillaume de Conches," R.R. Bolgar, ed., *Classical influences on European culture A.D. 500–1500*. Cambridge.
- Jauneau, É., cur. (2006) *Glosae super Platonem, editionem novam trium codicum nuper repertorum testimonio suffultam*, in: *Guillelmi de Conchis opera omnia*, t. 3, *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, t. 203. Turnhout: Brepols.
- Migne, J.-P., ed. (1844–1855) *Guillaume de Conches. De philosophia mundi*, PL, vol. 172 (под именем Гонория Августодунского).
- Peden, A. M. (1981) "Science and philosophy in Wales at the time of the Norman con-

- quest: a Macrobius manuscript from Llanbadarn," *Cambridge Medieval Celtic Studies*, vol. 2.
- Peden, A. M. (1985) "Macrobius and Medieval dream literature," *Medium Aevum* 54.1.
- Simpson, D., ed. (1988) *Sedulii Scotti Collectaneum miscellaneum diuisio* (Suppl. F. Dolbeau), in: *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, t. 67+suppl., 2 vol. Turnhout: Brepols.
- Talbot, C. H., ed. (1952) *Ailred of Rievaulx. De anima*, in: *Medieval and Renaissance Studies* (Supplement I). London: The Warburg Institute.
- Waldkirch, C., ed. (1585) *Arnaud de Villeneuve. Expositiones visionum, quae fiunt in somnis, ad utilitatem medicorum non modicam*, in: *Opera omnia*. Bâle.
- Webb, C. I., rec. (1909) *Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum libri 8*. Oxonii E Typographeo Clarendoniano.
- Willis, I., ed. (1963) *Ambrosii Theodosii Macrobi Commentarii in Somnium Scipionis*. Leipzig.
- Афонасин, Е. В. (2016) «О том, что наилучший врач также и философ: заметка о враче неоплатонике», *Платонические исследования* 3.
- Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С. (2016) «Неоплатонический Асклепий», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.1, 260–280.
- Балалыкин, Д. А. (2015А) «Микроструктура живой материи в натурфилософской системе Галена. Часть 1», *Философия науки* 65.
- Балалыкин, Д. А. (2015Б) «Микроструктура живой материи в натурфилософской системе Галена. Часть 2», *Философия науки* 66.
- Балалыкин, Д. А. (2015В) «Первая книга трактата Галена *О доктринах Гиппократа и Галена*», *Вопросы философии* 8.
- Ле Гофф, Ж. (2000) *Другое средневековье: время, труд и культура Запада*. С. В. Чистякова и Н. Ф. Шевченко, пер.; В. А. Бабинцев, ред. Екатеринбург: Изд. Уральского гос. ун-та.
- Ле Гофф, Ж. (2001) *Средневековый мир воображаемого*. Е. В. Морозова, пер., С. К. Цатурова, ред. Москва: Прогресс.
- Петрова, М. С. (2007) *Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности*. Москва: Кругъ.
- Петрова, М. С., пер. (2007) *Макробий, Комментарий на 'Сон Сципиона'* (I, 1 – 4; 8 – 14 и 17; II, 12 – 13 и 17). Москва: Кругъ.
- Серегина, А. Ю. 2015 «Аристотелевская традиция в медицине и "спор о женщинах" в XVII веке: Книга повитух Джейн Шарп», *Адам и Ева* 23.
- Серегина, А. Ю., пер. (2015) «Джейн Шарп, Книга повитух», *Адам и Ева* 23.
- Солопова, М. А. (2010) «Возникновение науки о снах и сновидениях в Древней Греции», М. С. Петрова, ред., *Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы)*. Москва: Кругъ.
- Солопова, М. А., пер. (2010) «Аристотель, О предсказаниях во сне», М. С. Петрова, ред., *Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы)*. Москва: Кругъ.
- Солопова, М. А. (2011) «Аристотель о природе сновидений: физика против мантики (на основании трактата *О предсказаниях во сне*)», *Историко-философский*

376 Аристотель в средневековой онейрокритике

ежегодник 2012. Москва: Канон+РООИ Реабилитация.

Федосюк, Ю. А., пер. (1956) *Гуго Глязер, Исследователи человеческого тела от Гипократа до Павлова*, Б. Д. Петров, ред. Москва: МедГиз.

Чулков, О. А. (2005) «К переводу: Аристотель, *О сновидениях*», А. В. Цыб, ред., *Akademeia. Материалы и исследования по истории платонизма*, вып. 6. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Пб. ун-та.

Чулков, О. А., пер. (2005) «Аристотель, *О сновидениях*», А. В. Цыб, ред., *Akademeia. Материалы и исследования по истории платонизма*, вып. 6. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Пб. ун-та, 2005.

ПОНЯТИЯ *NATURA NATURANS* И *NATURA NATURATA*
В ФИЛОСОФИИ СПИНОЗЫ КАК ВОЗМОЖНЫЕ КОРРЕЛЯТЫ
ДВУХ ЕВРЕЙСКИХ ТЕРМИНОВ ДЛЯ ОБОЗНАЧЕНИЯ
«ПРИРОДЫ»: *TÔLEDET* / *TÔLĀDĀH* И *ṬEBA*^с

И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ
Санкт-Петербургский государственный университет
tantigor@mail.wplus.net

IGOR TANTLEVSKIJ

St. Petersburg State University, Russia

THE NOTIONS *NATURA NATURANS* AND *NATURA NATURATA* IN SPINOZA'S PHILOSOPHY
AS POSSIBLE CORRELATES OF TWO JEWISH TERMS FOR THE "NATURE": *TÔLEDET* / *TÔLĀDĀH* AND *ṬEBA*^с

ABSTRACT. The author assumes that Spinoza correlated his notion *Natura naturans* with Hebrew term *tôledet* / *tôlādāh* (var.: *tôlād*), i.e., according to its root, the "Nature as *begetting*"; as for his notion *Natura naturata*, he could correlate it with the Hebrew term *ṭeba*^с, i.e., according to its root, the "Nature as *imprint*".

KEYWORDS: Spinoza, *Natura naturans*, *Natura naturata*, two Hebrew terms for the "nature": *tôledet* / *tôlādāh* and *ṭeba*^с.

* «Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №15-18-00062)»; Санкт-Петербургский государственный университет. This research was carried out thanks to the funding of the Russian Science Foundation (project №15-18-00062); Saint-Petersburg State University.

I

Спиноза, изучавший религиозно-философскую литературу на еврейском языке с ранней юности, знал иврит в совершенстве. В «Богословско-политическом трактате», гл. 7¹ философ говорит о несомненной аутентичности «значения слов еврейского языка», полученного от иудеев. Писал же Спиноза свои труды по-латыни, ибо его целевая аудитория не читала по-еврейски; однако он так и не овладел латинским в совершенстве, что признавал и сам. В свете этого кажется вполне допустимым предположение пере-

¹ Spinoza 1925/1972 III, 105.23-29; ср.: *ibid.*, 149.29.

водчика «Этики» на иврит Я. Клацкина,² согласно которому Спиноза задумывал и воспринимал свою философскую систему именно на еврейском языке,³ так что в определенном смысле латинский текст можно рассматривать как мысленный перевод философа с иврита. Показательно в данной связи то, что, как доказывает Я. Грунтфест,⁴ специфические описания частей речи, даваемые Спинозой в составлявшемся им «Компендиуме грамматики древнееврейского языка», соотносятся исключительно с еврейским языком. Более того, предложенные Спинозой аналитические характеристики частей речи самого еврейского языка не могут быть согласованы не только с латынью и другими европейскими языками, но даже и с языками семитскими: арамейским, арабским и др.⁵ Соотнося сказанное с философской системой Спинозы, У. Харви⁶ замечает, что в «Компендиуме» «субстантивное существительное (т. е. имя собственное или имя нарицательное) и инфинитив (“чистое, подлинное существительное”) соответствуют субстанции (*substantia*), имена прилагательные и глаголы – атрибутам (*attributa*), причастия и наречия – модусам (*modi*)». С учетом данного факта У. Харви даже допускает такую постановку вопроса: «Не является ли “Этика” Спинозы его проекцией древнееврейского языка на Бога или Природу?».

II

Латинское понятие *natura*, т. е. «природа», Спиноза в разных контекстах явно интерпретирует по-разному; в ряде же случаев он прямо говорит о *Natura naturans*, т. е. «Природе порождающей», и *Natura naturata*, т. е. «Природе порожденной». Производный от термина от *natura* глагол *naturare* известен только с конца XII в. Понятие *Natura naturans*, судя по «Краткому трактату о Боге, человеке и его благополучии», I, VIII,⁷ было заимствовано Спинозой у «томистов, которые разумели под ним Бога в качестве «Существа (как они это называли) вне всех субстанций», но кардинально им переосмыслено. Латинская же фраза *Natura naturata* впервые засвидетельствована в переводе Комментария Ибн Рушда на трактат Аристотеля «О небе», сделанном в начале XIII в.

Что касается еврейской средневековой философской литературы, то в ней для обозначения «природы» обычно используется термин *teba'*, имею-

² Klatzkin 1924, XVII-XX.

³ Ср. Harvey 2002, 114, прим. 28.

⁴ Grundfest 1979, 103–128.

⁵ См. *ibid.*, 126–127.

⁶ Harvey 2002, 110 и сл.

⁷ Spinoza 1925/1972 I, 47.27-28.

щий следующее семантическое поле: «чекан на монете», «монета»⁸; нечто *формируемое*: «элемент», «существо», но также и само «вещество»; позднее: «естество», «характер» (по-греч. букв.: «отпечаток»); и, наконец, собственно «природа». При этом в ряде контекстов в термине *ṭeba'* явно выявляется его корневое значение «отпечаток»,⁹ а само это слово подчас выступает, например, у Маймонида, оказавшего значительное влияние на Спинозу,¹⁰ как синоним понятия «форма» (*ṣūrāh*). В еврейской средневековой философской литературе встречается и использование глагола *ṭāba'* («отпечатывать», «делать оттиск», «отчеканивать» (изображение на монете, медали); «придавать форму»/«формироваться» [арам. *ṭēba'*])¹¹ в пассивных формах в сочетании с существительным *ṭeba'* («природа»)¹² со значением «природа отпечатанная» (букв.: «отпечаток отпечатанный»)¹³. И здесь выявляется явная параллель с латинским понятием *Natura naturata*.

III

Спиноза предполагает «порождение» Богом мира модусов (= *Natura naturata*, «Природа порожденная») внутри *единой* субстанции, так что Он изначально не трансцендентен Вселенной, и она не «иноприродна» по отношению к Нему. Понятие же *Deus, sive omnia Dei attributa*, предположительно соотносимое Спинозой с библейским еврейским обозначением Бога *Ēlōhīm* (по корню: «Сильный», «Могучий», «Могущественный»), т.е. термин, интерпретируемый: «Бог как С совокупность Сил», коррелирует с «Природой порождающей», *Natura naturans*.¹⁴ Но если термин *ḥat-ṭeba'* («природа»), т.е. мир как «отпечаток» (resp. Универсум в процессе «отпечатывания»), удачно соотносится с креационистскими и эманационными философско-религиозными концепциями происхождения Вселенной (в том числе, у Маймонида), то латинское обозначение *nātūra*, собств.:

⁸ Также: название монеты достоинством в половину *сэлы*.

⁹ Ср. библейский термин *ṭabba'at*, «перстень-печатка». Ср. араб. *ṭab'*: «печатание», «запечатление»; «природа»/«естественное состояние», «характер».

¹⁰ См., напр., Chalier 2006. Ср., напр., Тантлевский 2015а, 137–141.

В частности, в библиотеке Спинозы было венецианское издание (1515 г.) перевода «Наставления для растерянных» Маймонида, осуществленного с иудео-арабского на еврейский Шемуэлем ибн Тиббоном (ок. 1165–1232); см.: Sluis; Musschenga 2009, 24.

¹¹ В Библии *ṭāba'*: «погружаться».

¹² Idel 2000, 87–110; Тантлевский 2016, 201–216.

¹³ См. далее: Тантлевский 2016, *ibid*.

¹⁴ См. Тантлевский 2016, 203 и сл.

О понятии же *Deus, sive substantia* в философской системе Спинозы см., напр., Тантлевский 2015b, 350–352; Idem 2016, 202–216.

«рождение» (resp.: *naturā* – «родом», «по рождению»), восходящее к *nascor* («рождаться»), как раз релевантно системе Спинозы, подразумевающей, в конечном счете, субстанциальное единство всего сущего.

Но каков тогда мог бы быть для Спинозы еврейский коррелят этому латинскому термину, во всяком случае, философскому понятию *Natura naturans*? Не исключено, что философ соотносил его с еврейским термином *tōledet* / *tōlādāh*¹⁵ (букв. «порождение» кого-то/чего-то, формально: в активном¹⁶ и пассивном смыслах; от глагола *hōlīd* [**yld*], «служить причиной рождения», «порождать»; «производить»), который использовался в значении «природа» в средневековой еврейской литературе,¹⁷ в частности, Авраамом ибн Эзрой (напр., комм. к *Исх.* 23:25), чьи комментарии к Библии были хорошо знакомы Спинозе.¹⁸

Итак, если еврейский термин *tōledet* / *tōlādāh*, по корню: «природа как порождение» (в смысле активности природы), вполне коррелирует семантически с латинским *Natura naturans*, «Природа порождающая», то термин *teba*¹⁹, по корню: «природа-отпечаток», может быть соотнесен с *Natura naturata*, т.е. «Природа порожденная».

БИБЛИОГРАФИЯ

- Chalier, C. (2006) *Spinoza lecteur de Maimonide: La Question théologico-politique*. Paris: Les Éditions de Cerf.
- Gruntfest, J. (1979) "Spinoza as a Linguist," *Israel Oriental Society* 9, 103–128.
- Harvey, W. Z. (2002) "Spinoza's Metaphysical Hebraism," *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*. Ed. by H. M. Ravven and L. E. Goodman. Albany, NY: State University of New York Press, 107–114.
- Idel, M. (2000) "Deus Sive Natura – The Metamorphosis of a Dictum from Maimonides to Spinoza," *Maimonides and the Sciences*. Ed. by R. S. Cohen and H. Levine. Kluwer Academic Publishers, 87–110.
- Klatzkin, J. (1924) *Torat ha-Middot*. Leipzig (in Hebrew).
- Shuis J. van; Musschenga, T. (2009) *De boeken van Spinoza*. Groningen; Den Haag: Savoye LET Plain/Junicode.

¹⁵ Вариантная форма: *tōlād*. В Библии этот термин встречается во мн.ч.: *tōlādōt*.

¹⁶ Ср. *Быт.* 2:4а: «Вот порождение (*tōlēdōt*; формально мн.ч. — *И. Т.*) неба-и-земли (ген-диадис, означающий Вселенную. — *И. Т.*) при сотворении их»; *Быт.* 5:1: «Вот Книга (о) порождении (*tōlēdōt*) человека...».

¹⁷ Данный термин в значении «природа» (человека) засвидетельствован уже в Уставе Кумранской общины (1QS) 3:13, 4:15 (см. также кумранский фрагмент: 4QInstructions^d = 4Q418, фр. 77, 2).

¹⁸ См.: Богословско-политический трактат, *passim*.

- Spinoza, B. (1925/1972) *Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von C. Gebhardt. 4 Bände. Heidelberg: Carl Winters Universitäts-buchhandlung, 1925. Unveränd. Nachdruck ibid. 1972.
- Тантлевский, И. Р. (2015a) “Бессмертная «доля» души в учении Аристотеля, в *Этике* Спинозы и в перипатетической рецепции Маймонидам раввинистического учения о «доле» человека в «Грядущем Мире»,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.1, 137–141.
- Tantlevskij, I. R. (2015a) “Immortal “Part” of the Soul in Aristotle’s Teaching, in Spinoza’s *Ethics*, and in the Peripatetic Maimonides’ Reception of the Rabbinic Doctrine of Man’s “Share in the World-to-Come,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.1, 137–141 (in Russian).
- Тантлевский, И. Р. (2015b) “Тетраграмматон и концепция Божественной субстанции в «Исповеди», кн. VII Августина и в учении Спинозы”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2, 350–352.
- Tantlevskij I. R. (2015b) “Tetragrammaton and Conception of Single God’s *Substantia* in Augustine’s “Confessions”, Book VII and in Spinoza’s Teaching”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2, 350–352 (in Russian).
- Тантлевский, И. Р. (2016) “Deus et Natura у Спинозы в контексте воззрений Маймонида и Джикатилы на деяния Бога по созиданию «Природы»,” *Вопросы философии* 3, 201–216.
- Tantlevskij, I. R. (2016) “Spinoza’s *Deus et Natura* in Context of Maimonides’s and Gikatilla’s Views on God’s Acts in the “Nature” ’s Formation”, *Voprosy Filosofii* 3, 201–216 (in Russian).

ЗРЕНИЕ И ЗНАНИЕ В ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ

С. С. АВАНЕСОВ

Томский государственный университет
Томский государственный педагогический университет
iskiteam@yandex.ru

SERGEY AVANESOV

Tomsk State Pedagogical University, Tomsk State University, Russia

VISION AND KNOWLEDGE IN ARISTOTLE'S PHILOSOPHY

ABSTRACT. In this article, I continue to study the problem of vision in connection with philosophical comprehension of truth in antiquity. I analyze the topic of the relation between knowledge and vision in the philosophical thought of Aristotle. I come to the conclusion that in Aristotle's philosophy there is an obvious trend of optical understanding of the process of comprehension of the essence of being as a sight of its essence; the idea of knowledge as a vision of the truth and the notion of a knowledgeable person as the one who sees the real state of affairs; the doctrine of practical orientation of a good action as a contemplation of the ultimate goal by "eye of the soul".

KEYWORDS: ancient philosophy, Aristotle, theory, knowledge, vision.

* Статья написана в рамках научного проекта, выполненного при поддержке Программы «Научный фонд Томского государственного университета им. Д. И. Менделеева» в 2016 г.

Критика чувственного опыта как предпосылка познания сути сущего традиционно полагается в качестве основания философской деятельности в той её форме, которая утвердилась в культурном опыте европейского человечества начиная с периода античности. Именно в этот период философское познание выработало для себя парадигматическую схему перехода от «видимого» к «невидимому». Соответственно, в центре философской рефлексии неизбежно оказалась проблема *зрения* (в самом широком значении этого слова) в его отношении к философскому постижению истинного

СХОЛН Vol. 10. 2 (2016)

www.nsu.ru/classics/scholar

© С. С. Аванесов, 2016

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2946

положения дел. Мною была предпринята попытка рассмотреть эту проблему на примере философии досократиков¹; продолжая исследования в данном направлении, я предлагаю обратиться к мышлению и языку Аристотеля, у которого обнаруживается немалый объём суждений о соотношении мыслимого и видимого. Своеобразно перекликается с проблемой эпистемической оптики и некоторая «темнота» самой философии Стагирита, подобная «темноте» мысли Гераклита.²

С одной стороны, в «искусствоведческом» ракурсе сама по себе наглядность оценивается Стагиритом довольно низко. Так, например, в трагедии, по мнению Аристотеля, необходимо должны присутствовать шесть элементов: сюжет (μῦθος), характеры (ἦθη), речь (λέξις), мысль (διάνοια), зрелище (ὄψις) и музыка (μελοποιία) (*Poet.* 1450a9–10). Самая важная их этих частей – сюжет, «склад событий» (ἡ τῶν πραγμάτων σύστασις), действие (*Poet.* 1450a15–39). Последнее же по значимости в этом перечне – «зрелище» (ὄψις); эта часть искусства трагедии, «хоть и сильно волнует душу, но чужда <нашему> искусству и наименее свойственна поэзии: ведь сила трагедии сохраняется и без <сценического> состязания, и без актёров, а устройство зрелища [τῶν ὄψεων] скорее нуждается в искусстве декоратора, чем поэтов»³ (*Poet.* 1450b16–20). Зрелище производит сильное впечатление на зрителя, но не имеет прямого отношения к сюжету и к идее поэтического произведения. Иначе говоря, иллюстрировать миф возможно бесконечно разнообразными способами, что позволяет признавать за каждым из этих способов лишь относительную и условную ценность.

С другой стороны, в области мышления о сути сущего тема зрения (оптики) выходит у Аристотеля на первый план. В этом отношении Стагирит оказывается в общем русле развития античной эпистемологии. С. С. Аверинцев, к примеру, прямо указывает на присущую античной философии особенность «специфически-эллинского способа подходить к бытию»; суть этого способа заключается в следующем. «Если человек есть “индивидуум”, создавший дистанцию между собой и миром и через это получивший способность видеть вещи, людей и самого себя “со стороны”, если благороднейшее занятие человека – отрешённое, внеситуативное и бескорыстное созерцание, рассмотрение, наблюдение всего, что предлежит его физическому и духовному взору, в таком случае, очевидно, существеннейшей частью словесного искусства

¹ См. Аванесов 2015a, 2015b и 2016.

² Даже для некоторых схоластических философов, «например, для Иоанна Солсберийского и Алана Лилльского, Аристотель оставался тёмным, *obscurus*, то есть интересным, авторитетным, но требующим разъяснений» (Воскобойников 2014, 364).

³ Перевод М. Л. Гаспарова.

необходимо признать пластически-объективирующее *описание*, “экфрасис”».⁴ Зрение в античности – начало познания, и *знать* – значит прежде всего *видеть*. Поэтому знающий (философ) – это теоретик, то есть видящий, наблюдающий, усматривающий сущность вещей или суть дела.⁵

На греческом философском языке *теория* была «высшим способом фактического бытия, способностью устанавливать взор на существенном»,⁶ иначе говоря, высшим уровнем жизненной практики, состоящей в способности наблюдать важнейшее. Такая контемплативная практика должна была приводить человека не к производству чего-то нового в дополнение к наличному, но к прояснению (проявлению) в человеческом опыте вечного начала или неизменного порядка сущего. «Созерцание, – отмечал Э. Левинас, – направлено на объект как данность. Тем самым оно больше, чем чистое созерцание, это уже элемент действия. Не метафорического действия, но намерения, то есть желания, стремления взять, присвоить; но *взять то, что изначально дано*».⁷ Античный теоретик занят именно такой заботой: он даёт проявиться тому, что *есть*. По верному замечанию С. С. Авеинцева, «и Пифагору, и Анаксагору приписывалось утверждение, что смысл всей человеческой жизни – в том, чтобы рассматривать небо. “Зрелищный” подход к миру – доминанта всей античной культуры и жизни сверху донизу, от адептов интеллектуального созерцания до римской черни, требовавшей “хлеба и зрелищ”. Как известно, иудеи, узнав греческие зрелища, усмотрели в них предел скверны и безбожия».⁸ Для античности же такое зрелище – удел счастливого человека. «Сосикрат в “Преемствах” говорит, что на вопрос Леонта, флиунтского тирана, кто он такой, Пифагор ответил: “Философ”, что значит “любомудр”. Жизнь, говорил он, подобна игрищам: иные приходят на них состязаться, иные торговать, а самые счастливые – смотреть [θεαταί]; так и в жизни иные, подобные рабам, рождаются жадными до славы и наживы, между тем как философы – до единой только истины [τῆς ἀληθείας]» (*Diog. L. VIII 8*). В том же русле мыслит и Аристотель, согласно которому «умозрение есть то, что приятнее всего и всего лучше [ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον]»⁹ (*Met. 1072b24*). «Глашатай “благородного досуга” Аристотель, – пишет С. С. Аверинцев, – называет это умозрение “наирадостнейшим и наилучшим” благом жизни. Значит, человек духа, каким его пред-

⁴ Аверинцев 1971, 224–225.

⁵ Ср. с санскритским словом *darśana*, которое в традиционном индуизме имеет значение «философская школа», а в изначальном и буквальном смысле означает «взгляд», «зрение».

⁶ Бофре 2007, 25–26.

⁷ Левинас 2000, 27. Курсив мой. – С.А.

⁸ Аверинцев 1971, 260.

⁹ Здесь и далее перевод А. В. Кубицкого.

ставляет себе греческая философия, – не работник в мировой мастерской, но и не аскет, удаляющийся от “похоти очей”; он – зритель, и мир для него – зрелище»¹⁰. И эта пассивность наблюдателя как цель и итог рациональной активности – лучшее из человеческих достижений.

У Аристотеля легко можно найти случаи употребления слова ἡ θεωρία и однокоренных ему слов в их исходном значении. Так, в «Политике» Стагирит утверждает: «Кто, например, глядя [θεώμενος] на чье-нибудь изображение [εἰκόνα], испытывает радостное чувство не по какой-либо другой причине, а именно из-за данного внешнего образа [τὴν μορφήν αὐτὴν], тому, конечно, приятно будет и встретиться лицом к лицу [αὐτοῦ ἐκείνου τὴν θεωρίαν] с человеком, на чье изображение [εἰκόνα] он смотрит [θεωρεῖ]» (*Polit.* 1340a25–28). Однако при этом данное слово получает у него статус устойчивого эпистемического термина, обозначающего процесс или акт приобретения знания о сущем.

Уже в самой первой фразе «Метафизики» Аристотель замечает: «Все люди от природы стремятся к знанию» (*Met.* 980a21); буквально: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἶδέναι ὀρέγονται φύσει = «Все люди видеть стремятся природой». Глагол εἶδω, употреблённый здесь, буквально означает «видеть», и лишь в одном из своих производных значений – «знать», «быть осведомлённым» и тому подобное.¹¹ Обратим внимание на то, что здесь стремление к «знанию» буквально высказано как стремление к *идее* (особой «видности») всего сущего. Если же мы само знание изначально понимаем и обозначаем как «узрение» сути, то ясно, что именно орган зрения с *необходимостью* должен занять доминирующее (или во всяком случае первое) место в нашей дескрипции всякого когнитивного акта как такового. Это мы и видим в следующей же фразе: «Свидетельством [σημεῖον] тому – <наша> привязанность [ἀγάπησις] к чувственным восприятиям: помимо их пользы, восприятия эти ценятся [ἀγαπῶνται] ради них самих, и больше всего то из них, которое происходит с помощью глаз [διὰ τῶν ὀμμάτων]: ибо мы ставим зрение [τὸ ὄραν], можно сказать, выше всего остального, не только ради деятельности, но и тогда, когда не собираемся делать что-либо. Объясняется это тем, что чувство зрения в наибольшей мере содействует нашему познанию [ἄτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὕτη τῶν αἰσθήσεων] и обнаруживает много различий <в вещах>» (*Met.* 980a21–27). Итак, способности видеть в сравнении с другими способностями человека принадлежит неоспоримое первенство, а причина в том, что преимущественно это самое чувство делает нас способ-

¹⁰ Аверинцев 1997, 52.

¹¹ Ср. Дворецкий 1958, 460–461.

ными к познанию и выявлению многообразного (πολλὰς δηλοῖ διαφοράς)¹² в сущем. Как видим, завершение данного суждения Аристотеля содержит, как и его начало, явные *оптические* коннотации. И несмотря на то, что «будучи самым точным и/или необходимым чувством <...>, зрение делает иллюзию труднообнаружимой, а значит тем коварнее вводит в заблуждение»,¹³ именно зрение является необходимым условием и начала, и финала познания.

К числу основных заслуг Аристотеля согласно относят его классификацию наук или, точнее говоря, видов знания (ἐπιστήμη). Стагирит, как известно, предложил разделить науки на три большие группы; согласно этому делению, всякая конкретная наука может быть либо теоретической (умозрительной, θεωρητικῆ), либо практической (πρακτικῆ), либо творческой (ποιητικῆ) (*Met.* 1026b5). К первой группе познавательных дисциплин, или разрядов *теоретической философии* (φιλοσοφία θεωρητικά), он отнёс математику, физику и теологию (как первую философию) – μαθηματική, φυσική, θεολογική (*Met.* 1026a15–20), ко второй – этику и политику, к третьей – искусства. К примеру, поскольку «физика также занимается некоторою областью сущего (она имеет своим предметом такую сущность, у которой начало и движения, и покоя – в ней самой), то ясно <во всяком случае>, что это – наука не о деятельности [πρακτικῆ] и не о творчестве [ποιητικῆ] <...>: поэтому, если всякое <познающее> мышление [διάνοια] либо направлено на деятельность [πρακτικῆ] <человека>, либо на творчество [ποιητικῆ], либо носит <в собственном смысле> теоретический характер [θεωρητικῆ], то в физике следовало бы видеть некоторую теоретическую дисциплину [θεωρητικῆ]» (*Met.* 1025b18–26).

Предложенная Стагиритом классификация видов знания имеет характер *иерархии*. «В иерархии наук, установленной Аристотелем, философия – наиболее умозрительная из наук; она исследует то, что наиболее достойно познания – “первоначала и причины, ибо через них и на их основе познаётся всё остальное” (*Met.* 982b3). По Аристотелю, наука тем ценнее, чем более она созерцательна и удалена от утилитарных целей и технологического освоения внешнего мира; “созерцательная жизнь” (βίος θεωρητικός), чуждая корыстолюбивых расчётов и выгод, является высшей формой жизни; она посвящена познанию, поиску истины, т. е. представляет собой высший вид духовно-творческой деятельности. С этой точки зрения созерцательно-

¹² У Аристотеля здесь δηλοῖ, от глагола δηλόω – «показывать», «являть», «обнаруживать» (см. Дворецкий 1958, 357). Ср., напр., ἔστι δῆλον («ясно») в *EN* 1144a31; δῆλον («очевидно») в *Met.* 1025 b 3 и *Met.* 1026a10 наряду с φανερόν («ясно», «очевидно») в *Met.* 1004a31, *Soph. elenc.* 172a27 и др.

¹³ Маяцкий 2007, 127–128.

познавательное отношение к действительности приближает человека к безмятежному счастью, к чистому блаженству, которое в полной мере доступно лишь богам».¹⁴ Как видим, Стагирит в эпистемологическом ракурсе мышления различает *ценное* и *выгодное* знание, придавая бóльшую ценность ценному и, таким образом, в этом сравнительном сопоставлении занимая *аксиологическую* позицию. Созерцательные дисциплины наблюдают разные регионы сущего, а первая философия – «наиболее ценный род сущего [τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι]» (*Met.* 1026a21–22). Поэтому «теоретические науки [θεωρητικά] заслуживают наибольшего предпочтения по сравнению со всеми остальными, а наша наука – среди теоретических наук» (*Met.* 1026a23). Именно первая философия (как теология) имеет дело с такими фундаментальными причинами, которые являются вечными, «ибо это – причины тех божественных предметов, которые нам видны [αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θεῶν]»¹⁵ (*Met.* 1026a18), сквозь которые как бы просвечивают замыслы и распорядительные деяния божеств.

Но самое главное: высшая из наук – ἡ πρώτη φιλοσοφία – должна быть однозначно *созерцательной* и, потому, пассивной и непрактичной, «не действительной [οὐ ποιητική]» (*Met.* 982b11). Теория, согласно Аристотелю, есть остановка деятельности, чистая непроизводительность. Именно отвлечённость, незаинтересованность и практическое бескорыстие придают первой философии её преобладающее достоинство и её наивысший (божественный) статус в совокупном списке наук. В «Никомаховой этике» Стагирит заявляет: «Из сказанного, таким образом, ясно, что мудрость [ἡ σοφία] – это и научное знание, и постижение умом вещей по природе наиболее ценных [τιμιωτάτων]. Вот почему Анаксагора и Фалеса и им подобных признают мудрыми [σοφοί], а рассудительными [φρόνιμοι] нет, так как видно [ἴδωσιν], что своя собственная польза им неведома, и признают, что знают [εἰδέναι] они <предметы> совершенные, достойные удивления, сложные и божественные [δαίμονια], однако бесполезные, потому что человеческое благо они не исследуют» (*EN* 1141b2–8). Таким образом, Анаксагор и Фалес видят, *усматривают* божественные (демонические) объекты как предметы первой философии.

Зрительные аллюзии активно используются Аристотелем в преамбуле четвёртой книги «Метафизики», где тезисно устанавливается позиция философии относительно прочих наук. «Есть некоторая наука [ἐπιστήμη], – гово-

¹⁴ Кессиди 2002, 7.

¹⁵ Возможно, речь идёт о небесных телах (светилах), явным образом свидетельствующих о неявном божественном управлении вселенной. См. мнение А. В. Кубицкого: Аристотель 1999, 508.

рит здесь Аристотель (*Met.* 1003a21), – которая рассматривает [θεωρεῖ] сущее как таковое [τὸ ὄν ἢ ὄν] и то, что ему присуще самому по себе [καθ' αὐτό].¹⁶ Ни одна из частных наук «не исследует общую природу сущего как такового [οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν], но все они выделяют себе какую-нибудь часть его и затем рассматривают [θεωροῦσι] относительно этой части то, что ей окажется присущим» (*Met.* 1003a23–26). Для получения достоверного теоретического вывода требуется тщательное рассмотрение [ἐπισκεπτέον] конкретного предмета исследования (*EN* 1180b28–29). Как видим, суть познавательного процесса – как в частных науках, так и в первой философии – передаётся у Стагирита через понятия «рассматривать» («разглядывать») и «присматривать» («надзирать»).¹⁷ Так, грамматика «рассматривает звуки [θεωρεῖ τὰς φωνάς]» (*Met.* 1003b20), математическая наука рассматривает (θεωρεῖ) неподвижные и обособленные предметы (*Met.* 1026a10), геометр рассматривает неслучайные свойства фигур (*Met.* 1026b11), математик также рассматривает свойства фигур (*Phys.* 193b33) и так далее. Любая частная наука рассматривает природные свойства того или иного рода *специфических* объектов, подлежащих рассмотрению (θεωρῆσαι) именно этой науки (*Met.* 997a20–22). Учёный «действует и созерцает [ἐνεργεῖ καὶ θεωρεῖ]» (*Phys.* 255b4) в границах предметности своего эпистемического региона. Философ же «должен быть в состоянии подвергать своему рассмотрению все проблемы [καὶ ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν]», которые имеют отношение к первым началам сущего (*Met.* 1004b1). Теоретические аксиомы, по Аристотелю, обладают наивысшей степенью общности и «представляют начала всего [πάντων ἀρχαί]. И если не дело философа, то чьё же ещё – рассмотреть [θεωρῆσαι], что по отношению к ним – правда и что – ложь?» (*Met.* 997a13–15). Лишь тот, кто созерцает «общее», то есть начала всех вещей, может по справедливости именоваться диалектиком (κατὰ τὸ πρᾶγμα θεωρῶν τὰ κοινὰ διαλεκτικός), а не софистом (*Soph. elenc.* 171b6–7). Это не тот взгляд, который скользит по поверхности чувственно данного и регистрирует в равной степени и необходимое, и случайное, не делая различий между ними. Теория имеет дело с необходимыми (вечными) причинами и началами. Случайное не может быть предметом *научного* рассмотрения (θεωρία) и, соответственно, содержанием *научного* знания (*Met.* 1026b4).

¹⁶ Хайдеггер так интерпретирует это определение философии: «наука, которая рассматривает сущее как сущее, т. е. в аспекте его бытия» (Хайдеггер 2006, 213).

¹⁷ Ср. с подобной функцией глагола λείσσω; так, в древней Греции наблюдается «развитие семантики глагола от значения “смотреть”, “направлять взгляд” через значение “охватывать взором” к результату этого процесса – “видеть”, “различать” и затем “знать”, “понимать» (Малинаускене 1976, 23).

Итак, знание (теория) базируется на способности видеть, а теоретик есть тот, кто *видит* (усматривает) суть сущего; в этом Аристотель следует и досократикам,¹⁸ и Платону. Поэтому понятие «знать» сплошь и рядом передаётся у Стагирита посредством понятия «видеть» за счёт слов, происходящих от εἶδω (εἰδέναι, εἰδότα, ἴσασι). «Но всё же знание [εἰδέναι] и понимание мы приписываем скорее искусству, чем опыту, – утверждает Аристотель, – и ставим людей искусства выше по мудрости, чем людей опыта, ибо мудрости у каждого является больше в зависимости от знания [κατὰ τὸ εἰδέναι]: дело в том, что одни знают [ἴσασι] причину, а другие – нет [οὐκ ἴσασι]. В самом деле, люди опыта знают [ἴσασι] фактическое положение <что дело обстоит так-то>, а почему так – не знают [οὐκ ἴσασι]; между тем люди искусства знают “почему” и постигают причину [τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν]. Поэтому и руководителям в каждом деле мы отдаём больший почёт, считая, что они больше знают [εἰδέναι], чем простые ремесленники, и мудрее их, так как они знают [ἴσασι] причины того, что создаётся. А с ремесленниками <обстоит дело> подобно тому, как и некоторые неодушевлённые предметы хоть и делают то или другое, но делают это, сами того не зная [οὐκ εἰδότα] (например, огонь жжёт): неодушевлённые существа в каждом таком случае действуют по своим природным свойствам, а ремесленники – по привычке. Таким образом, люди оказываются более мудрыми не благодаря умению действовать, а потому, что они владеют понятием и знают [γνωρίζειν] причины. Вообще признаком [σημεῖον] человека знающего [τοῦ εἰδότος] является способность обучать, а потому мы считаем, что искусство является в большей мере наукой [ἐπιστήμην], нежели опыт: в первом случае люди способны обучать, а во втором – не способны» (*Met.* 981a24–981b10). Лишь знающий как правильно видящий суть способен добиться позитивного результата и служить примером успешной деятельности. Например, некто «знает [εἰδότα], что А присуще всему Б» (*Analyt.* 67a33), а «середину круга не всякий определит, а <только> тот, кто знает [εἰδότος]» (*EN* 1109a26). Дело знающего (τοῦ εἰδότος) – говорить правду (*Soph. elenc.* 165a25). Логическое определение и онтологическое знание дополняют друг друга: «необходимо ведь, чтобы тот, кто знает [εἰδότα], что такое человек или что-либо другое, знал [εἰδέναι] также, что он есть» (*Analyt.* 92b4); кроме того, «невозможно знать [εἰδέναι] отличия одной <вещи> от другой, не зная [μὴ εἰδότα] каждой <другой вещи>, а без <знания> отличий нельзя знать [εἰδέναι] каждую отдельную <вещь>» (*Analyt.* 97a9).

Знание как ясное видение увязано у Аристотеля не только с теорией, но и с практикой. Человеческие поступки, по Стагириту, совершаются «или при полном неведении [ἀγνοοῦντος] и против желания, или добровольно и

¹⁸ О термине εἰδότα у Парменида см. Аванесов 2015b, 297–298.

вполне сознательно [εἰδότης]¹⁹ (*Rhet.* 1373b34–35). Вредить кому-то по своей воле – значит вредить, «зная [εἰδότης], кому, чем и как» ты причиняешь вред (*EN* 1136a32; 1136b4), то есть заранее *видеть* следствия своих поступков. «Знать» в практической сфере означает отдавать себе отчёт во всех обстоятельствах действия, то есть поступать так или иначе под руководством «зрячего» разума, *сознательно*. В «Никомаховой этике» читаем: «Итак, пусть достаточно сказано о том, сознательно или несознательно и в каком смысле сознательно можно вести невоздержную жизнь [περὶ μὲν οὖν τοῦ εἰδότης καὶ μὴ, καὶ πῶς εἰδότης ἐνδέχεται ἀκρατεῦσθαι, τοσαῦτα εἰρήσθω]²⁰ (*EN* 1147b17–18). Разумное видение имеет отношение и к распространению опыта нравственной жизни: «Конечно, не всякий способен правильно наставить кого бы то ни было, кого ему предложено <воспитывать>, а если кто способен, так это знаток [εἰδότης]²¹ (*EN* 1180b27), то есть способный *видеть* суть дела.

Правильное знание-видение имеет прямое отношение и к практикам философского диалога. Диалектика, говорит Аристотель, «есть и искусство испытывания [ἡ πειραστική]. Конечно, искусство испытывания не такое искусство, как геометрия, им может владеть и незнающий [μὴ εἰδώς]. Ведь и тот, кто не знает [μὴ εἰδότης] предмета, в состоянии подвергнуть испытанию <другого> незнающего [μὴ εἰδότης], если только последний соглашается <на это>, не исходя из того, что он знает, или из присущего лишь <данному предмету>, а исходя из следствий, которые таковы, что тот, кто их знает [εἰδότης], вполне может не знать [μὴ εἰδέναι] <данное> искусство, но, кто их не знает [μὴ εἰδότης], тот уж обязательно не знает [ἀγνοεῖν] этого искусства. Так что очевидно [φανερόν], что искусство испытывания не есть знание [ἐπιστήμη] о чём-либо определённом» (*Soph. elenc.* 172a23–28). «Ибо искусство испытывания, – утверждает Стагирит, – есть некоторого рода диалектика и обращено не к тому [θεωρεῖ = имеет в виду <не того>], кто знает [οὐ τὸν εἰδότης], а к тому, кто не знает [ἀγνοοῦντα], но выдаёт себя за знающего»²¹ (*Soph. elenc.* 171b4–6). Здесь посредством русских слов с *одним* значением «знать»/«знание» переведены греческие слова, связанные с *тремя* смысловыми гнездами: «видеть» (εἶδω), «знать» (γινώσκω) и «исследование» (ἡ ἐπιστήμη). Ту же игру словами «знать» и «видеть», подразумевающую их смысловую тождественность, можно обнаружить и в других текстах Стагирита. К примеру, «дело, совершаемое тем, кто знает [τὸ εἰδότης], на кого, посредством чего и ради чего направлено его действие, противоположно делу, которое совершается в неведении [ἀγνοοῦντα] кому, посредством чего и что

¹⁹ Перевод Н. Платоновой.

²⁰ Перевод Н. В. Брагинской.

²¹ Перевод М. И. Иткина.

именно делается <и совершается> по незнанию [ἄγνοιαν], а не случайно»²² (EE 1225b2–6). Софистические суждения, по Аристотелю, «не выявляют незнание [ἀγνοοῦντας]» незнающего (Soph. elenc. 169b24). Искусство испытывания «умеет выводить ложные заключения, потому что <отвечающий> по незнанию [ἄγνοιαν] соглашается с доводом» (Soph. elenc. 169b26–27); софистические же суждения не проясняют (οὐ ποιοῦσι δῆλον) даже того, насколько собеседник невежествен (ἀγνοεῖ), поскольку софисты «такими доводами ставят ловушку даже знающему [τὸν εἰδότα]» (Soph. elenc. 169b27–29).

У Аристотеля, как и у Платона, сущность есть «вид», облик: «Таким образом, получается, что о сущности может идти речь в двух основных значениях: так называется последний субстрат [ὑποκείμενον ἔσχατον], который уже не сказывается про что-нибудь другое, и <кроме того> то, что представляет собою данную определённую вещь и <в понятии> отделимо <от материи>: а таковым является у каждой вещи её образ и форма [ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος]» (Met. 1017b23–25), то есть буквально *форма* и *вид* вещи. Значит, познание сущности (как формы) нормальным образом представляет собой её усмотрение. Познавать вещь – значит *видеть* (εἰδέναι) её такой, как она есть, другими словами, – как она *выглядит*. Ясно, что речь идёт о чистой, «внутренней» форме сущего, которую должна созерцать душа подобно тому, как физические глаза усматривают «внешнюю» форму вещей. Душе, согласно Аристотелю (De anima 408b24), присущи способности мышления и умозрения (τὸ νοεῖν δὴ καὶ τὸ θεωρεῖν). Разумной душой, говорит Аристотель, «мы созерцаем [θεωροῦμεν] такие сущности, чьи начала не могут быть иными» (EN VI 1139a7), то есть необходимо сущее. Душа является в определённом (и достаточно сильном) смысле *зрячей*, что и позволяет ей приобщаться к реальности в её началах и основаниях.

Такая эпистемически ориентированная душевная оптика, однако, не исчерпывает собой тему зрительных иллюзий в мысли Стагирита. Иррациональная «докса» может иметь важное значение в процессе принятия практических решений. «Важную роль в учении Аристотеля имеет разделение практического и теоретического разума, при этом рассудительность как достоинство практического разума носит инструментальный характер, а конечная цель усматривается “оком души”».²³ Таким образом, наряду с интеллектуальным созерцанием предполагается ещё и некое мнение, основанное на правильном взгляде на происходящее и должное. По убеждению Аристотеля, «недоказательным [ἀναποδείκτοις] утверждениям и мнениям [δόξαις] опытных и старших внимать следует не меньше, чем доказательствам. В са-

²² Перевод Т. А. Миллер, Т. В. Васильевой, М. А. Солоповой.

²³ Орлов 2011, 140.

мом деле, благодаря тому, что опыт дал им “око” [ὄμμα], они правильно видят [ὁρῶσιν ὁρθῶς]» (*EN* 1143b12–14). Изобретательность ума становится добродетельным складом рассудительности при наличии этого «ока души [ὄμματι ... τῆς ψυχῆς]» (*EN* 1144a30). Аристотель сам и расшифровывает эту метафору, утверждая, что «ум в душе» – это то же (по аналогии), что «зрение в теле» [ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς] (*EN* 1096b28–29). Е. В. Орлов высказывает недоумение в связи с такой позицией Стагирита: «Обратим внимание на следующий факт. Аристотель – отец логики, человек, внесший решающий вклад в создание теории доказательства, человек, показавший в “Метафизике” прекрасные образцы диалектических обоснований своих онтологических предпочтений, когда речь идёт о правильных *логосах*, призванных позволить человеку достичь в своей жизни блага, или попросту быть счастливым, или же когда речь идёт о принятии добрых решений, – апеллирует не к какой-либо системе аргументации, а к некоему “оку [души]”, позволяющему видеть наилучшее».²⁴ Однако такого рода недоумение легко рассеять, если вспомнить, какую серьёзную роль отводит Аристотель и физическому зрению, и особенно метафизическому созерцанию в частных науках и первой философии. В данном случае Стагирит просто переносит зрительный подход к реальности из «спекулятивной» плоскости в «практическую».

Концепт ока души встречается и у Платона (*Soph.* 254a–b; *R. P.* 533c–d)²⁵; это словосочетание используется им как метафора, обозначающая ум.²⁶ У Аристотеля же мы можем обнаружить особое понимание названного концепта. «Напомним, что, согласно Аристотелю, добродетель указывает человеку цель, а рассудительность позволяет найти средства достижения этой цели. Во фрагменте *EN* VI 1144a29–36 Аристотель называет “око” в связи со способностью “благого человека” видеть наилучшее, т. е. в связи с целью. Однако одно дело – конечная цель, например, быть счастливым, быть здоровым, и другое дело – реализация этой цели в частных, единичных условиях. Реализация конечной цели распадается на необходимость достижения множества частных целей. И вот здесь, применительно к частным целям, Аристотель говорит уже не о некоем “оке”, а об уме».²⁷ Иначе говоря, «око души» служит для обнаружения конечных целей, а ум – для постановки

²⁴ Орлов 2011, 88.

²⁵ См. Аванесов 2013, 59; Маяцкий 2007, 128.

²⁶ Орлов 2011, 89. Ср. у Платона (*Enn.* V 1, 5, 17–19): «Ум оформляется иным способом Единным [παρὰ τοῦ ἐνός], а другим сам оформляет себя: как взгляд в своём деятельном осуществлении [οἶον ὄψις ἢ κατ' ἐνέργειαν]; Ум ведь есть видящее зрение, и оба <его момента в нём> едины [ἔστι γὰρ ἡ νόησις ὁρασις ὁρώσα ἄμφω τε ἐν]» (перевод Т. Г. Сидаша).

²⁷ Орлов 2011, 90.

частных задач. И при таком подходе «око души» оказывается стратегической способностью человека, тогда как «ум» – органом для выработки частных («тактических») решений. «Если в этике “опыт” у Аристотеля имеет отношение к “оку [души]”, то в аналитике “опыт” имеет отношение к *эстезису*. <...> Таким образом, если Платон называл “оком души” ум, то Аристотель называет “оком” не ум, а нечто другое, что присуще добродетельному, опытному и рассудительному человеку наряду с умом, как практическим, так и теоретическим»²⁸. Это «нечто другое» – способность удерживать ориентацию на конечную цель благодаря видению этой цели «оком души» умудрённого жизнью человека.

Итак, в философии Аристотеля мы обнаруживаем очевидную тенденцию *оптического* понимания и объяснения процесса постижения сути сущего как её усматривания, представление о знании как *видении* указанной сути (истины) и о знающем как *видящем* реальное положение дел, а также о практической ориентации благого действия как созерцании конечной цели «оком души».

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аванесов, С. С. (2013) «Оптические коннотации в ранней философской онтологии», *Вестник Томского государственного университета* 373, 56–59.
- Аванесов, С. С. (2015a) «Философская “оптика” Гераклита», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.1, 193–210.
- Аванесов, С. С. (2015b) «Визуально-антропологические коннотации в онтологии Парменида (1)», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2, 292–305.
- Аванесов, С. С. (2016) «Визуально-антропологические коннотации в онтологии Парменида (2)», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.1, 76–90.
- Avanesov, S. S. (2015b) “Visual anthropological connotations in Parmenides’ ontology,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2, 292–305 (in Russian).
- Avanesov, S. S. (2016) “Visual anthropological connotations in Parmenides’ ontology,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.1, 76–90 (in Russian).
- 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.
- Аверинцев, С. С. (1997) *Поэтика ранневизантийской литературы*. Москва: Coda.
- Аристотель (1978–1981) *Сочинения в 4-х томах*. Москва: Мысль.
- Аристотель (2007) *Поэтика. Риторика. О душе*. Москва: Мир книги.
- Бюффе, Ж. (2007) *Диалог с Хайдеггером. В 4-х кн. Кн. 1: Греческая философия*. Санкт-Петербург: Владимир Даль.
- Воскобойников, О. С. (2014) *Тысячелетнее царство (300–1300): Очерк христианской культуры Запада*. Москва: Новое литературное обозрение.

²⁸ Орлов 2011, 99.

- Дворецкий, И. Х. (1958) *Древнегреческо-русский словарь*. Москва: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей.
- Кессиди, Ф. Х. (2002) «Этические сочинения Аристотеля», *Аристотель. Этика*. Москва: АСТ, 5–37.
- Левинас, Э. (2000) *Избранное: Тотальность и Бесконечное*. Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга.
- Малинаускене, Н. К. (1976) «Семантика “зрения” – “свечения” в античности (по поводу гомеровских λευός и λεύσσω)», *Из истории античной культуры*. Москва: Изд-во МГУ, 18–30.
- Маяцкий, М. А. (2007) «Опсодицея», *Эпистемы 5*, Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 127–131.
- Орлов, Е. В. (2011) *Философский язык Аристотеля*. Новосибирск: Изд-во Сибирского отделения РАН.
- Плотин (2005) *Пятая эннеада*. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко.
- Хайдеггер, М. (2006) *Бытие и время*. Санкт-Петербург: Наука.

ТРАКТАТ «О ПАМЯТИ И ПРИПОМИНАНИИ» АРИСТОТЕЛЯ И КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИИ КАК РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ПРОШЛОГО РИКЕРА

А. Б. АНИКИНА
Новосибирский государственный университет
lieda27@gmail.com

ALEXANDRA ANIKINA
Novosibirsk State University, Russia

ARISTOTELIAN TREATISE *ON MEMORY AND RECOLLECTION* AND THE CONCEPT OF HISTORY AS
A REPRESENTATION OF THE PAST IN P. RICOEUR

ABSTRACT. A short treatise "On Memory and Recollection" which constitutes a part of Aristotelian *Parva naturalia* serves for P. Ricoeur as one of the starting points of his concept of memory as the matrix of history. He bases his concept on such properties of memory, marked in the treatise, as indispensability of a temporal interval between the acts of perception and remembrance, the necessity of precedence of "what" in memories, etc. The most important point for Ricoeur is Aristotelian development of the metaphor of *eikôn*: its division on the picture and the object it represents, as well as the contradiction with the metaphor of *typos* (an offprint) which arises from such an interpretation of *eikôn*.

KEYWORDS: memory, remembering, recollection, history, philosophy, *eikôn*, *typos*.

Поль Рикёр еще при жизни стал классиком не только французской, но и мировой философии. Разнообразие его философских интересов в нашу эпоху специализации знания действительно достойно классиков прошлых веков. Одной из отличительной черт его философии является то, что для решения самых острых вопросов современности он неизменно находит опору в классической традиции. Платон и Аристотель являются частыми собеседниками Рикёра и источниками основополагающих концепций для его философии. Особенно часто французский философ обращается к Аристотелю, труды которого он разбирает в важнейших своих произведениях, СХОЛН Vol. 10. 2 (2016)

www.nsu.ru/classics/scholar

© А. Б. Аникина, 2016

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2947

таких как «Время и рассказ», «Живая метафора», «Я-сам как другой» и других. Аристотелю Рикёр обязан рядом основополагающих для своей философии концепций, таких как мимесис, построение интриги, благая жизнь, противопоставление памяти и припоминания, образ-репрезентация.

Анализируя Аристотеля Рикёр не оставляет без внимания даже тончайших нюансов мыслей и образов великого грека. Характерным примером является разбор Рикёром небольшого произведения «О памяти и припоминании», которое стало важнейшей опорой его концепции исторического познания. Анализ этого трактата Рикёр предпринимает в поздней работе «Память, история, забвение», в которой он и излагает свои взгляды на роль истории в современном обществе и связь истории и памяти. Трактат Аристотеля становится одной из отправных точек этой работы.

Существенно то, что Рикёр полагает память матрицей истории. Это предполагает разнообразные отношения: память как набор исходных данных, как образец, определяющий форму или последовательность действий. Но во французском языке первым словарным значением слова «matrice», произошедшего от латинского «matrix», является «матка». Таким образом, перед нами предстает удивительный образ происхождения истории из лона памяти, подразумевающий на заднем плане также и метафору генетической преемственности. Этот образ, конечно, присутствовал еще в Античности, где Клио вместе с другими музами считалась дочерью Мнемозины. Важные черты памяти именно как матрицы истории Рикёр заимствует из аристотелевского анализа, произведенного им в трактате «О памяти и припоминании».

Первый значимый для Рикёра момент состоит в утверждении Аристотеля, что «память – вместе со временем» (449b28, здесь и далее пер. С. В. Месяц). Это заявление Рикёр называет «путеводной звездой» своего исследования памяти как матрицы истории. Но во времени, подчеркивает Аристотель, память сопряжена в первую очередь с прошлым. Из этого очевидного факта Рикёр выводит некоторые свойства памяти уже менее очевидные, или иногда упускаемые из виду. Во-первых, необходимость для памяти предшествования «о чем» воспоминания, то есть восприятия или постижения чего-то. Во-вторых, так утверждается необходимость наличия временного интервала, так как восприятие становится памятью как бы под воздействием времени: «Поэтому память не есть ни ощущение, ни постижение, но – приобретенное свойство или состояние чего-то из них по прошествии времени» (449b23–25). В-третьих, необходимым условием осознания этого временного интервала, то есть предшествования во времени, является различение моментов «до» и «после».

Перечисленные характеристики служат Рикёру основанием его уверенности в возможности достоверного познания прошлого. Ведь если они кажутся естественными и неотделимыми от памяти, не следует воспринимать их как препятствие в случае исторического познания, в особенности наличие временного интервала. В то время как для большинства противников достоверного исторического знания, основным аргументом является непреодолимость этого временного интервала между моментом познания (настоящим) и событиями прошлого, и что, в таком случае, история может говорить что угодно.¹

В ответ на это Рикёр обращает внимание, что в человеческом сознании эта проблема как-то решается: ведь память – это о том, что прошло, после чего прошло время, а предшествующее событие неустранимо, иначе нет смысла говорить о памяти. Знак предшествования является определяющим для памяти, но также и для истории. Рикёр в своей концепции выделяет негативный и позитивный смысл слова «было»: было как «прошло и исчезло» и было как «имело место». Таким образом перед нами предстают две ипостаси прошлого: прошлое как «бывшее» и прошлое как «минувшее». По твердому убеждению Рикера позитивный смысл преобладает над негативным, в том смысле, что «бывшее» некоторого события есть неустранимый факт, чему порукой выступает память.

Следующий важный для Рикёра момент в трактате Аристотеля – это его ответ на вопрос о том, как восприятие сохраняется и вспоминается в отсутствие воспринимаемой вещи? Для Рикёра ответ Аристотеля на этот вопрос ценен тем, что к платоновскому образу восприятия как отпечатка на воске, он добавляет собственную проблематику *eikôn* (см. Sorabji 1974, 5 сл.).² Рикёра интересуют два введенных Аристотелем аспекта *eikôn* (образа, изображения).

¹ См., например, труды Х. Уайта и Ф. Анкерсмита. Сегодня среди ученых такие взгляды уже редко пользуются популярностью, но они весьма распространились в массовом бытовом сознании.

² Детально анализируя теорию образа у Аристотеля, Ричард Сорабжи разбирает, почему Аристотель постулирует существование ментального образа и необходимость отношений копии или подобия между *eikôn* и вспоминаемым предметом (хотя в целом, это не обязательно, как в случае, если очки напоминают нам о любимой бабушке). Сорабжи отмечает, что память для Аристотеля есть часть мышления, а мышление невозможно без образа, в то время как объекты мысли должны быть где-то воплощены, они не могут существовать отдельно от субстанции. Подходящее средство для этого есть чувственно воспринимаемая форма, которая существует во внешних физических объектах и которая в процессе восприятия переносится в орган восприятия. «То, что образ в памяти должен быть подобным если не вспоминаемой вещи, то по крайней мере чему-либо, следует из двух положений Аристотеля. Во-первых, если изображение не обладает подобием, оно не может быть изображени-

Во-первых, Аристотель обращает внимание на то, что вспоминать само воздействие и то, что его вызвало, – это не одно и то же: «Если воздействие похоже на отпечаток или рисунок в нас, то почему восприятие этого отпечатка будет памятью о чем-то другом, а не о самом этом отпечатке?» (450b15–18).³ Для Рикёра это важно, потому что это первый шаг к тому, чтобы ввести «категорию инаковости в самое сердце отношений между *eikôn*, воспринимаемым как зафиксированный образ, и первоначальным чувством» (Ricoeur 2000, 24). Для Платона отношение между первичным впечатлением и сохраняемым в душе образом – это отношение копии, ведь естественно, что изображение на перстне будет идентично изображению, оставленному им на воске. Кроме Аристотеля долгое время никто не сомневался в одинаковости этих двух образов. Небезразличный к понятию сущности, он обратил внимание, что, несмотря на несомое изображение, это все-таки два разных предмета, бытие их различно.

Во-вторых, Аристотель развивает само понятие *eikôn*, то есть метафору рисунка. Собственно, если в нас хранится отпечаток или рисунок вещи, и это не то же самое, что сама вещь, то почему мы помним именно о ней, хотя она отсутствует, а отпечаток присутствует? Ведь тогда можно «помнить» и такую вещь, которая в принципе отсутствует. С одной стороны, это могут быть собственные мысли и рассуждения, а с другой – ложные образы. Тогда Аристотель вводит новое различие, которое будет очень занимать Рикёра: понятие рисунка он разделяет на собственно рисунок как объект и на то, что он изображает: «находящееся в нас представление нужно полагать и чем-то самим по себе существующим и относящимся к чему-то *иному*» (450b24–26, пер. С. В. Месяц, с небольшими изменениями).

Это первоначальное разделение *eikôn* на изображение само по себе и *иное*, то, на что оно указывает, будет постоянно фигурировать в концепции

ем чего-либо. И во-вторых, если мы не рассматриваем его как подобное, мы не можем иметь воспоминаний о чем-либо отсутствующем» (Sorabji 1974, 6–7).

³ Механизм формирования воспоминаний на основании чувственных образов Аристотель описывает в другом месте: «Чувственные восприятия сразу влекут за собой некоторого рода изменения, тогда как воображение и мышление приобретают мощь [репрезентируемых] вещей (τὴν τῶν πραγμάτων ἔχουσι δύναμιν). Так, помысленный образ (τὸ εἶδος τὸ νοούμενον) – холодного или теплого, приятного или ужасного – в некотором роде приобретает свойство самих вещей, обладающих этими качествами, и мы [непроизвольно] съезживаемся или испытываем страх от одной лишь мысли...», и далее: «...безумная отвага, ужас, любовная страсть и другие телесные аффекты, как болезненные, так и приятные, сопровождаются потеплением и охлаждением отдельных частей или всего тела. Воспоминания (μνήμαι) и ожидания (ἐλπίδες), основанные как бы на образах этих ощущений, в большей или меньшей степени приводят к тем же результатам» (О движении животных 701b25 сл. и 702a5 сл., пер. Е. В. Афонасина).

Рикёра в качестве основы репрезентации: «Действительно, в понятие рисунка следует включить отсылку к иному; иному нежели запечатление как таковое. Отсутствие как иное присутствия!» (Там же, 21). Нынешнее отсутствие должно указывать на присутствие в прошлом, но не любое отсутствие, а лишь помеченное следом. Сам след становится репрезентацией только в сочетании с отсутствием, указывающим на предшествовавшее присутствие.

Для Рикёра важно, что в представлении Аристотеля память сама по себе становится когнитивной способностью.⁴ Ведь согласно трактату нет больше никакого контролирующего органа, который сверял бы образы в памяти и явления внешнего мира, указывая на их соответствие или несоответствие. Аристотель отмечает, что иногда «рассматривая представление как нечто самостоятельное, мы изменяемся и начинаем рассматривать его как относящееся к другому» (451a7–8). Переключение с изображения как такового на изображение чего-то иного – это дело самой памяти, но это *иное* с необходимостью должно предшествовать памяти. «Вопреки ловушкам, которые воображаемое устраивает памяти, можно утверждать, что специфическое требование истины внутренне присуще нацеленности на прошлую “вещь”, на что-то прежде виденное, слышанное, испытанное, воспринятое. Это требование истины определяет память как когнитивную способность» (Ricoeur 2000, 86).

В то же время, Рикёр обращает внимание на противоречие, которое возникает между *eikôn* и *typos*, если внимательно проанализировать эти понятия. Это противоречие осталось незамеченным ни Аристотелем, ни его исследователями. Метафора *typos* (отпечатка) отсылает к внешнему воздействию, к тому что оставило отпечаток, и требует идентичного материального следа. Метафора *eikôn* (образа) в свою очередь предстает у Аристотеля как рисунок, что подразумевает, если вдуматься, не пассивное претерпевание запечатления, но активное участие в создании образа предмета. Аристотель не придает значения этому различию, полагая по умолчанию подобие между образом-отпечатком и образом-рисунком: «воздействие похоже на отпечаток или рисунок в нас» (450b16).

⁴ Сорабжи разбирает вопрос о том, что, по мнению Аристотеля, делает образ памяти образом чего-то еще. Во-первых, это уже отмеченное выше подобие. Во-вторых, узнавание вещи в этом образе ранее воспринятой вещи. Но он видит трудности, связанные с таким решением проблемы. Например, у вспоминающего могут возникнуть сомнения о том, насколько подобен его образ, и видел ли он это раньше. Таким образом, если он сомневается – значит он не помнит, но если он оставит сомнения в стороне, то формально условия выполнены, и нужно признать, что он помнит (Sorabji 1974, 10). Ни Аристотель, ни Рикёр не принимают эти трудности во внимание, поскольку для них обеих память и есть та инстанция, которая решает вопрос соответствия образа тому, чтобы было воспринято.

Однако Рикёр внимателен к подобным деталям и анализируя эти образы приходит к убеждению, что «с феноменологической точки зрения это понятия разного порядка: *eikôn* содержит в себе *иное* первоначального впечатления, в то время как *typos* вводит в игру внешнюю причинность воздействия (движение, *kinesis*), производящего отпечаток на воске» (Ricoeur 2000, 81). В интерпретации Рикёра метафора *typos* (как и *eikôn* Аристотеля) распадается на два образа: саму печать, несущую изображение, и внешнюю (для души) причинность воздействия, оставляющего оттиск.

Уравнивание *eikôn* и *typos*, внешне близких, но при анализе весьма различных, ставит исследования памяти в тупик: «соединение внешнего воздействия и сущностного подобия» Рикёр считает «крестом, который несет вся проблематика памяти»⁵ (Там же, 21). Если же признать различие между *eikôn* и *typos*, тогда можно будет задаться вопросом, а каковы на самом деле «отношения между внешней причиной – «движением» – производящим отпечаток, и первоначальным чувством (*l'affection initiale*), данным в воспоминании и через него?» (Там же, 24). Это позволит вывести изучение памяти из тупика, в котором Аристотель его оставил, по мнению Рикёра.

Тем не менее, для Рикёра вклад Аристотеля в дискуссию намного важнее, чем этот тупик, которого можно было бы избежать, задайся кто-нибудь раньше вопросом о различии между *eikôn* и *typos*. Само различие между первоначальным впечатлением и хранимым впоследствии образом памяти, но уже с опорой на Бергсона и Гуссерля, Рикёр положит в основание своей концепции памяти и истории как репрезентации прошлого. Некое первоначальное, произвольное восприятие (*typos*) под действием работы памяти и воображения превращается в образ-репрезентацию воспринятого (*eikôn*). В нем происходит отделение значимого от незначимого, выстраиваются логические связи, неуловимые при первоначальном восприятии. Но чтобы оставаться репрезентацией прошлого, образы памяти (*eikôn*) с необходимостью должны указывать на иное. История, по мнению Рикёра, переживает от памяти этот репрезентативный импульс и ее претензию на верность, что позволяет ей, как и памяти, претендовать на достоверную репрезентацию прошлого.

⁵ «Cette conjonction entre stimulation (externe) et ressemblance (intime) restera, pour nous, la croix de toute la problématique de la mémoire». В русском переводе работы «Память, история, забвение» под ред. И. С. Вдовиной: «Это совпадение между воздействием (внешним) и похожестью (внутренней) будет главным для нашего изучения проблематики памяти», что на наш взгляд, противоречит словарному значению слова «croix» и контексту.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Bloch, D. (2007) *Aristotle on Memory and Recollection*. Leiden.
- Ricoeur, P. (2000) *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil. Рус. перевод: Рикёр П. *Память, история, забвение*, под ред. И. С. Вдовиной. Москва, 2004.
- Sorabji, R. (1972) *Aristotle on Memory*. London.
- Алымова, Е. В., пер. (2004) *Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти*. Санкт-Петербург.
- Афонасин, Е. В., пер. (2016) «Аристотель. О движении животных», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.2, 732–753 (этот выпуск журнала).
- Afonasin, E. V., trans. (2016) “Aristotle. *The Movement of Animals*,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.2, 732–753 (in Russian, this issue).
- Месяц, С. В., пер. (2005) «Аристотель. О памяти и припоминании», Гайденок, П. П., Петров, В. В., ред. *Космос и душа*. Москва. Вып. 1., 391–419.

ИСТИННОСТЬ АКСИОМАТИЗАЦИИ ГЕОМЕТРИИ: ОПРЕДЕЛЕНИЯ У ЕВКЛИДА И ФРЕГЕ

А. В. ХЛЕБАЛИН

Новосибирский государственный университет
Институт философии и права СО РАН, Новосибирск
sasha_khl@mail.ru

ALEKSANDR KHLEBALIN

Novosibirsk State University, Institute of philosophy and law, Novosibirsk, Russia

TRUTH OF GEOMETRY AXIOMATIZATION: DEFINITIONS IN EUCLID AND FREGE

ABSTRACT. Based on reconstruction G. Frege's project for foundation of axiomatic method and his treatment of the role of definitions in justification of axiomatic system, in the article I discuss the role of definitions in Euclid's axiomatic in their function of elucidations, in Frege terms.

KEYWORDS: definition, axiom, truth, Euclid's geometry, G. Frege.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект №16-18-10359).

Начала Евклида, безо всякого сомнения, в своем культурном значении сравнялись со своей невероятной значимостью в истории математики. Выступая, своего рода точкой отсчета в истории математики в качестве научной дисциплины, *Начала* остаются образцом представления знания на протяжении веков: И. Ньютон излагает в *Philosophiae Naturalis* классическую физику, а подлинную природу математического знания Б. Рассел представил в *Principia Mathematica*, полагая себя наследником и Ньютона, и Евклида в деле организации системы знания. В равной степени Д. Гильберт, провозглашая на рубеже XIX–XX вв. проект развития математики, предпосылает своей знаменитой речи 1900 г. годом ранее опубликованную версию нового

аксиоматического метода. Наконец, *Eléments de Mathématique* группы Бурбаки, претендующие на создание полностью самостоятельной интерпретации математики, в очередной раз, недвусмысленно отсылают к Евклиду. Слишком часто интеллектуальное предприятие, претендующее представить новую, подлинную систему организации знания, возводит свою родословную к *Началам* Евклида. Такие очевидные отсылки к *Началам* на каждом революционном этапе развития математики должны свидетельствовать о чем-то большем, нежели простая дань уважения к великому достижению александрийского математика. Но вопрос о том, в какой степени отсылка к *Началам* в названии своего *Opus Magnum*, действительно является продолжателем идей последнего на данном этапе развития науки, требует уточнения. Иными словами, утверждение о том, что Евклид создал аксиоматический метод, требует более внимательного рассмотрения; и в прояснении нуждается, прежде всего, само выражение «аксиоматический метод» и представления о его природе.

Безусловно, триумфом аксиоматического метода в качестве системы представления знания становится рубеж XIX–XX вв., когда сам метод не только появляется в современном виде, восходя к работам М. Паша и Дж. Пеано и находя свое каноническое воплощение в «Основаниях геометрии» Д. Гильберта, но и сама его природа и эпистемологические характеристики становятся предметом бурного обсуждения. Традиционное представление о роли аксиом в формальной системе и их эпистемологическом статусе во многом обусловлено тем, что вопросы эти рассматриваются в контексте проблемы обоснования дедуктивного знания: аксиомам отводится роль основания строгого представления теории, и они не более чем «привносят порядок в уже развитую область».¹ Тем самым специфическая роль аксиом в представлении знания, так или иначе, признается – ведь в конечном счете, выбор аксиом накладывает существенные ограничения на совокупность выводимых теорем. И собственно, выбор аксиом должен определяться исключительно математиками и исключительно в перспективе решения стоящих перед ними практических задач. Отрицанием значимости каких-либо философских соображений при обсуждении аксиоматического метода может служить заявление К. Есварана: «действительная роль аксиом состоит в том, чтобы позволить математику сторониться философских дебатов».² Как это часто случается, принадлежащие «folk philosophy» идеи не просто игнорируют историю развития излагаемой концепции, но и

¹ Copi 1958, 115.

² Easwaran 2008, 385.

существенно искажают ее; и спор об эпистемологическом статусе аксиом является очередным тому подтверждением.

Аксиоматическое представление геометрии Евклидом традиционно считалось превосходным способом организации научного знания, восхищавшим философов и вдохновлявшим их на создание влиятельных программ в области гносеологии. Причем геометрия Евклида явилась именно образцом представления уже известного знания, а не средством его увеличения или же изобретения некоего нового способа установления тех истин, которые иначе не могут быть получены. Процесс концептуализации математики, достигший кульминации к концу XIX в., привел к тому, что математика становится наукой не только о пространстве и разных видах чисел, но и наукой о структурах различного рода, например, о множествах или группах. Современная аксиоматика может рассматриваться как естественное следствие концептуализации математики; исследование структуры предполагает изучение всех ее «воплощений», или инстанций, и аксиоматический метод позволяет представить все такие воплощения в качестве моделей системы. Теоретико-модельный подход при этом предполагает, что исследуются не описания структуры, а сама структура. А тот факт, что законы, определяющие ее характеристики, являются законами природы, исключает какие-либо ограничения на сферу применения аксиоматического метода. Применение аксиоматического метода, помимо удобства и изящности, содержит ряд эпистемологически желательных характеристик: «В так понимаемом аксиоматическом методе решающим является то, что аксиоматизированная теория должна отразить все релевантные структуры и только их. Если для некоторой науки сформулирована полная система аксиом, становится возможным исследование феноменов, составляющих предметное содержание этой науки, не проводя наблюдения в лаборатории, а только с помощью карандаша и бумаги».³ В современном понимании аксиоматического метода, реализуемая посредством его функция обобщения всех релевантных инстанций структуры, явно преобладает над уходящим ныне в тень вопросом обоснования системы знания, преобладавшим ранее. Действительно, традиционная идея о том, что аксиоматическая система представления содержания теории – это способ обоснования теории посредством демонстрации того, что устанавливаемые теоремы являются следствиями непроблематичных аксиом, попросту не соответствует современной математической практике. Воспользуемся примером Я. Хинтикки: вряд ли кто-либо согласится с тем, что уравнение Э. Шредингера, выступающее в качестве аксиомы, является непроблематичным утверждением. Математика полна

³ Hintikka 2001, 71.

примеров систем, в которых устанавливаемые теоремы много проще, чем аксиомы, из которых они выводятся, что является результатом «заинтересованности» в обобщающей функции аксиоматики как системы представления знания.

Но само рождение современного аксиоматического метода было окружено дебатами совершенного иного содержания, касавшихся в первую очередь вопросов обоснования аксиоматической системы и эпистемологических характеристик ее исходных элементов. Мы имеем в виду известную, но далеко еще не полностью изученную, полемику между Г. Фреге и создателем современного аксиоматического метода, Д. Гильбертом. Познакомившись сначала с записями лекций Д. Гильберта, а затем и его знаменитыми «Основаниями геометрии», в которых автор представил впервые строгое аксиоматическое представление геометрии Евклида, а также доказательства независимости и непротиворечивости для нее, Фреге вступил в полемическую переписку с Гильбертом, по итогам которой опубликовал две статьи, представляющие его понимание аксиоматического метода представления знания, содержащее, в том числе, трактовку природы исходных элементов системы.

Обе стороны в споре соглашались с тем, что в дедуктивно конструируемой аксиоматической системе недоказанные, примитивные элементы и допущения должны быть явно установлены; оба были поклонниками идеи полной формализации, позволяющей механически выводить теоремы без какой-либо интерпретации используемых символов. Различие позиций Г. Фреге и Д. Гильберта коренилось в их философских взглядах на природу аксиоматического метода представления знания. Проект Г. Фреге коренился в его философском анализе понятия числа, который привел его к использованию формализации для демонстрации правильности предложенного анализа. Интерес Д. Гильберта восходил к математической проблеме конструирования непротиворечивой аксиоматизации геометрии, и именно решение этой задачи обусловило его философские построения. Центральной проблемой полемики оказался статус аксиом: на каких основаниях мы можем верить в них, если в аксиоматизируемой теории они не могут быть доказаны? Позиция Г. Фреге заключалась в том, что, действительно, во избежание круга в доказательстве, мы должны некоторые утверждения принять без доказательства в качестве истинных. Но их истинность при этом должна быть установлена без обращения к аксиоматизируемой теории. Так, в случае евклидовой геометрии, источником истинности аксиом для Г. Фреге выступает кантовская интуиция: она обеспечивает два необходимых условия для признания утверждения в качестве аксиомы, которые выдвигает Фреге: истинность и очевидность. То есть, согласно Г. Фреге, мы не имеем права произ-

вольно выбрать набор теорем теории и объявить их аксиомами на том основании, что их достаточно для выведения всех теорем: выводимость не должна подменять собой истинность и очевидность аксиом. Таким образом, для Г. Фреге аксиомы представляют собой истинные мысли (понимаемые в духе платонизма, как сущности, не сводимые к субъективным ментальным состояниям). Как он выразился в письме к Д. Гильберту, аксиомы «не должны включать в себя слова или знаки, чьи референция и значение, или же, чей вклад в выражение мысли, не были полностью установлены, настолько, что не осталось сомнения в значении пропозиции, выраженной мыслью. Единственно, может оставаться вопрос об истинности этой мысли и о том, на чем она основана».⁴ Установление истинности аксиом становится центральной задачей. Для Г. Фреге было два источника истинности математических утверждений: логическая истинность, присущая математике, и геометрическая интуиция, обосновывающая геометрию. Аксиомы последней, согласно ему, «истинны, хотя и не доказаны по причине того, что знание их проистекает из совершенно другого источника, нежели знание логики. Из источника, который можно назвать интуицией пространства».⁵

Здесь определения играют центральную роль. Прежде всего, они устанавливают референцию терминов: «Я разделю математические выражения на определения и все остальные (аксиомы, основные законы, теоремы). Каждое определение содержит символ (выражение или слово), у которого прежде не было референции, и которое приобретает ее только посредством определения».⁶ Здесь понятной становится основополагающая роль определения для установления истинности аксиом. Г. Фреге определяет эту функцию как функцию разъяснения: «[Разъяснение] позволяет ученым понимать друг друга. Его нужно рассматривать в качестве части пропедевтики. Ей нет места в системе науки; никакие выводы не могут на нем основываться. Любой, кто желает вести исследования для себя самого, не нуждается в нем. Обращаясь к ней по доброй воле, достигая намеков и начального понимания, потому что без использования метафор мы никогда ничего не получим. Но следует требовать от того, кто проясняет, чтобы он определенно знал, что он подразумевает и чтобы он всегда был готов к тому, чтобы в случае возникновения непонимания сделать свое разъяснение более полным и совершенным».⁷

⁴ Frege 1971, 10.

⁵ Frege 1971, 16.

⁶ Frege 1971, 27.

⁷ Frege 1971, 45.

Аксиоматика Евклида может служить прообразом проекта обоснования аксиоматизации геометрии, разработавшегося Г. Фреге. Мы не утверждаем того, что Фреге «просмотрел» реализацию своего проекта Евклидом. Хорошо известно, что определения Евклида он критиковал, как, впрочем, аксиомы и определения Д. Гильберта. Но критика эта касается исключительно формулировок; на наш взгляд, идея Г. Фреге о том, что одной из основополагающих функций определения в аксиоматизации геометрии является функция прояснения, которую следует понимать в эпистемологическом смысле, а не в смысле жанровой манеры речи, может прояснить роль определений в системе Евклида. *Начала* Евклида действительно пестрят «определениями». Так, Р. Нетц насчитал 273 определения. Предлагая их следующую классификацию и настаивая на том, что в случае формулировок Евклида, «сложно разделить логическую и синтаксическую форму», он отмечает, что в случае Евклида, совершенно не понятно, какой цели служат эти «определения», не являясь «ни сокращениями, ни объяснениями».⁸ Тщательно анализируя введение Евклидом определения, Р. Нетц приходит к выводу о том, что «большая часть определений не устанавливает эквивалентности выражений. Они специфицируют ситуацию, в случае которой обсуждаемые свойства принадлежат объектам. Как мы видели, большая часть определений представляет собой просто прозаическое введение ...Прежде чем приступить к работе, математик описывает, что он делает, вот и все ...В общем, мы должны относиться к определениям в греческой математике как к принадлежащем дискурсу о математике – дискурсу, в котором математик встречается не-математика – дискурсу, не имеющим равным счетом никакого значения для доказательства».⁹

Нам кажется, заключение Р. Нетца о роли определений в аксиоматической системе геометрии Евклида может быть скорректировано в свете идей Г. Фреге. Большая часть определений Евклида служит именно той цели, которую Г. Фреге определил как *разъяснение*. Фреге, безусловно, различает определения и разъяснения (хотя и оставляет последние без точной характеристики, довольствуясь общими интуитивными соображениями). Для него определения являются неотъемлемой частью аксиоматической системы, тогда как разъяснения выходят за ее пределы, оставаясь, тем не менее, необходимым условием для дальнейшей формулировки определений и аксиом, а следовательно – элементом обоснования аксиоматики. Именно этим, на наш взгляд, нужно объяснять безжалостную критику определений Евклида Г. Фреге: они не выдерживают критики в качестве элемента аксио-

⁸ Netz 1999, 91.

⁹ Netz 1999, 95–96.

математической теории, но могут выполнять функцию разъяснения, являющуюся необходимым эпистемологическим условием обоснованности аксиоматической теории.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Copi, I. (1958) "Artificial languages," in Henle 1958, 96–120.
- Easwaran, K. (2008) "The role of axioms in mathematics," *Erkenntnis* 68, 381–391.
- Frege, G. (1971) *On the Foundation of Geometry and Formal Theories of Arithmetic*. Yale University Press.
- Henle, P., ed. (1958) *Language, Thought, and Culture*. University of Michigan Press.
- Hintikka, J. (2011) "What is the axiomatic method?" *Synthese* 183, 69–85.
- Netz, R. (1999) *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics: A Study in Cognitive History*. Cambridge University Press.

КТО К КОМУ ИДЕТ НА ПИР, ИЛИ О «ПОРЧЕ» ПОСЛОВИЦ В ПЛАТОНОВСКОМ «ПИРЕ» (SMP. 174A3–C7)

И. А. ПРОТОПОПОВА

Российский государственный гуманитарный университет

plotinus70@gmail.com

IRINA PROTOPOPOVA

Russian State University for the Humanities, Moscow

WHO GOES TO WHOM FOR THE FEAST,

OR ON CORRUPTION OF PROVERBS IN PLATO'S *SYMPOSIUM* (SMP. 174A3-C7)

Abstract. The article analyzes the meaning of a passage from Plato's dialogue *Symposium*, where Socrates modifies ("spoils") the proverb about "the good ones", who go to the feast without an invitation (Smp. 174a3-c7). The author indicates the textual problems related to this proverb and notes at least two versions of it in existence in Plato's time. The main attention is paid to these two questions: 1) which version of the proverb and how exactly does Socrates distort, and, according to him, also did Homer? 2) what point, above all a philosophical one, may be traced in this passage, given the context of the dialogue as a whole? The author offers her own interpretation based on the view that the leitmotif of the dialogue is the theme of ὑβρις put in terms of inversion (including turns and reversals in wordings and actions of the characters, Socrates above all. Appraising the functions of this passage's keywords, διαφθείρω, μεταβάλλω, and ὑβρίζω, in the *Symposium* and other dialogues of Plato, the author shows how this theme is reflected in a "philosophical-erotic" semantics of the *Symposium*, which is closely associated here with dialectics.

Keywords: Plato, dialogue *Symposium*, Socrates, proverb, ὑβρις, inversion, erotic, dialectic.

* Работа выполнена в рамках Федерального государственного задания № 2890 «Когнитивный подход к интерпретации диалогов Платона».

В прологе «Пира» Аполлodor пересказывает неназванным «друзьям» рассказ Аристодема, непосредственного участника пира у Агафона. Начинается он с того, что Аристодем встречает Сократа, который выглядит непривычно: он умыт и в сандалиях, что с ним случалось редко.¹ Аристодем

¹Ἐφη γάρ οἱ Σωκράτη ἐντυχεῖν λελουμένον τε καὶ τὰς βλάυτας ὑποδεδεμένον, ἃ ἐκεῖνος ὀλιγάκις ἐποίει (174a3-4; здесь и далее все тексты Платона даются по изданиям Бернет). О немьгтых ΣΧΟΛΗ Vol. 10. 2 (2016)

© И. А. Протопопова, 2016

спрашивает, куда Сократ идет такой красивый, а тот отвечает, что на пир к Агафону – тот накануне выиграл состязания трагических поэтов, но Сократ на торжество не пошел, испугавшись толпы, а сегодня обещал быть. И вот он «украсился, чтобы прекрасным идти к прекрасному» (ταῦτα δὴ ἐκαλλωπισάμην, ἵνα καλὸς παρὰ καλὸν ἴω; 174a6-9). Тут же Сократ спрашивает, не желает ли Аристодем пойти на пир незванным (ἄκλητος). Вообще-то персонаж, ходящий по пирам без приглашения, назывался γελωτοποιός, «смехотворец», он смешил гостей за еду и выпивку; Ксенофонт в своем «Пире» описывает поведение такого гостя, Филиппа (Xen. Smp. I 11–16): тот говорит, что посчитал более смешным прийти на обед незванным, чем званным.² Однако Аристодем настолько предан Сократу и доверяет ему во всем, что соглашается на роль незванного гостя: «Как ты прикажешь», – отвечает он (174b2).³

Вот тут Сократ и говорит о поговорке, которая нас интересует (174b3–c7):

«Ну так пойдем и *испортим* поговорку, *перевернув* ее так, что к Агафону на пиры без приглашения идут благие (ἵνα καὶ τὴν παροιμίαν διαφθείρωμεν μεταβαλόντες, ὡς ἄρα καὶ Ἄγαθων' ἐπὶ δαίτας ἴασιν αὐτόματοι ἀγαθοί). А Гомер, кажется, не только *испортил* (διαφθεῖραι) эту поговорку, но и *надругался* (ὑβρίσαι) над ней. Сделав Агамемнона в высшей степени доблестным (“благим”; διαφερόντως ἀγαθὸν ἄνδρα) в воинских делах, он заставил Менелая, “слабого копейщика” (“μαλθακὸν αἰχμητήν”), незванным идти к Агамемнону, когда тот устраивал жертвоприношение и пир, то есть заставил худшего идти к лучшему. Выслушав, Аристодем ответил: “Боюсь, что не по твоим

философах и Сократе как одним из них говорится у Аристофана (Av. 1554, Coulon-van Daele 1928; Nub. 835ff, Dover 1968). О привычке Сократа ходить босиком см. Smp. 220b, Phdr. 229a3. Подражающий ему Аристодем всегда босоногий (Smp. 173b2).

² “Ὅτι μὲν γελωτοποιός εἰμι ἴστε πάντες. ἦκω δὲ προθύμως νομίσας γελοϊότερον εἶναι τὸ ἄκλητον ἢ τὸ κεκλημένον ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ δεῖπνον (Xen. Smp. I 13 2–4, Marchant). Бэри говорит, что впервые стал называть этих персонажей «паразитами» (παράσιτος), по всей видимости, комический поэт Арап, сын Аристофана (Vuru 1909, 7).

³ О незваных гостях пишет Плутарх, называя их «теньями» и приводя в пример наш фрагмент с Аристодемом (Plut. Q. Conv. VII 6.707 Hubert): «В связи с этим у нас возник вопрос о том, откуда пошел обычай для приглашенных в гости приводить с собой спутника: мы теперь таких получивших приглашение от тех, кто приглашен самим хозяином, называем теньями. Было высказано мнение, что начало этому положил Сократ, убедивший Аристодема незванным пойти с ним в гости к Агафону. При этом возникло смешное положение: Сократ по дороге незаметно отстал, и Аристодем появился как тень, идущая впереди тела, за которым находится источник света» (пер. Я. М. Боровского).

словам, а по Гомеровым пойду я, ничтожный (φάυλος ὦν), незванным (ἄκλητος) на пир к мудрецу (σοφοῦ ἀνδρὸς)».

О смысле этого фрагмента до сих пор спорят исследователи и комментаторы (см., напр., Вуру 1909, 8–9, Dover 1980, 81). Попробуем включиться в это обсуждение, поставив два вопроса:

1) какую пословицу и как именно искажает Сократ и, по его словам, Гомер?

2) какой смысл, прежде всего философский, можно обнаружить в этом фрагменте в контексте всего диалога?

Для начала посмотрим, как звучала пословица в изначальном виде. Судя по всему, существовали две главные ее формы:

1) αὐτόματοι δ' ἀγαθοὶ ἀγαθῶν ἐπὶ δαίτας ἴασιν (Athen. Deipn. 5.5.19 Kaibel).

«Без приглашенья благие к благим идут на пиры».

2) αὐτόματοι ἀγαθοὶ δειλῶν ἐπὶ δαίτας ἴασιν (Athen. Deipn. 5.5.21 Kaibel).

«Без приглашенья благие к низким (“дурным”, “худшим”) идут на пиры».

В комментариях и схолиях по этому вопросу наблюдается большая путаница. Схолиаст говорит, что изначальным был вариант 2), который Евполид или Кратин изменили на вариант 1) (Schol. ad. H., Greene). Другую версию предлагает, например, Зенобий, у которого изначальным является вариант 1): он пишет, что Гераклит использует эту пословицу, передавая слова Геракла, идущего на пир к Кеику, а Евполид передает ее как вариант 2). Платон, по мнению Зенобия, использует именно вариант Евполида.⁴ Один из издателей «Пира» Хуг, проделавший целое исследование по этому поводу, убедительно, по мнению Бэри, показывает, что все обстояло так, как написано у Зенобия, и вариант 2) – это переделка Евполида (Вуру 1909, 8).

Но нам, в принципе, не так важно, какой вариант пословицы первичен, а какой вторичен; важнее понять, в чем заключается *порча* Сократом того или иного варианта.

Предположим, что вариант, который *портит* Сократ, – это 1), т.е. *благие идут к благим*, тогда *порча* заключается только в изменении порядка слов: «αὐτόματοι ἀγαθοὶ» перемещается в конец фразы, а в начале стоит ἀγαθῶν, «благих». Это, действительно, укладывается в смысл *переворачивания* (μεταβαλόντες) с точки зрения перемены мест, причем совершенной механической; однако *порчей* это назвать трудно.

⁴ Αὐτόματοι δ' ἀγαθοὶ ἀγαθῶν ἐπὶ δαίτας ἴενται: οὕτως Ἡράκλειτος ἐχρήσατο τῇ παροιμίᾳ, ὡς Ἡρακλέους ἐπιφοιτήσαντος ἐπὶ τὴν οἰκίαν Κήϊκος τοῦ Τραχινίου, καὶ οὕτως εἰπόντος. Εὐπολις δὲ ἐν Χρυσῷ γένει ἐτέρως φησὶν ἔχειν τὴν παροιμίαν. Αὐτόματοι δ' ἀγαθοὶ δειλῶν ἐπὶ δαίτας ἴασιν. Καὶ ὁ Πλάτων ἐν τῷ Συμπόσιῳ οὕτως αὐτῇ ἐχρήσατο (Zenob. II 19 2-7, 36-37, Leutsch, Schneidewin).

В рукописях В (codex Bodleianus) и Т (codex Venetus) в начале фразы стоит ἀγαθῶν, однако многие издатели (напр., Бэри, Бернет) принимают исправление К. Лахманна, сделанное им в предисловии к изданию Бабрия (Lachmann, 1845). Вместо генетива множ. числа ἀγαθῶν (благих) он ставит имя Агафона в дативе, меняя ударение (Ἀγάθων'), так что получается: идем на пиры к Агафону. Чтение предполагает, что Сократ, чтобы подчеркнуть игру слов и *переворачивание*, ставит имя Агафона в эмфатически первую позицию.

Эмэндация изящная, оправдана характерной для Платона игрой и соответствующим контекстом. При этом Лахманн отклоняет сопоставление этого варианта поговорки с переделкой Евполида, что, на наш взгляд, обедняет пародийный платоновский контекст.⁵ Ведь в таком случае о *порче* говорить сложно: «благих» просто заменили «Агафоном», т. е. «благим». Поэтому мы скорее согласны с Бэри, который говорит, что какой бы вариант бытования пословицы ни был изначальным, слова Платона о *порче* можно понять, если подразумевался вариант 2), где благие без приглашения идут на пиры к худшим: *порча пародии* как «мудрой пословицы» – часть игровой демонстрации Сократовой иронии (Vigu 1909, 9).

Мы полагаем, что Платон имел в виду оба варианта, поскольку в таком случае его игра «работает» в обе стороны. Во-первых, в любом случае изменяется порядок слов; во-вторых, если «фоном» является вариант 1), то абстрактные «благие» заменяются конкретным Агафоном; если же тут еще «просвечивает» вариант 2), Агафон как бы встает на место «δειλῶν», заменяет их словно в уравнении, т. е. подспудно ему вменяется некая «низость». И вот это как раз лучше всего укладывается в контекст *порчи* и *переворачивания*: διαφθείρωμεν μεταβαλόντες.

Это подтверждается следующей фразой насчет Гомера. Здесь Сократ усиливает семантику *порчи*, говоря, что Гомер не только *испортил* (διαφθείραι) поговорку, но даже *надругался* (ὕβρισαι) над ней. Если мы имеем

⁵ «После того как я закончил писать это, не закончило сбываться по пословице, αὐτόματοι δ' ἀγαθοί. Предпочту, однако, добавить и прочее, написанное дальше Гесиодом, ἀγαθῶν ἐπὶ δαίτας ἔενται, чтобы не воспринял кто наши слова столь же превратно, как многие восприняли шутку платоновского Сократа: ведь тот пошутил в том смысле, что Ἀγάθων' ἐπὶ δαίτας ἴασιν, а толкователи непонятно почему посчитали нужным соотнести это с пародией [букв. «язвительностью»] Евполида, который выдал δειλῶν ἐπὶ δαίτας. Итак, мы эту пародию отклоняем, от своего и от пирующих имени» (пер. А. Гараджи). Добавим, что Гераклита на Гесиода у Зенобия предложил исправить издатель последнего Шнейдевин в Bergk 1837, 440, на что и ориентируется Лахманн; это исправление принято и в издании фрагментов Гесиода Merkelbach, West 1967.

в виду «благие идут к благим», то *надругательство* заключается в том, что менее доблестный Менелай идет без приглашения к храброму воину Агамемнону, т. е. Менелай здесь делается благим, Агамемнон же благим и остается. Ничего особо гибридного в таком варианте нет. Если же испорчен вариант «благие идут к худшим», то это действительно дерзость, *гибрис* со стороны Гомера, поскольку худшие и лучшие, *δειλοί* и *ἀγαθοί*, полностью меняются местами: «слабый копеечник» Менелай занимает место лучших, благих, а доблестный Агамемнон – место худших.

Полагаем, гибрис здесь именно в этом, что косвенно подтверждает и Аристодем, который говорит, что пойдет на пир не по Сократовым словам, а по Гомеровым: *незванный к мудрому*. Агафона назвать мудрецом достаточно сложно, и дальше в диалоге его мудрость будет подвергнута если не осмеянию, то сомнению, а в состязании двух типов мудрости – риторически-театральной Агафона и философской Сократа – победителем выйдет Сократ. Таким образом, здесь снова звучит подспудная насмешка над теми, кого принято называть *благими* и *мудрыми*, и переворачивание смысла проходит по типу «последние будут первыми», то есть благими оказываются низкие, а низкие – благими.

Именно эту версию поддерживает в своей статье Томас Уортен (Worthen 1999). Он считает ключом к пониманию этого фрагмента слова, предшествующие пословице, когда Сократ говорит, что он *прекрасный идет к прекрасному* (174a6–9), т. е. к Агафону. Очевидно, что эта игра слов продолжается дальше, когда он, переиначивая поговорку, говорит, что *благие идут к Агафону*. Смысл тут в обыгрывании имени Агафона и его соответствия самому персонажу, который одновременно воплощает и красоту: Сократ идет не только к «прекрасному», но и к «благу». Мы знаем, что *прекрасное* и *благо* в речи Диотимы, пересказанной Сократом, оказываются главными философскими темами диалога, и Уортен обращает внимание на то, что Диотима прямо предлагает Сократу заменить слово «прекрасное» словом «благо» (204e1). По мнению Уортена, смысл здесь такой: от *внешне-красивого* необходимо перейти к *внутренне-благому*, и в диалоге как раз происходит своего рода «обмен местами» персонажей, символизирующих благо и красоту. Уортен считает, что красавец Агафон не достоин своего имени как «благого», а некрасивый Аристодем, наоборот, приближается к этому, не говоря уж о Сократе, и на описанном пиру только Сократ и Аристодем оказываются поистине благими, *ἀγαθοί*; в этом и состоит главное изменение и главная порча пословицы.

Соглашаясь с такой интерпретацией Уортена, попробуем добавить к этому еще несколько смысловых акцентов. Наша гипотеза заключается в

том, что *порча пародии* – ключ к *гибристической подоплеке* всего диалога. Какие слова используются для описания того, что Сократ и Гомер делают с поговоркой? Διαφθείρω, μεταβάλλω, ὑβρίζω: на наш взгляд, семантика этих трех слов и определяет смысл данного фрагмента и «Пира» в целом.⁶

Гибрис в диалоге «Пир» является лейтмотивом. В платоновском корпусе слова с корнем ὑβρ- встречаются 75 раз и в подавляющем большинстве употребляются в своих обычных словарных значениях «дерзость, наглость, разнузданность, глумление, оскорбление» и т. д. Однако в диалоге «Пир» их значение приобретает особый устойчивый акцент, связанный с семантикой инверсии, «оборотничества».⁷ Слова с корнем ὑβρ- относятся к Эроту Полигимнии, который всё портит и насылает различные природные катаклизмы (188a7); к Гомеру и одновременно к Сократу, портящим поговорку в нашем фрагменте (174b6); к Сократу из-за его иронии в отношении собственной мудрости (175e7); из-за его сходства с сатиром Марсием и силенами (215b8); из-за его насмешки над красотой Алкивиада (219c6); из-за сходства его речей со шкурой «гибриста» сатира (221e3–4); из-за того, что он «переворачивает» свое поведение с юношами, превращаясь из их поклонника в «объект» стремления (222a8).

Во всех этих случаях *порча* и *гибрис* так или иначе связаны с *переменной, переворачиванием*. «Перевертыши» как некое нарушение порядка реализуются в «Пире» изменением очередности речей Эриксимаха и Аристофана, вызванном, кстати, именно гибристическим поведением Аристофана (его икота как действие Эрота-гибриста является своеобразной «драматургической» иллюстрацией речи Эриксимаха⁸); физической переменной мест персонажей, когда в споре о пересаживаниях Алкивиада, Агафона и Сократа последний подспудно (но «дерзко») дает понять, что считает себя Эротом: он говорит, что если Агафон пересядет, то ему придется воздавать Сократу хвалу во второй раз (222d–223b). В содержании речей симпозиастов тоже всплывают разные аспекты инверсии и гибриста: в

⁶ Приведем некоторые важные для нашей темы значения слов. Διαφθείρω: разрушать; уничтожать, опустошать; убивать, умерщвлять; разрушать, повреждать, портить; искажать, извращать; совращать, развращать (γυναικα; κόρη; τοὺς νέους). Μεταβάλλω: поворачивать; переделывать, (из)менять; (из)меняться; изменять мнение, образ действий, приняв другой вид. Ὑβρίζω: бесчинствовать, буйствовать; нагло вести себя, дурно обращаться; оскорблять, обижать. Ὑβρις: наглость, нахальство, дерзость, грубость, глумление; бесчинство, насилие, оскорбление.

⁷ О гибристе в «Пире» мы писали в ранее (Протопопова 2015 а и б) и некоторыми материалами этих работ пользуемся в данной статье.

⁸ Об эротически-обценных подтекстах икоты Аристофана см. Гараджа, Протопопова 2015, 99–106.

речи Эриксимаха, как уже было сказано, это Эрот-гибрист, нарушающий гармонию во вселенной; в речи Аристофана – древние шарообразные люди, дерзко выступающие против власти богов, т. е. установленного космического порядка. Но начинаются все эти гибристические порывы и перемены именно с эпизода пословицы: Сократ и Аристодем «портят» признанный порядок соответствия «худшие-лучшие», причем их появление на пиру является ярким примером инверсии: поскольку Сократ задержался до самой середины обеда, Аристодем пришел к Агафону первым, т. е., по словам Плутарха, «появился как тень, идущая впереди тела, за которым находится источник света» (см. прим. 3).

Итак, гибрис в «Пире» связан с инверсией, и главным гибристом и «оборотнем» оказывается здесь Сократ. Подчеркнём, что только в «Пире» Сократу устойчиво приписываются свойства «гибриста», причем в связи с разнообразными «оборачиваниями» смыслов: как заявляет Алкивиад, «что бы он ни говорил, всё обстоит наоборот» (214d1–2). В этой ситуации Сократ выступает *трикстером*, который все время двойится и оборачивается; он оказывается и паредром двойственного Эрота, и одновременно *медиатором* между противоположностями, как Эрот в речи Диотимы, посредник между богами и людьми, и как тот творец, который, по словам самого Сократа, должен одинаково хорошо писать и комедию, и трагедию (223d3–6).

Исходя из этого, вернемся к двум другим ключевым словам: *διαφθείρω* и *μεταβάλλω*.

В речи Эриксимаха все портит Эрот-гибрист, антипод Эрота, налаживающего в космосе любовь и гармонию. Здесь *ὑβρις* и *διέφθειρέν* употребляются рядом: *ὅταν δὲ ὁ μετὰ τῆς ὑβρεως Ἔρωσ ἐγκρατέστερος περὶ τὰς τοῦ ἐνιαυτοῦ ὥρας γένηται, διέφθειρέν τε πολλὰ καὶ ἠδίχησεν* (188a7–8). *Порча*, насылаемая Эротом-гибристом, выражается во всяческих природных катаклизмах. В нескольких платоновских диалогах слово *διαφθείρω* используется в смысле «порчи беседы» (Gorg. 495a7, Prot. 338d6–8), но для нас важнее, что *διαφθείρω* можно назвать техническим термином в *Апологии*, где Сократ защищается от обвинения в развращении (*порче*) юношей. Там это слово встречается 18 раз и практически везде имеет именно этот смысл. Мы знаем, что Сократа обвиняли не только в духовном развращении юношей, но и в физическом, например, Поликрат; Ю. А. Шичалин считает, что сцена с Алкивиадом в «Пире» написана как раз для того, чтобы защитить Сократа от таких обвинений (Шичалин 2013, 129–132). На наш взгляд, «гибристическая порча» в «Пире» имеет вполне явные эротические коннотации.

Теперь посмотрим на μεταβάλλω. В той же речи Эриксимах говорит, что для устранения болезни врач должен уметь заменить одно вожделение тела, один его эрос, на другой, и умеющий совершить такую *перемену* (ὁ μεταβάλλειν ποιῶν, ὥστε ἀντὶ τοῦ ἐτέρου ἔρωτος) – благой демиург (ἀγαθὸς ἄν εἴη δημιουργός) (186d3). Однако здесь подразумевается и философская подоплека такой медицинской перемены эросов, а под мастером, владеющим подобной *технэ*, – Сократ. Дальше Алкивиад в своем рассказе демонстрирует, как Сократ «меняет эрос» у него самого и у других юношей, как бы меняясь с ними ролями, оборачиваясь: сначала он выступает как их поклонник, *эраст*, а потом, наоборот, как *эромен*, объект поклонения. Именно из-за этого оборотничества Алкивиад и называет Сократа гибристом.

Однако смысл διαφθείρω, μεταβάλλω, ὑβρίζω здесь полностью инвертируется; общепринятый смысл развращения, притворства и глумления меняется на философский: юноши оказываются в *апории*, в которую их вгоняет непривычное поведение Сократа, издевающегося над обычаем отдавать физическую любовь красавцев в обмен на некую «мудрость» (что, например, считает совершенно нормальным Павсаний, если только партнеры ведут себя «порядочно», *κοσμίως*). Апория позволяет юношам, как Алкивиаду, увидеть в себе не только «объект» желания, но и «субъект», а это и есть главный философский поворот, *μετάβασις*, осуществляемый в *Пире* Сократом относительно философского Эрота: его невозможно без противоречий рассматривать как объект, нужно признать, что это прежде всего стремление и желание, вызванное нехваткой, а это возможно, только если опознать в себе «ничто» (οὐδὲν ὄν; 219a2), как заявляет Сократ Алкивиаду о самом себе.

Таким образом, гибрис Сократа меняет знак, и *гибрист*, «портящий» юношей, превращается в *благого демиурга*, заменяющего один эрос на другой, – и мы видим, что именно *порча пародии*, т. е. *порча испорченного*, оказывается самым надежным методом. Здесь идут в ход διαφθείρω, μεταβάλλω и ὑβρίζω, заданные уже в начале диалога «гибристической порчей» нашей поговорки, где первые и последние меняются местами: этот эпизод можно назвать своего рода эмблемой всей оборотнической темы Пира.

Ну и напоследок еще об одном подтексте нашего фрагмента. Его можно сопоставить с тем местом из «Федра», где Сократ, рассказывая об Эроте и об истечениях красоты, приводящих душу в смятение и заставляющих расти «крылья души», приводит две стихотворные строки, причем вторую из них

он характеризует как невероятно дерзкую, «ὕβριστικὸν πᾶν» (Phdr. 252b4–9, пер. А. Н. Егунова):

*Люди прозвали его самого Эротом крылатым,
Боги ж – Птеротом, за то, что расти заставляет он крылья.*

Спрашивается, почему второй стих очень дерзкий, что же здесь особенно глумливого и грубого? При внимательном рассмотрении этого места из «Федра» оказывается, что подоплекой является эротически-обценный контекст, который гибритизирует, если можно так сказать, и все описание роста крыльев души, т. е. стоит только сместить оптику, и это читается как весьма откровенное эротическое описание (Протопопова, Гараджа 2015). Можно сказать, что здесь все двойится, противоположности просвечивают друг сквозь друга, парадоксальным зеркалом «возвышенного» Эрота оказывается Эрот-гибрист.

Такой эротический подтекст безусловно есть и в нашем фрагменте «Пира». Это связано со словом *μαλθακὸν*, которым обозначается в эпизоде с поговоркой Менелай (174c1), а к нему приравнивает себя Аристодем, и этим же словом характеризуется чуть раньше Аполлодор (*μαλακός*; 173d8). *Μαλακός* означает «нежный», «мягкий», – и это соответствует описанию Аполлодора и Аристодема как слабых подражательных копий Сократа (Протопопова 2015в). В то же время, это слово – устойчивое обозначение пассивной гомосексуальной позиции (Suda s.v. *Κίναϊδος*: ἀσελγής, *μαλακός*). При этом оба, Аполлодор и Аристодем, названы *эрастами* Сократа, а не *эроменами*. Таким образом, налицо еще одна, эротически-обценная инверсия в духе Аристофана, когда эротическая семантика переплетается с философской и пассивная гомосексуальная роль превращается в активную философскую позицию: это именно то, что происходит с «развращенными» Сократом мальчиками, которые до этого подвергались ухаживаниям таких «благопристойных» поклонников, как Павсаний.

Ну и, наконец, *гибрис* и *порча* состоят в том, что Сократ и Гомер (в версии Платона) «портят» текст, меняя порядок нарратива, *играя* с ним, – в отличие от Аполлодора и Аристодема, которые могут только повторять заученные речи. Как говорят в своей книге о «Пире» близкие нам по духу современные исследователи, есть по крайней мере две версии рассказа о пире, одна *имитативная*, другая *гибристическая* (Corrigan, Glazov-Corrigan 2004, 14). Мы же добавим, что есть как минимум два типа чтения и толкования «Пира»: один – возвышенно-платонический, подразумеваемый школьной традицией и отбрасывающий всё «подозрительно-глумливое», и второй, игровой, связанный с диалектическим пониманием платоновской

философии. Именно подобному пониманию и помогают такие намеки и подсказки, как, например, намеренная и подчеркнутая порча пословиц.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Гараджа, А. В., Протопопова И. А. (2015) «Convivii trivía: заметки по тексту платоновского *Пира*», *Платоновские исследования* 2, 83–116.
- Протопопова, И. А. (2015а) «Υβρις как инверсия “объекта” и “метода” в “Пире” Платона», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2, 373–379.
- Протопопова, И. А. (2015б) «Платоновский *Пир* как силен и андрогин», *Вестник РХГА* 4, 419–425.
- Протопопова, И. А., Гараджа, А. В. (2015) «Гюбрис в *Федре*: метрическая ошибка или “тайное” имя?» *Соловьевские исследования* 3, 39–48.
- Протопопова, И. А. (2015в) «Μαλαχός versus μανικός (о роли пересказа в платоновском «Пире»)», *Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина* (серия «Философия») 1, 19–27.
- Шичалин, Ю. А. (2013) «Заметки к Платоновым *Апологи*, *Менексену* и *Пир*», *Платоновский сборник* 1, 117–140.
- Coulon, V., van Daele, M., ed. (1928) *Aristophane, Aves*, vol. 3. Paris: Les Belles Lettres.
- Bergk, T. (1838) *Commentationum de reliquiis comoediae Atticae antiquae libri duo*. Lipsiae.
- Burnet, J., ed. (1900–1903) *Platonis opera*, vols. 1–3. Oxford: Clarendon Press.
- Bury, J. ed. (1909). *The Symposium of Plato*. Cambridge: Heffer and Sons; London: Simpkin, Marshall and Co. Ltd.
- Corrigan, K., Glazov-Corrigan, E. (2004) *Plato's Dialectic at Play: Argument, Structure, and Myth in the Symposium*. Pennsylvania: University Park.
- Dover, K. J., ed. (1980) *Plato. Symposium*. Cambridge UP.
- Dover, K. J., ed. (1968) *Aristophanes. Clouds*. Oxford: Clarendon Press.
- Hubert, C., ed. (1938) Quaestiones convivales (612c-748d), *Plutarchi moralia*, vol. 4. Leipzig: Teubner.
- Kaibel, G., ed. (1887) *Deipnosophistae, Athenaei Naucraticae Deipnosophistarum libri xv*, 3 vols. Leipzig: Teubner, 1-2:1887; 3:1890.
- Lachmann, C., ed. (1845). *Babrii Fabulae Aesopeae*. Berolini: G. Reimeri.
- Leutsch, E. L. von, Schneidewin, F.G., ed. (1851) *Corpus paroemiographorum Graecorum*, vol. 1., Göttingen.
- Marchant, E.C., ed. (1921) *Symposium, Xenophontis opera omnia*, vol. 2, 2nd edn. Oxford: Clarendon Press.
- Merkelbach, R., West, M., ed. (1967) *Fragmenta Hesiodica*, Oxford.
- Greene, W. C., ed. (1938) *Scholia in Platonem (scholia vetera), Scholia Platonica*. Haverford, Pennsylvania: American Philological Association.
- Worthen, Th. D. (1999) “Socrates and Aristodemos, the αὐτόματοι ἀγαθοί of the Symposium: Gentlemen go to parties on their own say-so,” *New England Classical Journal* 26 (3), 15–21.

**ИЗМЕРЕНИЕ ВРЕМЕНИ В АНТИЧНОСТИ:
КЛЕПСИДРА И ЕЕ ОСОБЕННОСТИ
(НА МАТЕРИАЛЕ ПИСЬМЕННЫХ СВИДЕТЕЛЬСТВ И
АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ДАННЫХ ИЗ АМФИАРАЙОНА)**

А. С. АФОНАСИНА

Томский государственный педагогический университет
Новосибирский государственный университет

afonasina@gmail.com

ANNA AFONASINA

Tomsk State Pedagogical University, Novosibirsk State University, Russia

MEASURING TIME IN ANTIQUITY. CLEPSYDRA AND ITS PECULIARITIES (ON THE BASIS OF LITERARY
TESTIMONIES AND ARCHEOLOGICAL DATA FROM AMPHIAREION)

ABSTRACT. The article discusses an episode in the universal history of metrology and standardization. On the basis of literary testimonies and archeological data the author first outlines the history of development of various types of the water clocks, *clepsydra*. Special attention is paid to the usage of clepsydra in public life (esp. in legal proceeding) and in medical practice. Then, considering the massive water clock from the sanctuary of the healer-god Amphiaraus in Oropos author shows that in the 4th cent. BCE the water clocks became an essential part of social life, and demonstrates the ways they calibrated the device according to a 24-hours scale. The author suggests that the massive water clock, designed for continuous measuring of time, subdivided at equal hours, was built at the sanctuary of Amphiaraus for medical purposes. Such hypothesis can be confirmed by a series of passages from the *Hippocratic corpus*, where the word "hour" is actually introduced, as well as by two more testimonies from the medical practice of Herophilus and Galen.

KEYWORDS: clepsydra, Amphiaraus, ancient medicine, measuring, standards, Hippocratic corpus, Herophilus, Galen.

* Работа выполнена в рамках проекта «Влияние античных идей на науку, культуру и образование современности» (РНФ № 15-18-10002).

В классический период в Греции начался активный процесс стандартизации – мер весов, единиц измерения длины и высоты, а также времени. Это было связано как с ростом городов, так и с ростом населения в целом. Для упорядочения деятельности более крупных социальных объединений нужны были и единые стандарты. Это в свою очередь привело к изменению образа жизни. Самое яркое применение процессы регулирования образа жизни по часам нашли в диетологии, точнее в установке не прислушиваться к чувству голода, а следовать предписанному времени для приема пищи. Все это, конечно же, не могло не отразиться в комедиях, как в греческой, так и в новой римской. Окончательный этап формирования нового стиля жизни состоялся ближе к концу VI в. н. э. В *Письмах* Кассиодора мы встречаем пожелание, высказанное в адрес бургундского царя-варвара Гундобада, образумить Бургундию, дать ей свет знания и позволить ей руководствоваться часами, так как это самый подходящий образ жизни. Ведь «только в жизни диких животных время определяется по чувству голода» (Кассиодор, *Письма* 1.46.2).

С древнейших времен нужды человеческого тела – еда, отдых, сон – становились простейшим маркером периодов времени. Это так же справедливо и на сегодняшний день, однако мы больше позволяем технологиям, бизнесу и искусственному расписанию регулировать наши дни и таким образом контролировать основные потребности. В тот момент, когда было решено, что фиксированные часы должны служить маркером начала и окончания каких-либо действий, возросло напряжение между физическими потребностями и социальными требованиями, непосредственно связанными с механическими способами деления дня на часы, минуты и секунды. История о том, как греки и римляне учились измерять время, – это история о постепенном дистанцировании человека от природы.

Однако утверждение о том, что питание в соответствии с внутренними потребностями, является признаком дикого животного, можно подвергнуть сомнению. В офисах, образовательных учреждениях, на заводах все идет по звонку, у человека вырабатывается рефлекс – обедать по сигналу. Далеко ли это уводит нас от животных, в которых просто выработали рефлекс, как у собак Павлова? Или, в связи с затрудненным движением на дорогах в пиковые часы, не является ли более разумным смещать время начала работы в разных организациях? Не возвращаемся ли мы таким образом к своему рода истокам? А именно к идее о том, что распределение дел в течение дня не по механическому времени, а исходя из необходимости, обращая внимание на обстоятельства и отыскивая наиболее удобный момент для конкретного действия, является более удачным и делает нашу жизнь более гармоничной, чем та, которая расписана по часам и не терпит отклонений.

Одним словом, не является ли следование естественным потребностям, а не часам, решением многих проблем, возникших и усугубившихся из-за процессов денатуризации?

Давайте вспомним, для чего обычно используются часы. Например, нам нужно прийти на встречу, в театр, на любое другое официальное мероприятие в назначенный час, успеть сделать покупки пока открыты рынки, четко отметить момент начала и окончания эксперимента, отмерить промежутки между приемом лекарств и проведением процедур. Конечно список не исчерпан. Я привела лишь те случаи, которые были актуальны в древности, и которые могли вызвать необходимость в специальных инструментах для измерения времени. Первое, что пришло людям в голову – измерять длину тени и использовать ее в качестве ориентира в течение светового дня, а темный период воспринимать как переход, как ту черту, за которой начинается следующий отрезок жизни. Таким образом, Солнце и движение Земли вокруг своей оси и по орбите можно считать основными временными ориентирами для человека. Но что же делать, если погода пасмурная, эксперимент проводится ночью, а лекарство нужно принимать через равные промежутки времени в течение суток? Необходимо использовать нечто более универсальное, чем тень, нечто, что не зависит от солнечного света. В этот момент на сцене появляются водяные часы, вода выступает тем веществом, при помощи которого можно узнавать время днем и ночью. О такого рода устройствах и пойдет речь в статье, а именно о водяных часах из святилища Амфиарайя в Оропосе.

I

Время может измеряться по-разному – разными средствами и для разных целей. Так называемые таймеры отличаются от часов тем, что они измеряют не абсолютное, а относительное время, например, промежуток между приемами пищи, или время, отведенное на выступление в суде. Самым наглядным и известным всем примером таймера можно считать песочные часы. Разного рода таймеры – продырявленные сосуды с водой, масляные лампы, свечи или песочные часы – использовались с древнейших времен почти повсеместно, однако никак не связаны с движением небесных тел. Самые ранние попытки отразить движение небесных тел были воплощены в создании солнечных часов, которые, однако, имеют ряд ограничений. Водяные же устройства интересны тем, что они могут быть как таймерами, так и часами, и более универсальны по сравнению с первыми. Изобретение водяных «часов» приписывают египтянам и датируют примерно

1400 г. до н. э.¹ В похожий на ведро сосуд наливалась вода, в его нижней части проделывалось небольшое отверстие, откуда вода медленно вытекала. Время, отведенное на какое-то действие, заканчивалось вместе с истечением воды. Именно такое устройство в более поздний период греки назвали «клепсидрой». В процессе использования водяных «часов» египтяне столкнулись с рядом сложностей. Они заметили, что по мере уменьшения воды в сосуде, скорость ее вытекания замедляется. На равномерность вытекания воды также оказывало влияние различие между дневной и ночной температурой воздуха, а также качество воды, так как осадок от грязной воды постепенно забивал выходное отверстие. Все это было учтено и исправлено. Египтяне сузили контейнер снизу, чтобы создавалось равномерное давление, стали фильтровать воду. И поскольку длительность светлого времени суток отличается от темного в разные периоды года, они стали использовать для каждого месяца свою временную шкалу, которая помещалась на внутреннюю сторону сосуда. Вавилоняне использовали похожие водяные устройства, о чем во втором веке н. э. сообщает Секст Эмпирик (*Против астрологов*, 24–26). Он рассказывает про вавилонян (халдеев), которые отмеряли отрезки времени между восходом тех или иных звезд:

...наблюдая восход одной какой-нибудь яркой звезды в зодиаке и наполняя затем водой просверленную амфору, давали течь [этой воде] в другой сосуд, подставленный снизу, покамест эта звезда поднималась, а затем, догадываясь, что обращение зодиакального круга происходит от одного знака к тому же самому знаку, они опять брали двенадцатую часть вытекшей [воды] и следили, в какое время она вытекла (пер. А. Ф. Лосева).

Таким способом они делят зодиак. Но наблюдение за звездами имело и более практические цели. Чуть ниже (*Против астрологов*, 27) Секст Эмпирик рассказывает о составлении персональных гороскопов:

Халдей сидит, как говорят, ночью на вершине какой-нибудь возвышенности, наблюдая звезды. Другой [в это время] находится около родильницы до тех пор, покамест она не родит, а когда она родит он тотчас же дает знак при помощи диска сидящему на возвышенности, ...и он отмечает восходящее животное в качестве гороскопа... (пер. А. Ф. Лосева).

Таким образом, в Грецию клепсидра попала уже в более или менее готовом виде. Дильс (1934, 140), со ссылкой на письменные свидетельства,

¹ См. Pogo 1936, 403–425. В Вавилоне они использовались с XII в. до н. э. (см. Neugebauer 1947, 37–43). Похожее устройство под названием джала-янтра упоминается в индийских источниках начиная с 300 г. до н. э. (см. Fleet 1915, 213–230), а в Китае о водяных часах говорится в книге, написанной в 90 г. н. э. (см. Needham, Ling, De Solla Price 1986, 108).

утверждает, что в V в. до н. э. вавилонская мера деления дня и ночи на часы совсем не использовалась греками. Они по привычке употребляли термины утро, день, вечер, ночь, различали время до полудня и после полудня, время базара или после него, и лишь изредка, когда нужно было точнее указать на момент, в который должно было совершиться какое-либо действие, использовали *стойхейон* – собственную тень.

Когда именно водяные и солнечные часы попали в Грецию сказать трудно. Ясно, что до начала Персидских войн их еще не использовали, и Геродот о них не упоминает. А вот к концу пятого столетия использование *клепсидры* в судах стало уже довольно привычным делом. Причиной повсеместного распространения солнечных или водяных часов Р. Ханна считает изменившиеся политические и социальные условия. Он отмечает (Hannah 2009, 101), что идея *клепсидры* могла быть завезена в Грецию в один из промежуточных периодов между войнами. Вхождение *клепсидры* в социальный контекст означало возросшую осознанность в обращении со временем. Как для заседаний суда, так и для народных собраний было традиционным начинать их на рассвете, предваряя пением петуха или другим сигналом. В диалоге *Теэтет* Сократ сравнивает философов с теми, кто выступает в судах, и называет последних рабами. Причина этого состоит в том, что философы предаются свободному досугу и могут долго рассуждать в тишине, в то время как выступающие в суде всегда ограничены во времени, их «подгоняют водяные часы, не позволяя им держать речь о чем-либо, их связывает противник и зачитываемый иск, сверх которого ничего нельзя говорить» (172 a–d, пер. Т. В. Васильевой). В связи с этим Р. Ханна высказывает предположение (Hannah 2009, 102), что произношение речей за определенный отрезок времени приводило к равенству через стандарт, что является фундаментальной характеристикой демократии. Таким образом, время стандартизировалось, как и ряд других необходимых вещей – емкости, веса и меры.

Греческое название водяных часов – *κλεψύδρα* – переводится как «воровка воды». Сразу нужно отметить, что известные по письменным источникам *клепсидры* были двух видов: бытовые и *клепсидры* для измерения времени. Бытовые *клепсидры* представляют собой устройства похожие на пипетку. Для измерения времени они не предназначались, но название полностью соответствует их функции. При помощи таких «пипеток» извлекали остатки жидкости из глубокого сосуда, который невозможно было перевернуть. Вспомним огромные пифосы с коническим низом для хранения продуктов. Такие сосуды вкапывали в землю. Достать со дна пифоса остатки масла или вина можно было только черпаком или *клепсидрой*, которая оказывалась

гораздо функциональнее черпака. Описание того, как выглядела клепси́дра удалось найти только у Дильса:²

Это был пузатый сосуд с шейкой или полой дужкой и дном в мелких дырочках наподобие сита. Если такой сосуд погрузить в колодец, то вода войдет туда через отверстие в дне, а если зажать большим пальцем узкую шейку или дыру наверху полый дужки, то можно набрать воды в сосуд незаметным образом.³

В *Проблемах* 16.8, 914b9, входящих в состав Аристотелевского корпуса, читаем историю об опытах с клепси́дрой, которые проводил Анаксагор, доказывая, что воздух выступает как причина. В частности, упоминается, что если отверстие заткнуто, то вода не может входить внутрь клепси́дры. На что автор *Проблем* заявляет, что если клепси́дру опустить боком, то даже при закрытой трубке вода попадет внутрь. Это наблюдение в данном контексте неважно. Для настоящего исследования достаточно зафиксировать тот факт, что клепси́дра первого вида функционировала как пипетка и использовалась для бытовых нужд.

Нас интересует клепси́дра как инструмент, отмеряющий равные доли времени. И такой прибор выглядел совершенно иначе. В Древней Греции он получил широкое распространение, когда возникла необходимость точно отмерять продолжительность публичных выступлений, в войсках же клепси́дра оказалась полезной для организации смены караула, особенно в ночное время. В обоих случаях клепси́дра состояла из двух сосудов, расположенных один над другим. В нижней части верхнего сосуда было небольшое отверстие, из которого вода вытекала в нижестоящий сосуд.⁴ Очевидно, что скорость вытекания воды зависит от размера отверстия и объема воды. Но важно было также соблюсти равномерность вытекания, что обеспечивалось формой сосуда, который сужался книзу так, чтобы давление воды оставалось постоянным по мере его опустошения.⁵

К концу V в. до н. э. клепси́дра настолько прочно вошла в жизнь греков, что само это слово стало синонимом суда. Наглядное отражение этого про-

² В известных мне собраниях античных артефактов, хранящихся в археологических музеях России, Греции, Италии, Испании, Германии и Франции, обнаружить бытовую клепси́дру пока не удалось.

³ Дильс 1934, 167. Об устройстве клепси́дры и ее упоминании в натурфилософском контексте смотри мою недавнюю статью: Афонасина 2015, 351–362.

⁴ Вода для греков всегда представляла большую ценность, вероятно поэтому они не могли себе позволить лить воду просто на землю. Небольшое пояснение на этот счет дает Г. Дильс (1934, 168, сн. 1).

⁵ Один из образцов, датированный концом V в. до н. э., был найден на Афинской агоре. Объем этой клепси́дры составлял две хойи, что равняется 6,4 литра. Сосуд становился пустым за 6 минут.

цесса можно найти в комедиях Аристофана *Ахарняне* 694 и *Осы* 93 (пер. С. Апта).

Не годится, чтоб старец седой
Погибал у судейских столов (букв. «около клепсида», *περὶ κλεψύδραν*).
Многотрудную прожил он жизнь,
Много пота он пролил в бою,
В Марафонской участвовал битве,
Послужил он родимому городу.

Он ярый судофил, каких и в мире нет;
Он страстно любит суд и глубоко скорбит,
Когда не попадет на первую скамью.
Не может ночью он ни на волос уснуть,
А если и вздремнет немножко, все равно
Витает мысль его у водяных часов (*περὶ τὴν κλεψύδραν*).

До IV века до н. э. время, отведенное на театральные постановки, регулировалось клепсидами большого размера, о чем сообщает в *Поэтике* Аристотель (1451a7–9). И даже в таких интимных вопросах, как встреча с гетерой тоже нужна была клепсида. Об одном таком факте не постеснялся упомянуть Афиней (13, 567c–d). Ссылаясь на пьесу Эвбула, он рассказывает о гетере по имени Метике, которая работала под псевдонимом «Клепсида». Афиней пишет, что «последняя получила свою кличку за то, что сходилась с клиентами, отмеряя время по водяным часам-клепсиде». Однако Роберт Ханна (Hannah 2009, 101) рассматривает еще одну вероятную причину выбора такого псевдонима. Он говорит, что могло иметь место и визуальное сходство, а именно, что инструмент с одноименным названием, использовался как пипетка (бытовая клепсида), и по форме сильно напоминал мужской половой орган.

Солнечные часы в Греции стали распространяться примерно в то же время, что и клепсиды. Для этого у нас имеются и наглядные доказательства. Древнейшие плоские солнечные часы и клепсида были найдены в одном месте – в святилище Амфиарая в Оропосе. Перед тем, как продолжить рассказ о клепсидах, дадим небольшое пояснение относительно специфики солнечных часов.⁶ Длина тени падающей от гномона на расчерченную поверхность мраморной плиты и скорость ее прохождения в летний и зимний период заметно отличаются. Таким образом, в обиход входит идея сезонно варьируемых единиц времени (дневных часов), более длинных летом и более коротких зимой, при сохранении деления суток на 24 часа в со-

⁶ Подробнее см. Hannah 2009.

ответствии с вавилонской традицией. Такие часы получили название сезонных. Но, начиная с эллинистического периода, астрономы регулярно использовали равноденственные часы в своих подсчетах. И лишь один древний экземпляр (датируемый, вероятно, временем между 350 и 320 гг. до н. э.), – солнечные часы из Оропоса, – демонстрируют возможность измерять равные, или равноденственные, часы независимо от времени года (Наннах 2009, 98). Так что, когда речь заходила об измерении небольших отрезков времени в течении дня, греки и римляне, похоже, могли вкладывать в эти процедуры совершенно разные смыслы. Остается вопрос, почему даже в эллинистический и римский периоды так и не было введено стандартной единицы для измерения времени, если еще в IV в. идея равноденственных часов была воплощена в конструкции гелиотропа в Оропосе? В качестве возможной причины Ханна (2009, 98) предполагает, что для того, чтобы сконструировать такие часы, требовались познания в области геометрии и астрономии, недоступные для большинства ремесленников. Возможно, здесь немалую роль сыграли и визуально-эстетические предпочтения ремесленников и покупателей, ведь солнечные часы сферического и конического типов зрительно воспроизводили небесный свод.

II

Вернемся к непосредственной теме нашего исследования. Использование клепсидры в разных сферах жизни засвидетельствовано, как отмечалось ранее, с конца V века до н. э. До сих пор речь шла о клепсидре для измерения относительного времени. Однако у нас есть пример настоящих водяных часов. Это уникальная находка из святилища Амифарая близ Оропоса в Аттике – большая клепсидра, объем воды в которой был рассчитан на 24 часа.

Водяные часы в Оропосе датируются IV веком до н. э. и на сегодняшний день представляют собой самый ранний экземпляр подобного рода. Они представляют собой каменное сооружение в виде перевернутой усеченной пирамиды (большее основание – 0.85 x 0.85 м, меньшее основание 0.78 x 0.78, глубина 1.95 м) (Рис. 1–2). Сооружение располагалось недалеко от ручья. Исследователи (Theodossiou, etc. 2010, 162) отмечают, что внутренняя поверхность резервуара была покрыта водонепроницаемым строительным составом. Как мы видим, четырехугольная цистерна расширяется кверху, поскольку и здесь следовало учитывать эффект уменьшения давления воды по мере опустошения емкости. Диаметр нижнего отверстия, через который вытекала вода – 2.6 мм (Рис. 3). До него можно спуститься по ступенькам, вырубленным с западной стороны строения (Рис. 4). Само же отверстие, очевидно, для простоты доступа к нему, располагалось на 20 см выше уровня пола. Механизм был предельно прост: вода равномерно вытекала из ем-

кости через нижнее отверстие, а вместе с этим вниз опускался и указатель в виде поплавок, располагавшийся внутри цистерны.

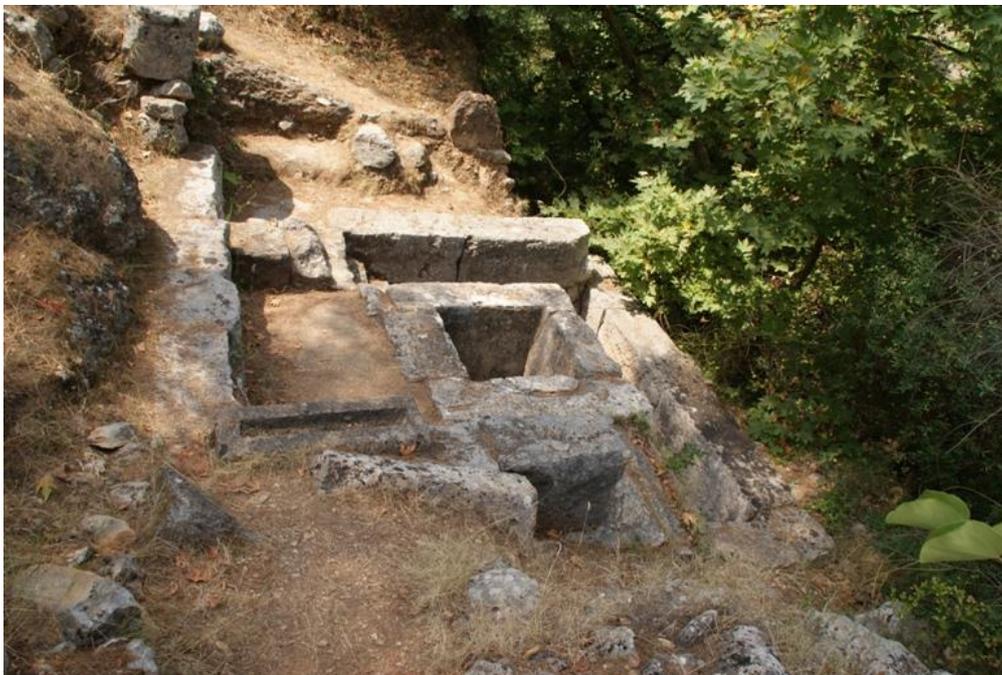


Рис. 1



Рис. 2



Рис. 3

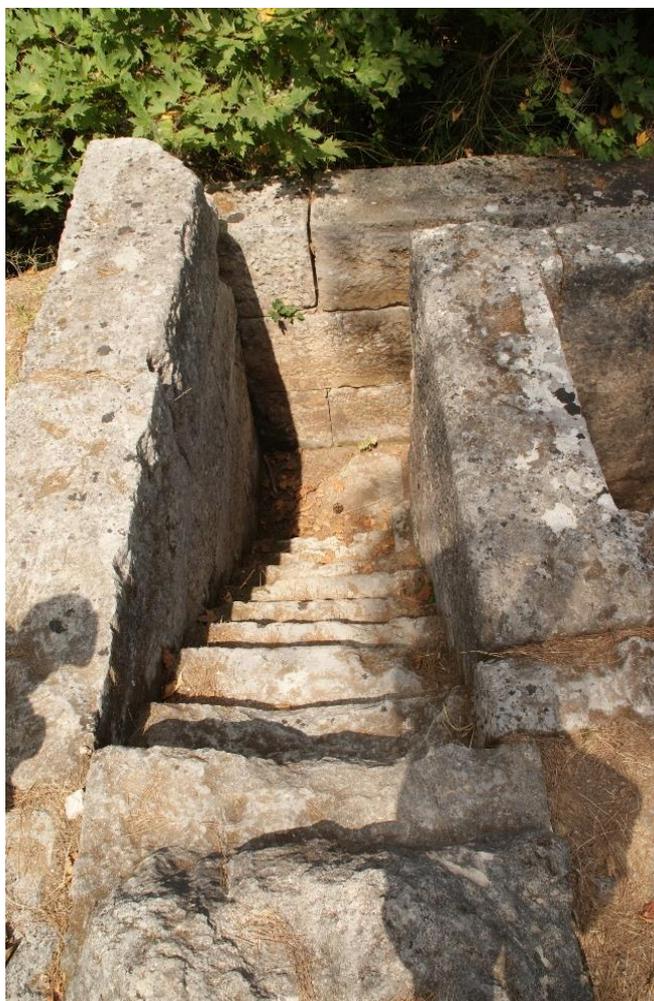
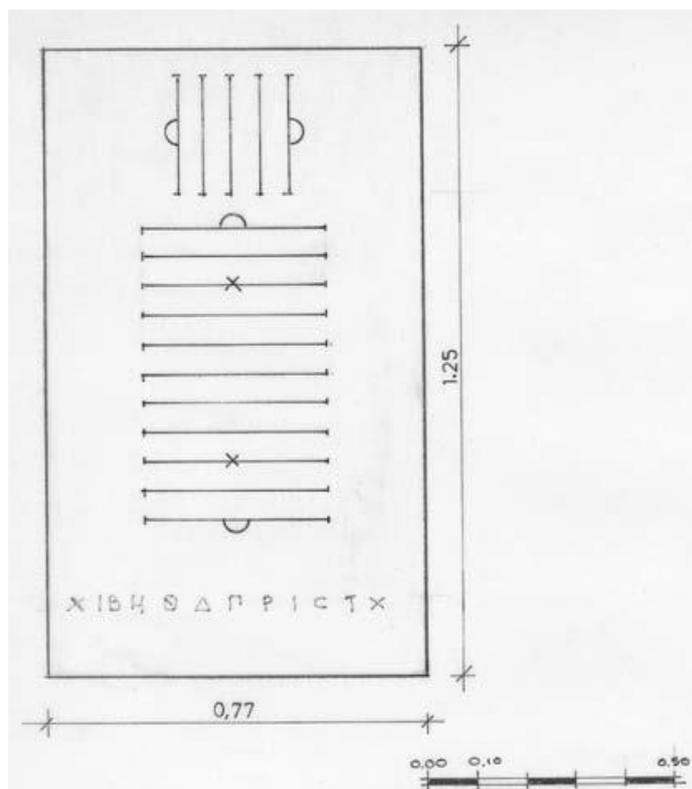


Рис. 4

Наполнялась цистерна скорее всего через трубу. К клепсидре был приставлен раб, задачей которого было отслеживать уровень воды и вовремя наполнять цистерну. Кроме того, по указанию жреца он должен был вовремя останавливать и возобновлять вытекание воды.

Если шкала с отметками уровня воды когда-то была выцарапана на внутренней стенке цистерны, то от нее не осталось никаких следов. Поэтому в качестве более вероятного сценария исследователи предполагают, что внутри цистерны находилась откалиброванная вертикальная табличка, вдоль которой вместе с уровнем воды опускался вниз поплавок. В античности было принято изображать поплавок в виде статуэтки, которая либо рукой, либо палочкой указывала на тот или иной отрезок на табличке. И действительно, такая табличка, изготовленная из мрамора размером 0,77 м на 1,25 м с нанесенными на нее линиями и надписями, была найдена на месте раскопок (Theodossiou et al. 2010, 164):



Археологи сразу предложили считать ее частью клепсидры. Горизонтальные линии на табличке нанесены на равном расстоянии друг от друга, в верхней части имеются также и вертикальные линии, назначение которых не известно. Это может говорить о том, что для измерения времени использовались равноденственные часы. Либо шкала на табличке откалибрована

для определенного сезона или месяца, так как на месте раскопок обнаружены остатки и других похожих табличек.

Почему же именно здесь в деревенском Оропосе были применены достаточно передовые на тот момент времени технологии в отношении как солнечных, так и водяных часов? Для прояснения этого феномена нужно познакомиться поближе с назначением святилища Амфиарая и его происхождением.

III

Подробную историю о похождениях и судьбе легендарного Амфиарая рассказывает Аполлодор в своей «Мифологической библиотеке» (3.6.2–5).⁷ Амфиарай был в числе доблестных героев Эллады, которые вместе с Ясоном отправились в плавание за золотым руном, а также одним из семи героев, возглавивших поход против Фив.

Аполлодор сообщает, что Амфиарай отличался пророческим даром. Когда он отказался участвовать в походе семерых против Фив, предвидя неблагоприятный исход войны, Полиник, зная по прорицанию, что помощь Амфиарая необходима, подкупил его жену Эрифилу ожерельем Гармонии, взамен взяв обещание с Эрифилы, что она уговорит мужа участвовать в походе. Амфиарай был связан клятвой во всех спорных вопросах слушаться жену. Поэтому по просьбе Эрифилы ему пришлось выступить вместе со всеми в поход. В результате, как и было предсказано, Амфиарай оказался на краю гибели, спасаясь бегством от преследовавших его фиванцев. Однако в погоню вмешался Зевс и спас Амфиарая. Перед ним разверзлась земля, вся повозка вместе с Амфиараем и возничим провалилась под землю. В том месте, где земля поглотила Амфиарая, возник оракул, который стал известен достаточно широко. Согласно замечанию Тахо-Годи в словарной статье об Амфиарае (Мелетинский 1991), образ которого достаточно часто появлялся на греческих вазах,⁸ «Амфиарай изображается мужественным героем и мудрым прорицателем, которого губят корыстные и честолюбивые родичи».⁹

Всего святилищ, в которых почитался Амфиарай, насчитывается не менее двенадцати. Геродот (1.46) рассказывает историю о том, как Крез отпра-

⁷ Об Амфиарае упоминают также Гомер (*Ил.* 1.63.72), Геродот (1.42.49), Павсаний (1.34.1–5), Гигин (*Сказания*, 250). Его мудрость восхваляет Эсхил в трагедии *Семеро против Фив*.

⁸ Павсаний (5.17.4) описывает ларец Кипсела, на котором было изображено прощание Амфиарая: герой подымается на колесницу, рядом стоит Эрифилла с ожерельем в руках.

⁹ Образ Амфиарая как непорочного героя, не запятнанного ни в каких передерягах и кровной мести, способствовал формированию его культа в качестве бога врачевания и спасителя людей, что конечно же создало предпосылки для слияния его культа с расцветшим в классический период культом Асклепия. Подробнее см. Kouretas 1967, Афонасин, Афонасина 2016.

вил послов к разным оракулам, испытывая опасения по поводу возрастающей мощи персов. Один из послов был направлен и к Амфиарая. Неизвестно, что сообщил этот оракул Крезу, но важно то, что его пророчество (по сообщению Геродота), наравне с дельфийским, было признано Крезом правдивым. Именно поэтому Крез приказал отправить дары не только в Дельфы, но и к оракулу Амфиарая. Это сообщение примечательно тем, что на тот момент святилище Амфиарая находилось рядом с Фивами, в том месте, где земля поглотила героя. Позже оно было оставлено, и официальным местом поклонения стало святилище в Оропосе.

В святилище Амфиарая в Оропосе происходила инкубация, т. е. во сне вопрошающие получали от бога пророчество о методе лечения и его исходе. На территории святилища протекал источник, который считался тем путем, по которому Амфиарай вернулся на землю уже в качестве бога. Его воду запрещалось использовать для омовения, зато еще в античности сложилась традиция (существующая и поныне!) бросать в него монетку в случае исцеления (Павсаний 1.34.1). Подготовительные действия для принятия пророчества включали в себя очищения (омовение в бане, воздержание от вина в течение трех дней и от еды в течение одного дня) и жертвоприношение барана. После жертвоприношения вопрошающий ложился спать на шкуру только что освежёванного барана в ожидании пророческого сна.¹⁰ Во сне ему являлся Амфиарай и давал либо пророчество, либо рецепт, излечивающий от болезни.

Сам Амфиарай стал действующим лицом сатировой драмы Софокла *Амфиарай* (фр. 113–120 Радт) и трагедии Еврипида *Гипсипила*. Первые явные ссылки на существование рядом с Оропосом святилища Амфиарая можно также найти и в комедии Аристофана с одноименным названием.¹¹

IV

Раскопки на месте святилища начались в 1884 году и продолжались с небольшими перерывами до 1929 года. При раскопках были идентифицированы руины дорического храма Амфиарая, жертвенники разным богам (Гераклу, Зевсу, Аполлону, Гестии, Гермесу, Афродите, Панакее, Иасо, Гигее и Афине), мужские и женские бани, театр, стадион, где каждые четыре года проходили гимнастические и музыкальные состязания в честь бога и длинная галерея, которая вероятно была местом, где происходил ἐγχοίμησις – сон

¹⁰ О процедуре жертвоприношений в Амфиарайоне можно прочитать интересное исследование Лури 2003, 321–340.

¹¹ Подробнее об историческом и политическом контексте создания комедии *Амфиарай* Аристофаном см. в работе Г. Гусейнова (1988, 200–204).

в храме с целью узнать волю бога. Для посетителей храмового комплекса имелась также гостиница на 11 комнат и агора. Среди находок можно отметить свинцовые пластинки с изображением Амфиарая и Гигеи (о чем сообщает надпись «Святилище Амфиарая, Гигея»), служившие в качестве входных билетов, которые нужно было покупать.¹² И все же наиболее примечательной находкой следует считать монументальные водяные часы.

К сожалению водяные часы из Амфиарайона уникальны. По мнению некоторых исследователей похожее устройство, правда с более изысканным механизмом, могло находиться в Башне Ветров на Римской агоре в Афинах, возведенной в 47 г. до н. э. О назначении и внутреннем устройстве механизмов этого сооружения до сих пор ведутся споры. Наиболее подробное рассуждение на эту тему предложили Нобл и де Сола Прайс (Noble, de Solla Price, 1968). Мы же вернемся к нашей уникальной клепсидре из Амфиарайона, и подумаем о том, для чего водяные часы были построены в лечебнице.

Обратимся к одному интересному факту. Слово «час» в значении единицы времени впервые встречается в сохранившейся литературе в медицинских текстах Гиппократовского корпуса, датируемых первой половиной IV в. до н. э. (Hannah 2009, 73). Один из примеров такого словоупотребления мы можем встретить в афоризмах Гиппократа. «Если у кого бывают пароксизмы, то в какой бы час не покинула лихорадка, но если она вернется завтра в тот же самый час, у этих бывает кризис» (Ὁκόσοισι παροξυσμοὶ γίνονται, ἢν ἂν ὥρην ἀφῆ, ἐς τὴν αὐρίον τὴν αὐτὴν ὥρην ἢν λάβῃ, δύσκριτα, *Афоризмы* 4.30, пер. В. И. Руднева). Со всей очевидностью речь в этом высказывании идет о конкретном времени суток, а также о том, что в разные дни врачу следовало наблюдать пациента в одно и то же время, отмечая изменения в состоянии его здоровья.¹³

Другой интересный сюжет из медицинской практики, связанный с клепсидрой можно найти в свидетельствах о враче Герофиле, жившем во II в. н. э. По сообщению Марцеллина (*О пульсах* 11, свид. 182 Staden),¹⁴ Герофил для подсчета пульса пользовался переносной клепсидрой. Более того, она была откалибрована для разных возрастов, поскольку Герофил выдвигал идею о том, что ритм, сила и частота пульса сильно меняются в разные пе-

¹² Подробнее о раскопках и находках можно прочитать в книге Василя Петракоса (Petra-cos 1995) из серии «Greece. Monuments and Museums».

¹³ Как уже упоминалось выше, в Амфиарайоне были найдены и солнечные часы. Находка древнейшего солнечного диска в Амфиарайоне позволила сделать вывод, что равные по длине часы предшествовали сезонным (Hannah 2009, 74–75).

¹⁴ Перевод фрагментов о пульсе и пояснения к ним можно найти в статье Афонасин, Афонасина 2015.

риоды жизни человека.¹⁵ Единственный пример такого применения клепсидры весьма интригует, поскольку демонстрирует, что Герофил использовал это устройство не только как легко приспособляемый таймер, но еще и как термометр, так как александрийский врач был уверен в том, что частота пульса соответствует температуре тела – чем больше частота, тем выше температура. Следовательно, зная нормальный пульс для определенного возраста, можно оценить степень его отклонения от обычного в том или ином случае. Как именно была устроена клепсида Герофила, не известно. Можно лишь предположить, что она представляла собой набор из четырех (для каждого возраста) перфорированных чаш разных размеров. Сам Штаден (Staden 1989, 283) считает, что такое устройство вполне могло использоваться в указанных целях, и к сообщению Марцеллина нужно относиться как к надежному.

Еще одно практическое назначение клепсидры – это ее использование в качестве мерила равных отрезков для сетки солнечных часов. Дильс (1934, 143) описывает этот процесс таким образом:

Промежуток, соответствовавший длинному летнему или короткому зимнему дню, делили на 12 равных частей и по истечении каждой двенадцатой делали на кривых черту. Таким образом для четырех главных кривых в году получили для каждой по 12 часовых точек, которые, будучи связаны между собой, образуют главный остов той сетки, которую мы встречаем на античных часах в самых разнообразных видах.

Античное подтверждение этой гипотезы Дильса мы вновь находим в одном из медицинских трактатов. Именно, врач II в. н. э. Гален пишет:

Представим, что когда город строится, те, кто будут жить в нем, хотят не приблизительно, а точно знать, сколько времени сейчас, а сколько еще осталось до захода солнца...

То есть, по словам Галена, причина возникновения часов заключается скорее всего не в том, чтобы знать который сейчас час дня, а в том, чтобы точно знать, когда закончится световой день. Цель совершенно прагматичная, она состоит в том, чтобы человек мог распределять свои силы и представлять себе, сколько дел он еще успеет сделать. Но поскольку время отдыха издревле ценилось человеком не меньше, а может даже и больше рабочего, то смысл слов Галена можно понять и таким образом, что часы созданы для того, чтобы знать сколько времени осталось до окончания работы. Далее Гален пишет:

¹⁵ Там же, стр. 102–103.

Ведь, когда первая цифра часов получает первый луч солнца, а на конечную их цифру падает последний луч, совершенно понятно на примере всех остальных солнечных часов, что решение проблемы достигнуто. Но чтобы окончательно обосновать это, нам нужно и второе основание, доказывающее, что все часы находятся в согласии друг с другом, и третье, когда с помощью измерения течения воды еще раз можно подтвердить, что часы показывают одинаковое время («О распознавании и лечении заблуждений», 25, пер. А. П. Щеглова, стр. 293–294).

Этот трактат Галена посвящен обсуждению старой темы о том, как заблуждения разума можно излечить научным исследованием, отталкиваясь от доказательств, основанных на истинных посылах. Такой способ Гален находит в разных точных науках – геометрии, арифметике, астрономии и архитектуре, в то время как софистика оперирует ложными утверждениями. Человек должен уяснить, что всякое суждение требует проверки, различения истинного и ложного. Предложенный им метод исследования сам он называет аналитическим, основной процедурой которого является разделение целого на части, каждая из которых затем разбирается отдельно и оценивается с точки зрения основных критериев. Будучи переформулированы и тщательно разобраны, части вновь соединяются в целое. Если исходное и конечное утверждения совпадают, то можно говорить об истинности суждения. Вот этот-то процесс и описывается на примере калибровки солнечных часов. Задача состоит в том, чтобы настроить все часы на одинаковое время. Для этого необходимо использовать клепсидру («О распознавании и лечении заблуждений», 26). С первым лучом солнца нужно опустить в воду продырявленный сосуд, и по прошествии одного часа, согласно солнечным часам, сделать отметку в том месте, до которого дошла вода.¹⁶ После этого нужно быстро опустошить сосуд и снова поставить его наполняться. Так следует повторить несколько раз, и если уровень воды всегда достигает одной и той же отметки, то это показывает, что линии на солнечных часах были размечены верно. В свою очередь в изготовлении клепсидры более крупного размера будет использоваться уже размеченный сосуд, что позволит создать шкалу с отметками для каждого часа.

Мы видим, что наряду с судебной практикой, клепсидра достаточно широко используется в медицинской сфере. Не является ли это ответом на воп-

¹⁶ По моим представлениям, сосуд должен быть очень большим. Найденная на афинской греческой агоре клепсидра была объемом в шесть с половиной литров, при этом известно, что вода из нее вытекает за шесть минут. Можно предположить, что в эксперименте Галена сосуд должен быть объемом примерно в 60 литров, либо, жертвуя точностью, приходилось быстро опорожнять меньший сосуд несколько раз в течение часа. Наконец, из практических соображений для калибровки можно было бы использовать, скажем, три сосуда по 20 литров. Как бы там ни было, предложенный способ выглядит вполне реализуемым.

рос, почему древнейшая клепсида, рассчитанная на измерение времени в течение суток, была сооружена именно в лечебнице? Свидетельств о том, какого рода лечебные процедуры в Амфиарайоне были связаны с клепсидрой, к сожалению, не сохранилось. Мы можем лишь предположить, что в святилище Амфиарая, которое было одновременно местом религиозного поклонения, оракулом и лечебницей,¹⁷ кроме жрецов вели свои наблюдения за течением болезни и процессом выздоровления и врачи. Врачи гиппократа рекомендовали фиксировать состояние больного в одно и то же время суток в разные дни. Может быть, наличие в Амфиарайоне клепсидры можно объяснить необходимостью ведения подобного рода наблюдений. Сообщение о методе измерения пульса у Герофила наводит на мысль о том, что и в Амфиарайоне такая практика в своем зачаточном варианте тоже могла иметь место. А рассуждение Галена о выравнивании солнечных и водяных часов для разных практических целей, именно для наиболее гармоничного сосуществования граждан в общинах, также вполне применимо к случаю с Амфиарайоном, так как солнечные часы с сеткой, расчерченной для равноденственных часов, найдены недалеко от клепсидры.¹⁸

Размышления о времени всегда связаны с темой конечности. В своем символическом значении клепсидра могла стать для посетителей святилища напоминанием о бренности жизни, или выступить в качестве неумолимого мерила для судебного выступления или театральной постановки. Может, вопреки мнению Сократа, созерцание медленно и необратимо «утекающего» времени, не делает человека рабом, но, напротив, направляет мысль человека к божественному и вечному. Время существует вместе с нами, и вместе с нами же прекращается. В этом отношении деление часов на абсолютные и относительные было подмечено греками весьма точно. Время нашей жизни относительно, время, в котором существует вселенная, абсолютно.

БИБЛИОГРАФИЯ

Fleet, J. F. (1915) "The Ancient Indian Water-Clock," *Journal of the Royal Asiatic Soc. of G. Brit. & Ireland*, April, 213–230.

¹⁷ В августе 2015 года мне удалось посетить археологическую зону Амфиарайона. Святилище находится в 6 км от Оропоса (Аттика) на холме в тени многолетних сосен и кедров. Тишина и умиротворение, свежий воздух, пропитанный запахами хвойных деревьев, безусловно должны были благоприятно отражаться на здоровье посетителей. Кроме физических средств, в лечение использовались и эстетические приемы. На сцене театра осуществлялись постановки современных драматургов, а на стадионе проводились гимнастические состязания, что в свою очередь должно было сыграть положительную роль в исцелении недугов. На современном языке все это могло бы называться «санаторием».

¹⁸ Schaldach 2004.

- Hannah, R. (2009) *Time in Antiquity*. Routledge.
- Kouretas, D. (1967) "Amphiareion. A precursor of the Aesculapian temples of ancient Greece," *Bulletin of the Menninger Clinic* 31(3) 129-35.
- Lupu, E. (2003) "Sacrifice at the Amphiareion and a fragmentary sacred law from Oropos," *Hesperia* 72, 321-340.
- Needham, J., Ling, W., De Solla Price, D. J. (1986) *Heavenly clockwork: the great astronomical clocks of medieval China*. Cambridge.
- Neugebauer, O. (1947) "Studies in Ancient Astronomy: VIII. The Water Clock in Babylonian Astronomy," *Isis* 37, 37-43.
- Noble, J. V., De Solla Price, D. J. (1968) "The Water Clock in the Tower of the Winds," *American Journal of Archeology* 72, 345-355.
- Petracos, B. (1995) *The Amphiareion of Oropos*. Clio Editions.
- Pogo, A. (1936) "Egyptian water clocks," *Isis* 25, 403-425.
- Schaldach, K. (2004) "The Arachne of the Amphiareion and the Origin of Gnomonics in Greece," *Journal for the History of Astronomy* 35, 435-445.
- Staden, H. von (1989) *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria: edition, translation and essays*. Cambridge University Press.
- Theodossiou, E., Katsiotis, M., Manimanis, V. N., Mantarakis, P. (2010) "The Large Built Water Clock of Amphiaraeion," *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 10, 159-167.
- Afonasin, E. V., Afonasina, A. S. (2015) "Herophilus on pulse," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9.1, 93-104 (in Russian).
- Afonasin, E. V., Afonasina, A. S. (2016) "The Neoplatonic Asclepius," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.1, 260-280 (in Russian).
- Afonasina, A. S. (2015) "Empedocles on breathing," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9.2, 351-362 (in Russian).
- Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С. (2015) «Герофил о пульсе», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9.1, 93-104.
- Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С. (2016) «Неоплатонический Асклепий», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.1, 260-280.
- Афонасина, А. С. (2015) «Эмпедокл о дыхании», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9.2, 351-362.
- Балалыкин, Д. А., Шок, Н. П., сост., Щеглов, А. П., пер. (2014) *Гален. Сочинения*. Том 1. Москва.
- Гусейнов, Г. (1988) *Аристофан*. Москва.
- Дильс, Г. (1934) *Античная техника*. Пер. и прим. М. Е. Сергеенко и П. П. Заваринского, под ред. и с предисловием С. И. Ковалева. Москва-Ленинград.
- Мелетинский, Е., сост. (1991) *Мифологический словарь*. Москва.

СЕМАНТИЧЕСКАЯ ИЗБЫТОЧНОСТЬ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА СКЕПТИЦИЗМА В ПЕРСПЕКТИВЕ ФИЛОСОФИИ ЛОГИКИ

В. В. ЦЕЛИЩЕВ

Новосибирский государственный университет
Институт философии и права Сибирского отделения РАН, Новосибирск
leitval@gmail.com

VITALY TSELISHCHEV

Novosibirsk State University, Institute of philosophy and law, Novosibirsk, Russia

SEMANTICAL REDUNDANCY: HISTORICAL-PHILOSOPHICAL PROBLEM OF SCEPTICISM

IN PHILOSOPHICAL LOGIC PERSPECTIVE

ABSTRACT. The problem of semantical redundancy is discussed in the light of Putnam's model-theoretic argument and recent criticism of this argument, set against classical background.

KEYWORDS: model-theoretic argument, semantical redundancy, Putnam, interpretation, understanding.

* Работа выполнена при поддержке РНФ, проект «Базовая логика, ограничительные результаты и системы формализации знания», грантовое соглашение № 16-18-10359.

В недавней книге А. Коффа *Семантическая традиция*¹ было убедительно показано, что развитие философских систем, начиная с Канта, в значительной степени определялось семантическими концепциями, в неявном или явном виде присутствующими в конструкциях философов. Некоторые аспекты этого влияния привлекли меньшее внимание, чем они того заслуживают. В частности, речь идет о важном аспекте соотношения синтаксических и семантических структур при формализации знания. Многие традиционные проблемы в ходе истории философии находят интересную интеллектуальную реконструкцию именно в ней. В частности, речь идет о

¹ Coffa 1993.

почтенной проблеме скептицизма, которая может быть рассмотрена с точки зрения семантической избыточности.

Под семантической избыточностью подразумевается наличие нескольких феноменов в соотношении синтаксиса и семантики. Во-первых, формальная система может иметь несколько интерпретаций, и само наличие такой множественности приводит к озадачивающим результатам, близким к тому, чтобы называться парадоксами. Разнообразие формальных систем нивелирует это обстоятельство, но если иметь в виду базовую логику, в частности, язык первого порядка, тогда мы имеем подлинный парадокс, получивший название парадокса Сколема.

Проблема скептического вызова занимает важнейшее место в истории философии. Однако по большей части примерами скепсиса являются тривиальные вопросы и сомнения, которые легко преодолеваются, или же сами сомнения доводятся до абсурда. Демонстрация подлинного скептического вызова требует тщательной аргументации, как в сфере постановки проблемы, так и ее разрешения. Одним из аспектов скептического вызова являются дебаты о реализме, которые идут рука об руку с разработками семантических концепций. Хотя прямое обсуждение реализма подразумевает разговор об объектах, важная часть дискуссий проходит в рамках семантического поворота, когда подразумевается исследование употребления наших слов об этих объектах.

Одним из наиболее известных примеров скептического вызова является критика понятия значения. Предпринятая в последние несколько десятков лет, эта критика, продолжая античную традицию, имеет специфический характер, достигнув кульминации в теоретико-модельном аргументе Хилари Патнэма против реализма.² Сам Патнэм признает,³ что его аргументация сходна с аргументацией У. О. Куайна о неопределённости радикального перевода.⁴ В значительной степени сходной скептической позиции придерживается С. Крипке, предложивший свою реконструкцию скептического аргумента Витгенштейна.⁵ Скептическая аргументация этих философов, при всей их специфичности в каждом отдельном случае, сводится к неопределённости семантического отношения указания. Эта неопределённость может быть интерпретирована как избыточность семантики при интерпретации используемого для описания мира языка. Если Патнэм говорит о такой избыточности для языков первого порядка, как и Куайн, который ре-

² Putnam 1983.

³ Putnam 1981.

⁴ Куайн 2000; Куайн 2010а; Куайн 2010б.

⁵ Крипке 2008.

гламентирует философский дискурс «каноническим языком», то у Крипке предыдущее употребление термина или выражения не может ограничить его интерпретации до единственной. С самой широкой точки зрения, избыточность семантики в свете аргументов о неопределенности может быть изложена так:

Если есть способ сделать теорию истинной, тогда есть много способов сделать это.⁶

Неопределенность семантики в качестве скептического аргумента рассматривается нами как проблема избыточности формального языка. При обсуждении реализма мы имеем три компонента: мир, формальную теорию, значение. С точки зрения аргументации от языка к миру, эта последовательность принимает вид: объекты, синтаксические структуры, семантика. Очевидно, что соотношение синтаксиса и семантики и есть источник неопределенности указания, и вопрос, что за эту неопределенность более ответственен, является дискуссионным. К этому вопросу прямое отношение имеет трактовка аксиоматики, бывшая предметом споров между Г. Фреге и Д. Гильбертом.

На рубеже XIX и XX веков оба мыслителя в переписке друг с другом высказали противоположные взгляды на роль аксиом в формальной системе.⁷ Аксиомы содержат термины, семантика которых может проявляться двумя разными путями. Фреге настаивал на том, что определения должны специфицировать значение терминов с помощью уже семантических категорий. Без таких определений, с его точки зрения, аксиомы не могут иметь истинного значения. Другими словами, входящие в аксиомы синтаксической системы термины должны снабжаться явными семантическими определениями, придающими им значениями. В этом смысле, аксиоматизация является, по Фреге, систематизацией уже имеющихся истин. Гильберт возражал против такого понимания роли аксиом, которые с его точки зрения и создают истины. Одним из мотивов Гильберта было убеждение, что определения, о которых говорит Фреге, не могут быть исчерпывающими описаниями математических объектов, потому что такое описание дается только всей аксиоматической системой.

Сами по себе аксиомы, по Гильберту, являются «неявными определениями». Это означает, что синтаксических структур вполне достаточно для описания математических объектов, и семантические «добавления» в виде определений Фреге являются излишними, то есть, избыточными. Для Фреге

⁶ Button 2013, 14.

⁷ Frege 1980.

любое предложение формальной системы является уже интерпретированным, то есть семантически нагруженным, и каждый термин имеет фиксированный смысл и денотат. Тогда любое правильно построенное предложение формальной системы есть утверждение о фиксированной совокупности объектов или концепций. Гильберт отвергал этот взгляд, полагая, что не существует какой-то совокупности выделенных объектов, подпадающих под аксиомы синтаксической системы, в современной версии, языка первого порядка. Этот спор не завершился окончательно в чью-либо пользу, но он высветил важный вопрос, какой именно фактор ответственен за семантическую избыточность. В конкретном споре Фреге вскоре осмыслил неявные определения Гильберта как точные определения, но уже в логике второго порядка. Точная однозначная семантика может быть введена, но ценой перехода к более богатой формальной системе. На уровне же языка первого порядка семантика остается неопределенной. Другими словами, происхождение неопределенности связано с попыткой устранить эту неопределенность избыточными семантическими добавлениями.

Другая попытка объяснения избыточности семантики связана с амбициозным проектом Х. Патнэма в области эпистемологии, который различает вслед за Карнапом «интерналистский» и «экстерналистский» подходы к описанию мира.⁸ С точки зрения интерналистской точки зрения, вопрос о составляющих мира осмысленно можно задавать только внутри некоторой теории. «Объекты» не существуют вне концептуальных схем, поскольку мир структурируется знаковой системой, и на первый план выходят семантические проблемы указания знаком объекта. Патнэм принимает две важные посылки при реализации своей интерналистской программы «внутреннего реализма». Во-первых, используемая для описания мира теория сформулирована на формальном языке первого порядка, и истины о мире схвачены совокупностью предложений этого языка. Во-вторых, подходящим средством анализа этого языка является теория моделей, и найти интерпретацию этого языка означает нахождение модели, выполнимой на нем. При этих посылах Патнэм просто использует основные теоремы теории моделей, чтобы показать, что имеется много таких моделей, и значит, нет единственной интерпретации нашего языка. Программа Патнэма представляет «техническое» оформление скептического аргумента.

Т. Бейс указывает, что для понимания аргументации Патнэма собственно технические математические детали и не нужны, приводя метафору «черного ящика». В этом ящике содержится патнэмовская теория моделей. Затем любая формализованная теория, описывающая мир, помещается в

⁸ Карнап 1959.

ящик, и на выходе получается множество моделей этой теории.⁹ Три свойства этих моделей обращают на себя внимание: во-первых, имеется много таких моделей, во-вторых, некоторые из моделей являются «странными» (например, в них термин «кот» может на самом деле указывать на собак, или же множество атомов, или что-либо еще, что не входило в намерение авторов теории), и в-третьих, каждая из этих моделей удовлетворяет все утверждения формальной теории. Налицо аномальные обстоятельства: помимо того, что наблюдается избыточность моделей, то есть неопределенность в указании терминами объектов, эта избыточность принимает радикальные формы, а именно, позволяя, скажем, термину «кот» указывать теперь уже и на черные дыры в космологическом контексте. Другим и словами, большая часть моделей является ненамеренной в том смысле, что при формализации теории имелась в виду конкретная модель, у которой появляются нежелательные конкуренты. Очевидно, что задача эпистемологии состоит в том, чтобы устранить семантическую избыточность, или, по крайней мере, объяснить ее появление.

В основе объяснения неопределенности указания при интерпретации формализованных теорий лежат два рода результатов теории моделей. Наиболее простым является теорема о перестановках. Сам Патнэм использует в своей основополагающей статье именно эту теорему, усложняя, правда, аргументацию разговором о нестандартных моделях в духе «сколемизации всего».¹⁰ В приводимом им примере он говорит, что когда вы говорите о коте на коврике (например, «*Кот сидит на коврике*»), кто-нибудь, быть может, имеет в виду вишни и деревья (например, «*Вишня висит на дереве*»). Различие в указании не будет проявляться для двух этих интерпретаций, поскольку все, в чем уверен один человек (*некоторый кот находится на некотором коврике*), выражается формальным предложением, которое в интерпретации другого человека есть выражение его уверенности в том, что *некоторая вишня висит на некотором дереве*. Всякий раз, когда один человек говорит о котах, он может иметь в виду то, что другой человек называет вишнями, и наоборот. Между двумя людьми может быть достигнуто согласие в том, какие предложения языка являются истинными, и то обстоятельство, что один человек говорит о котах, а второй о вишнях, вообще никак не проявляется. Как эта абсурдная ситуация в принципе оправдывается математическим результатом?

⁹ Bays 2007.

¹⁰ Putnam 1981, 33–35.

Т. Баттон приводит следующее неформальное объяснение действия теоремы о перестановках.¹¹ Пусть выложены объекты с именами и предикатами для совокупностей этих объектов. Затем объекты перемешиваются без перемешивания имен для них, и тогда те предложения об объектах, которые были истинны до перемешивания, останутся истинными и после перемешивания. Если W была моделью до перемешивания, в V – после, тогда обе модели изоморфны друг другу. Теорема о перестановках имеет следующий вид: *«Любая теория с нетривиальной моделью имеет много различных изоморфных моделей с объектами из одной и той же области значений»*. Это равносильно тому, что установление истинностного значения предложений в некотором языке недостаточно для выделения отношений указания на объект, в результате чего наблюдается избыточность семантики.

Сама по себе теорема о перестановках почти тривиальна, и настоящий интерес она приобретает только в случае доказательства существования таких изоморфных моделей. Патнэм для реализации этой цели вводит в рассмотрение результат о существовании ненамеренных интерпретаций по теореме Левенгейма-Сколема, и в качестве еще одного примера – обсуждение статуса аксиомы конструирования Геделя для аксиоматической теории множеств Цермело-Френкеля.¹² Однако апелляция к таким примерам для поддержки скептического аргумента вводит лишь в заблуждение, поскольку производит ошибочное впечатление, что теоретико-модельный аргумент зависит от специфической математики. Тем более, что Т. Бейс убедительно продемонстрировал наличие у Патнэма математических ошибок в его аргументации.¹³

Второй важный математический результат, имеющий непосредственное значение для неопределенности указания, утверждает, что *если теория имеет модель, тогда теория непротиворечива*. Но если она непротиворечива, она имеет модель в натуральных числах. Это обстоятельство формулируется в виде теоремы полноты: *любое непротиворечивое счетное множество предложений имеет модель, чья область содержит только натуральные числа*. Известный парадокс Сколема имеет прямое отношение к этому результату: одни и те же термины аксиоматической теории множеств, призванной «схватить» нечетные множества, указывают в разных интерпретациях как на несчетные, так и на счетные множества. Это обстоятельство

¹¹ Button 2013, 15.

¹² Putnam 1983.

¹³ Bays 2001.

привело к релятивизму Сколема, суть которого в скептическом отношении к утверждениям о существовании «подлинно бесконечных» множеств.¹⁴

Наличие ненамеренных интерпретаций является действительно парадоксальным, поскольку функционирование языка состоит в установлении таких ограничений, которые позволили бы избежать неоднозначности при указании на объекты. Патнэм усматривает два рода таких ограничений, которые он называет теоретическими и операциональными.¹⁵ Суть ограничений сводится к описанию воздействия теории на видение реальности, что собственно и представляет собой «внутренний реализм». Вклад Патнэма в это почти тривиальное утверждение состоит в демонстрации того, что эти ограничения, при всем их разнообразии, не фиксируют единственной «намеренной» интерпретации. В случае математической теории, скажем, теории множеств, призванной описывать математическую «реальность», теоретико-множественный язык семантически является недоопределенным. Другими словами, этот язык семантически избыточен, и природа этой избыточности заключается в ограничениях, которые вносятся нашими математическими, естественнонаучными и философскими теориями, которые и формируют «внутренний реализм».

Эта ситуация может быть рассмотрена с двух точек зрения. Можно считать, вместе с Патнэмом, что ничего кроме теоретических и операциональных ограничений не может фиксировать намеренной интерпретации, но и они не могут делать этого. Этот взгляд говорит о неспособности теоретических и операциональных ограничений вывести на искомую единственность семантики. Однако можно считать это обстоятельство фундаментальным свойством самой семантики как таковой, а именно, считать избыточность семантики артефактом употребления языка. Вторая точка зрения, с нашей точки зрения, предпочтительна, потому что она устраняет *ad hoc* характер семантической избыточности по Патнэму (в его терминологии – недоопределенности семантики). Расплывчатость спецификации теоретических и операциональных ограничений такова, что она устраняет любые контр-примеры, поскольку любая концепция семантической избыточности оказывается у Патнэма специальным случаем этих ограничений. Устранение Патнэмом контр-примеров осуществляется с помощью т. н. аргумента «еще одной теории».¹⁶

Пусть имеется некоторая эпистемологическая теории функционирования семантики, которая не допускает ее избыточности за счет того, что

¹⁴ Skolem 1967.

¹⁵ Putnam 1983.

¹⁶ Douven 1999.

Патнэм принимает за теоретические и операциональные ограничения. Согласно этой теории семантика не допускает неопределенности указания. Патнэм предпринимает что-то вроде геделевского приема образования новых теорий. Пусть имеется патнэмовская теория N с недоопределенной семантикой, и пусть имеется альтернативная теория M с вполне определенной семантикой. Патнэм утверждает, что если к N добавить M, то к этой объединенной теории опять-таки применима процедура «сколемизации», которая ведет к недоопределенности семантики уже объединенной теории, в которой не фиксируется указание терминами.

Однако в аргументе «еще одной теории» происходит смешение двух различных аспектов намеренной модели. С одной стороны, мы имеем описание тех особенностей модели, которые делают ее намеренной. С другой стороны, мы имеем добавление новых предложений к выполнимой модели, чтобы считать ее намеренной интерпретацией. Аргумент «еще одной теории», которая также подвержена неопределенности указания, подразумевает добавление новых аксиом. Но эти новые аксиомы требуют интерпретации. Действительно, одно дело, когда при некоторых теоретических ограничениях в уже определенной системе аксиом меняется семантика, и совсем другое дело, когда к этой системе аксиом добавляются новые аксиомы. Т. Бейс указывает на важность различения этих двух аспектов, выделяя неявные послышки в аргументе Патнэма.¹⁷

Прежде всего, имеет смысл говорить о выборе для предложений модели только относительно уже фиксированной фоновой семантики, то есть, фиксированной концепции, что считать моделью, и фиксированным отношением выполнимости предложений на этой модели. Далее, такой фоновой семантикой может быть пропозициональная семантика, семантика первого порядка, семантика второго порядка, семантика со встроенными причинными ограничениями, и т. д. В этих условиях Патнэм предпочитает выбрать в качестве фоновой семантики первопорядковую теорию моделей, и это обстоятельство играет решающую роль в его теоретико-модельном аргументе. Действительно, роль первопорядкового языка подчеркивается самим Патнэмом в нескольких аспектах: обращение к теореме Левенгейма-Сколема, которая справедлива для языков первого порядка, и главное, и игнорирование всех возможных фоновых семантик в пользу первопорядковой семантики. В свете этого, аргумент «еще одной теории» призван заполнить лауну между более сильными фоновыми семантиками и существенно более слабой семантикой, нужной для теоретико-модельного аргумента.

¹⁷ Bays 2008.

Следует упомянуть, какие из наиболее интересных фоновых семантик исключаются Патнэмом из рассмотрения: контрфактические суждения и семантики высших порядков. Но именно они представляют главный интерес для дебатов о реализме и скептическим вызовам ему, потому что они фиксируют указание более жестко, чем в случае первопорядковой теории. Больше того, Патнэму требуется перевести предложения с другими более богатыми семантиками в предложения первого порядка, то есть осуществить «регламентацию языка», предпринятую уже Куайном для создания каркаса «онтология – указание – экстенциональность».¹⁸ При этом следует помнить, что такая стратегия была призвана избавить язык от всех интенциональных аспектов, которые как раз и представляли интерес для экспликации философских теорий.

Сама по себе такая редукция семантик вполне выполнима, но она может и не остановиться на семантике первого порядка, которую можно далее редуцировать к совсем тривиальной семантике. Таким образом, аргумент Патнэма «еще одной теории» вряд ли может быть признан удовлетворительным. В такой ситуации приобретают важность два вопроса: как избавиться от избыточности семантики, и связанный с ним вопрос, что делает семантику «намеренной».

Интересный ответ на два этих вопроса был дан Д. Льюисом. Намеренные модели, говорит он, «лучше» других.¹⁹ Вообще-то, сравнение моделей по каким-то параметрам представляется весьма затруднительным делом, но Льюис настаивает на том, что сопоставление свойств объектов областей моделей может осуществляться на основании фундаментальности онтологии. При этом Льюис по необходимости прибегает к метафизическим критериям, располагая области моделей в некоторую иерархию. Например, если речь идет о материи, тогда фундаментальные онтологии представлены все более элементарными составляющими материи. Модели, лежащие в основе иерархии, являются намеренными. Если принять принцип формирования подобного рода иерархии вообще, тогда порождение моделей на основе результата о перестановках оказывается произвольным, и может привести только к «плохим» моделям. Ясно, что для образования иерархии могут быть применены и другие критерии, например, простота модели, естественность ее и пр. Эта стратегия устранения радикальной непостижимости указания называется «избранностью» моделей» (eligibility), и напрямую связана с анализом характера законов природы. Идея ранжирования моделей не столько решает проблему избыточности семантики, сколько перена-

¹⁸ Куайн 2008.

¹⁹ Lewis 1984.

правляет ее в область метафизики, понимая массу проблем, прямо не относящихся к главной проблеме, а именно, проблеме возникновения ненамеренных моделей как фундаментального свойства языка с ограниченными выразительными возможностями.

Концепция избранности моделей повержена критике уже в силу своей метафизичности и неконструктивности. В качестве выделения намеренной модели она терпит фиаско, будучи в то же самое время добротной попыткой избежать избыточности семантики в случае непостижимости указания. Учитывая то, что как попытка Патнэма, так и попытка Льюиса опираются на результат о перестановках, следовало бы искать ответ скептическому вызову в более радикальном направлении. В определенном смысле Патнэм и пытался сделать это, апеллируя к теореме Левенгейма-Сколема, переходя в аргументации от почти тривиального результата о перестановках к случаю кванторных структур как более сильных в качестве такого ответа. Еще более радикальный шаг был сделан Р. Уильямсом.²⁰ Уильямс предлагает свою собственную новую теорию моделей. Вместо теорем о перестановках он предлагает использовать теорему Генкина:²¹

Если T есть синтаксически непротиворечивая теория, тогда T имеет модель, то есть интерпретацию, при которой каждое предложение T истинно.

Идеология обращения к этой теореме состоит в том, что при анализе непостижимости указания, и семантической избыточности вообще, не нужно отталкиваться от концепции намеренной интерпретации. Модели, которые получаются при подходе к их конструированию в стиле Генкина не являются намеренными вообще. Элементами модели являются определенные классы эквивалентности, что явно не входит в разряд намеренных интерпретаций.

Вернемся к метафоре ящика для моделей. Пусть в ящике есть новая модель Уильямса для теории T. Ее технические свойства таковы: во-первых, все утверждения T выполняются на этой модели. Во-вторых, модель конечна. В-третьих, модель является числовой, то есть, ее объекты являются натуральными числами, а свойства и отношения – теоретико-числовыми предикатами. Некоторые из них могут быть естественными, а некоторые очень странными. Но они остаются теоретико-числовыми свойствами.

Специфичность конструкции моделей Генкина состоит в том, что они никоим образом не являются намеренными интерпретациями. В против-

²⁰ Williams 2007.

²¹ Henkin 1949.

ном случае нарушалась бы теорема Тарского о невыразимости истины в логике первого порядка.²² Конструкции Генкина явно искусственны, но вряд ли это обстоятельство свидетельствует против выбора их в качестве моделей, и оно еще раз подтверждает, что семантическая избыточность является артефактом языка первого порядка.

Другой спецификой моделей, которые конструируются Уильямсом, является индифферентность к идентичности объектов внутри области модели. Ими могут быть, в частности, натуральные числа. Т. о, мы имеем две интерпретации языка – намеренную и арифметическую – которые являются конкурентами в фиксации указания. *Избранность* моделей, о которой говорил Льюис, не имеет к этому никакого отношения, поскольку она остается в стороне от рассматриваемой конструкции. Если девиантные модели при использовании теоремы о перестановках рассматриваются как девиантные по отношению к намеренной, то арифметические модели не проявляют такой субординации. Единственное, что тут может сказано в упрек арифметическим моделям, так это то, что они плохи в смысле ненатуральности.

Уильямс пытается приуменьшить эту ненатуральность апелляцией к своего рода онтологическому пифагореизму, постулируя существование мира-близнеца действительному миру, а именно, мира, похожего на действительный мир на макроскопическом уровне, но в котором арифметическая интерпретация более уместна, чем намеренная. Любая версия пифагореизма вызывает сомнения в качестве онтологических или эпистемологических аргументов. У. Куайн исследовал этот вопрос в плане онтологической редукции.²³ При редукции некоторой онтологии к онтологии чисел объекты первой представлены числами, свойства которых не отражают свойств объектов. Это верно даже в отношении самих математических объектов. Потому что редукция к числам, даже в случае сохранения большинства истин, упускает многое из того, что можно было бы узнать из редуцированной онтологии. Рассмотрим, например, какую-либо непротиворечивую аксиоматическую теорию множеств. Ее нестандартные модели включают истинные предложения, которые, тем не менее, не отражают реальности, описание которой является целью аксиоматической теории. Действительно, если добавить к исходной системе аксиом разумную аксиому, говорящую нечто истинное о математической реальности, если числовая модель выполняет свою теоретико-познавательную роль, она была бы истинной или ложной в модели. Но поскольку модель нестандартна, новая аксиома будет с вероят-

²² Williams 2007, п. 42.

²³ Quine 1966.

ностью $\frac{1}{2}$ ложной, не будучи более глубоким проникновением в природу описываемой реальности.

Аргументы в пользу существования пифагорейских миров основываются на конструкции Генкина, которая использует языки первого порядка. Но такие языки имеют слишком слабые выразительные возможности. Для более сложных случаев требуются, как уже отмечалось выше, интенциональные языки более высоких порядков. Что касается онтологической стороны вопроса, то, несмотря на странности пифагорейского мира, этот вопрос имеет право на обсуждение, исходя из метафоры вселенной как гигантского компьютера.²⁴ Но для наших целей аргументация пифагорейского толка используется для преодоления скептического вызова. Как указывает Уильямс, желание устранить неопределенность указания состоит в том, что мы хотим сохранить эпистемический доступ к семантическим фактам. Потому что скептический вызов в данном случае принимает такой вид: даже если некоторые семантические факты имеют место, у нас может не быть резонов думать, что они имели место, и, следовательно, мы не знаем об этих фактах. В этом смысле, эпистемическая возможность состоит в том, что наш мир является пифагорейским: интерпретация, которая изображает наши слова как указывающие на числа, полностью параллельна намеренной в том смысле, что вполне удовлетворяет теории о мире, и не нуждается в соображениях избранности.

Т. Бейс отмечает два недостатка модели Уильямса. Во-первых, она конечна, и во-вторых, она числовая. Обе особенности неудовлетворительны как для реалистов, так и для номиналистов. Реалист верит в абстрактные объекты – числа, и для него модели должны быть бесконечными, так что модель Уильямса просто мала. Номиналист не верит в числа, и тогда для него модель Уильямса просто не существует.

Во избежание доведения скептицизма до абсурда Патнэм предлагает для фиксации намеренной модели, во-первых, фиксировать интерпретацию логических констант абсолютно, и во-вторых, постулировать истинность некоторых предложений фоновой семантики. Тогда намеренными моделями будут те модели, в которых выполняются все такие предложения. Однако такое предложение ведет к крайне неудовлетворительным следствиям, в частности, такие эмпирические термины как «кот» должны иметь определение в чисто логических терминах, что ведет к своего рода «зоологическому логицизму».²⁵

²⁴ Bostrom 2003.

²⁵ Bays 2007.

Ясно, что слишком жесткий отбор интерпретаций с тем, чтобы оставить только намеренную интерпретацию, не приемлем уже потому, что математически он неинтересен. Это соображение еще раз подтверждает, что избавление от неопределенности указания находится в рамках диалектического разрешения спора. С одной стороны, слишком бедный язык логики первого порядка является источником семантической избыточности, поскольку именно в нем появляются нестандартные модели, а с другой – богатые по выразительным возможностям языки не приемлют слишком радикальное ограничение такой избыточности. Варьирование в теории моделей интерпретаций как раз и является философским интересным, поскольку позволяют анализ понятия логического следования в терминах моделей. Но именно это и является причиной семантической избыточности и неопределенности указания. Как указывает Т. Бейс, неопределенность указания состоит в том, теоретико-модельная машинерия не определена такими способами, которыми люди используют эти термины. Ясно, что ни определение модели, ни определение выполнимости, не делают точным указание на способы, каким люди используют язык. Информация касательно обычного использования терминов вроде «кот» не играет неявной роли в определении теоретико-модельной машинерии. Так что вполне понятно, что теоретико-модельная машинерия не схватывает намеренной интерпретации обычных терминов вроде «кот». Если механизмы, которые мы используем для выделения намеренной интерпретации языка не связаны с действительным употреблением языка, тогда вряд ли мы можем схватить обыденный смысл намеренной интерпретации. Патнэмовский аргумент как раз использует тот факт, что определение модели и выполнимости не указывают на способы использования языка, и потому теоретико-модельная машинерия не схватывает интуитивного понимания интерпретации.

Есть еще один аспект неопределенности указания, который связан с общей теорией языка. Патнэм полагает, что скептицизм в отношении фиксации намеренной интерпретации продолжает оставаться действенным и в случае добавления к аксиоматической системе «понимания» или «объяснения». П. Бенаццераф, анализируя стратегию Патнэма, утверждает, что под «объяснением» тот имеет в виду неинтерпретированное расширение уже деинтерпретированной теории. При этом получается теория, которая опять-таки будет иметь семантическую избыточность. Другими словами, Патнэм призывает к объяснению нашей практики употребления языка. С точки зрения Бенаццерафа, математическая практика отражает наши интенции и контролирует наше использование математического языка такими способами, которые могут не осознаваться нами в любой заданный момент

и которые превосходят то, что мы точно устанавливаем в любом заданном объяснении.²⁶

Поэтому он предлагает такое видение «объяснения», при котором оно не было бы интерпретацией. При этом Бенацераф апеллирует к Витгенштейну, который сделал следующее замечание:

*Существует такое понимание правила, которое является не интерпретацией.*²⁷

К. Райт замечает, что сам Витгенштейн полагал недостающим параметром в определенности языка человеческую природу и практику.²⁸ Человек приобретает способность к участию в практике, и в такое приобретение вносят вклад не только наши рациональные способности, но и субрациональная природа человеческого мышления. К. Райт рассматривает последнюю как определенную склонность человека поддерживать определенные структуры суждения и его реакции на них. Дополнительное объяснение, которое требовалось для фиксации намеренной интерпретации, не может быть чем-то инвариантным для всеобщности моделей теории, которая содержит объяснение.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бейкер, Г. П., Хакер, П. М. С. (2008) *Скептицизм, правила и язык*. Москва: Канон+.
- Витгенштейн, Л. (1994) *Философские работы*. Москва: Гнозис. Ч. 1.
- Карнап, Р. (1959) «Эмпиризм, семантика, онтология», Карнап Р. *Значение и необходимость*. Москва: Мир.
- Крипке, С. (2005) *Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке*. Томск: Издательство Томского университета.
- Куайн, У. В. О. (2000) *Слово и объект*. Параграфы 7-16. Москва: Логос, Праксис.
- Куайн, У. В. О. (2008) *Философия логики*. Москва: Канон+.
- Куайн, У. В. О. (2010а) «О причинах неопределенности перевода», Куайн У. В. О. *С точки зрения логики*. Москва: Канон+, 252–260.
- Куайн, У. В. О. (2010б) «Еще раз о причинах неопределенности перевода», Куайн У. В. О. *С точки зрения логики*. Москва: Канон+, 261–270.
- Bays, T. (2001) "On Putnam and his Models," *Journal of Philosophy* 98, 2001, 331–350.
- Bays, T. (2007) "The Problem with Charlie: Some Remarks on Putnam, Lewis and Williams," *The Philosophical Review* 113, 401–425.
- Bays, T. (2008) "Two Arguments against Realism," *Philosophical Quarterly* 58, 193–213.

²⁶ Benacerraf 1985, 111.

²⁷ Философские исследования, 201 (Витгенштейн 1994, 163).

²⁸ Wright 1985.

- Benacerraf, P. (1985) "Skolem and Sceptic," *The Proceedings of Aristotelian Society* 59, Supplements, 85–113.
- Bostrom, N. (2003) "Are We Living in a Simulation?" *Philosophical Quarterly* 53, 243–255.
- Buttton, T. (2013) *The Limits of Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Coffa, A. (1993) *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: to Vienna Station*. N. Y.: Cambridge University Press.
- Douven, I. (1999) "Putnam's Model-Theoretic Argument Reconstructed," *Journal of Philosophy* 96, 479–490.
- Frege, G. (1980) *Philosophical and Mathematical Correspondence*. Oxford: Blackwell.
- Henkin, L. (1949) "The Completeness of the First-Order Logical Calculus," *Journal of Symbolic Logic* 14, 150–166.
- Lewis, D. (1984) "Putnam's Paradox," *Australasian Journal of Philosophy* 62, 343–377.
- Putnam, H. (1981) *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, H. (1983) "Models and Reality," *Realism and Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–25.
- Quine, W. V. O. (1966) "Ontological Reduction and the World of Numbers," Quine W. V. O. *The Ways of Paradox and Other Essays*. N. Y.: Random House, 199–207.
- Skolem, T. (1967) "Some Remarks on Axiomatized Set Theory," *From Frege to Godel*, ed. Van Heijenoort, J. Cambridge: Harvard University Press, 290–301.
- Williams, R. (2007) "Eligibility and Inscrutability," *Philosophical Review* 113, 361–399.
- Wright, C. (1985) "Skolem and Sceptic," *The Proceedings of Aristotelian Society* 59, Supplements, 117–137.

**О СООТНОШЕНИИ КАТЕГОРИЙ
TO LEKTON В ФИЛОСОФИИ СТОИКОВ И SINN
В СЕМАНТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ Г. ФРЕГЕ:
ВОПРОС ОБ ИХ ОНТОЛОГИЧЕСКОМ СТАТУСЕ**

В. А. СУРОВЦЕВ

Томский государственный университет
Томский государственный педагогический университет
Томский научный центр СО РАН
surovtsev1964@mail.ru

VALERY SUROVTSEV

Tomsk State University, Tomsk State Pedagogical University, Tomsk Scientific Center, Russia
TO LEKTON IN STOIC PHILOSOPHY AND *SINN* IN G. FREGE'S SEMANTIC THEORY:
THE QUESTION OF THEIR ONTOLOGICAL STATUS

ABSTRACT. As previously (ΣΧΟΛΗ 9.2 [2015] 241–252) the article deals with the Stoic category *to lekton* and G. Frege's category of *Sinn*. I explicate some formal features of these categories, which demonstrate the similarity of the Stoic and the Fregean logical theories. In particular, I demonstrate that the concept of “complete *lekton*” (*axiōma*) in the Stoic doctrine has the same structure as the concept of thought (*Gedanke*) in Frege's semantic theory. However, the formal structural similarity between *to lekton* and *Sinn* does not presupposes the ontological similarities in these theories.

KEYWORDS: stoic's logic, *to lekton*, G. Frege, *Sinn*, semantic theory, *axiōma*, *Gedanke*, comparative studies, ancient and contemporary logic, ontological status.

* Работа выполнена при поддержке Программы «Научный фонд им. Д. И. Менделеева Томского государственного университета» в 2016 г. и при поддержке Минобрнауки России в рамках государственного задания по проекту №01201351914.

Данная статья продолжает исследование по компаративному анализу логики стоиков и семантической теории Г. Фреге (Суровцев 2015). В частности, рассматривается онтологический статус того, что в логике стоиков называется ‘*to lekton*’, а современные исследователи истории и философии логики

часто отождествляют с семантическими категориями, разрабатываемых в рамках современной функциональной логики, например, у Г. Фреге.

В работах по истории логики, которые касаются структуры логики, разрабатываемый в текстах стоиков, а эта логика существенно отличается от того, что делает Аристотель в своей системе силлогистики, предлагается подход, который сближает логику стоиков с современной пропозициональной логикой, развитой в трудах Г. Фреге (Kneale & Kneale 1978, 516). Действительно, логика стоиков, касающаяся категории *αχίωμα*, вполне соответствует тем логическим отношениям, которые описываются в рамках логики высказываний, а последняя со времён Г. Фреге в своей формальной структуре, практически не изменилась. Логический вывод, основанный на свойствах логических союзов, интерпретируемых в виде функциональных отношений истинностных значений, можно обнаружить, как у Г. Фреге, так и у стоиков, причем структурный параллелизм здесь вполне позволяет утверждать, что логика стоиков есть предшественник современной логики высказываний (Котарбинский 2000, 45–48).

Подобный параллелизм приводит к тому, что соответствующие логико-философские теории не просто сближаются, но и рассматриваются уже как аналогичные (Mates 1961; Frede 1974). Взгляды на семантику выражений у стоиков интерпретируются с точки зрения Г. Фреге, который, как и стоики, что, в общем-то, и послужило его сближению с семантической теорией стоиков, выделяет в отношении обозначения дополнительный элемент, *Sinn*, который выполняет особую функцию, а именно, функцию того, что опосредует отношения знака к обозначаемому (Чёрч 1960, 31). *Sinn* у Фреге, когда его сравнивают с логической теорией стоиков, зачастую, рассматривается как частный случай того, что стоики называли '*to lekton*', т. е. то содержание, которое высказано в языковом выражении.

По этому поводу можно привести множество аргументов. Понятие смысла, определяемого как то, что бывает понято, когда усвоено языковое выражение (Чёрч 1960, 31), в рамках отношения наименования структурно позволяет сблизить *lecton* и *Sinn*. Однако если обратиться к онтологическому, эпистемологическому и логическому статусу, то все оказывается не так просто. Вопрос о таком статусе – это философский вопрос, который находится за границами собственно логики и уже характеризует её философские основания (Куайн 2008, 5). Попытки сблизить соответствующие позиции, отталкиваясь от структурного параллелизма, и в отношении философских оснований есть и имеют достаточную традицию. Причём попытки сближения идут и в ту, и в другую сторону.

Например, Сюзан Бобзиен, в целом даёт фрегеанскую интерпретацию подходу стоиков, утверждая, что *Gedanke* у Фреге и полное *lekton* у стоиков, который характеризуется как истинный и ложный, имеют много общего, хотя и с некоторыми оговорками (Bobzien 2003, 87). Также и Б. В. Бирюков в своей работе по теории смысла Г. Фреге пишет: «Предшественниками Фреге в рассмотрении понятия *смысла* были еще стоики, которые, по-видимому, впервые в истории логической мысли провели различие между *обозначающим* – словом, *предметом* или *предметами*, которые это слово имеет в виду, и содержанием, или *смыслом* слова – выраженной в нем *мыслью*» (Бирюков 1960, 502). С другой стороны, есть и попытки интерпретировать позицию Фреге, ориентируясь на стоиков. Например, А. В. Нехаев утверждает, что семантика Фреге «выстраивалась им скорее в соответствии со стоическим “умеренным” логико-семиотическим каноном, нежели опирается на более “радикальные” принципы платонизма» (Нехаев 2011, 185). Но если оставить в стороне структурный параллелизм семантических построений и обратиться к собственно философскому обоснованию того, в чем обнаруживается сходство, то скорее окажется, что о доктринальном сходстве взглядов стоиков и Г. Фреге вряд ли может идти речь, скорее их точки зрения противоположны.

Здесь мы затрагиваем только вопросы онтологического статуса тех категорий (а именно, *lekton* и *Sinn*), структурная функция которых в рамках отношения обозначения как раз и служила для обоснования сближения семантических позиций. Вопрос этот отнюдь немаловажен, поскольку в характеристиках онтологического статуса этих категорий у стоиков и Фреге есть общие элементы. К примеру, стоики характеризуют *lekton* как бестелесное (*asomata*), т. е. не относящееся в противовес обозначаемой вещи и знакам к телесному, материальному. Согласно Сексту Эмпирику: «Слово и реальный предмет телесны, а один бестелесен – это обозначаемая смысловая предметность или *lekton*, который собственно, и бывает истинным или ложным (ФРС 2.1, фр. 166, Столяров 1999). Точно так же и Фреге характеризует смыслы как то, что в отличие от обозначаемых вещей и указывающих на них знаков, сами образуют нечто нематериальное. Вопрос здесь собственно заключается в том, что имеется в виду, когда говорится о бестелесности *lekton* и нематериальности *Sinn*, поскольку позиции здесь могут существенно различаться. Нельзя не согласиться с мнением А. Грэзера, что когда речь идёт о лингвистических сущностях, не имеющих материального характера, и «их сочленениях с фонетическим знаком, они могут трактоваться и как некоторая разновидность ментальных сущностей, возможно сравнимых с тем, что в классическом английском эмпиризме понималось под идеями, и даже как некоторая разновидность метафизических сущностей, существу-

ющих независимо от сознания» (Graeser 1978, 81). Очевидно, что термин “идея”, используемый в стиле близком английскому эмпиризму, и он же, используемый в смысле теорий, родственных платонизму, совершенно различен. В этом отношении важно прояснить как общую позицию стоиков и Г. Фреге, так и то, каким образом она сказалась на трактовке онтологического статуса *lecton* и *Sinn*.

Для общей квалификации взглядов Г. Фреге воспользуемся утверждением, с которым нельзя не согласиться: «Современный ‘лингвистический реализм’ начинается с Фреге, который доказывал в своих “Основоположениях арифметики”, что арифметика не имеет основания в опытной созерцании, посредством этого усиливая общую ценность исследование истины и значения, не зависящих от такого созерцания» (Tragesser 1984, XIV). В данном случае имеется в виду чётко выраженная платоническая позиция, в которой область смыслов рассматривается на манер мира идей Платона и утверждается их независимое существование. С другой стороны, квалифицируя общие взгляды стоиков, А. Грэзер усматривает в их позиции прямо противоположную тенденцию, крайне отличающуюся от той, что можно приписать Г. Фреге: «Существовать, согласно стоической онтологии, значит быть способным побуждать к рациональной презентации, к тому, что может быть артикулировано в речи. И быть способным побуждать к такой рациональной презентации значит быть трёхмерным телом. В отношении вопроса о существовании стоики, как известно, предлагали по существу материалистическую позицию» (Graeser 1978, 81).

Предполагаемая платоническая позиция Фреге и материалистическая позиция стоиков, хотя бы уже потому, что *lecton* бестелесно, ставит вопрос, насколько их можно сблизить. Представляется, что такое сближение, основанное на структурном сходстве семантических категорий, ошибочно.

Для обоснования этой позиции достаточно обратиться не ко всякому *Sinn* и не ко всякому *lecton*, но к их разновидностям, а именно, *Gedanke* и *axiōma* соответственно. Этот выбор обусловлен следующими причинами. В семантике Г. Фреге *Gedanke* (мысль) есть частный случай смысла, а именно, смысла полных или насыщенных (*gesattige*) выражений, которыми являются целостные предложения. Остальные категории выражений у Фреге выявляются в рамках грамматической структуры целостного предложения. Это, в частности касается грамматических категорий имён и предикатов. Фреге всегда следует сформулированному им принципу контекстности, а именно: «О значении слова нужно спрашивать не в его обособленности, а в контексте предложения» (Фреге 2008а, 139). Значит, поскольку значение отдельных выражений определяется в рамках значения целостного предложения, которым

является *Gedanke* (мысль), то и онтологический статус последней определяет онтологический статус смыслов всех других выражений.

Аналогичное можно отнести к категории *axiōta* у стоиков, использующих нечто подобное принципу контекстности Фреге. Стоики выделяют разновидности *lekton*, в частности, они различают полное и неполное *lekton*, связывая это различие с разными грамматическими категориями. Категория полного *lekton* есть то, что стоики обозначают как *axiōta* (высказываемое), и относят к тому, что выражено законченным предложением и характеризуется как истинное или ложное (грамматических категорий вопросов и приказов мы здесь касаться не будем). Поскольку стоики выделяют различные грамматические категории в рамках целостного предложения, учитывая ту роль, которую они там выполняют, то, видимо, и приписываемому им *lekton*, характеризующемуся ими как неполный, отводится производный статус. А. Грезер, к примеру, считает, что в силу производности различных грамматических категорий от целостного предложения, в синтаксической структуре которого они принимают участие, такую же производность (и, даже, некоторую ущербность) имеет и приписываемое им *lekton*, поскольку, как и различные грамматические категории, выявляемые в рамках предложения, имеет производный характер (Graeser 1978, 91).

Таким образом, для определения онтологического статуса как *lekton*, так и *Sinn* вполне достаточно рассмотрения онтологического статуса *axiōta* и *Gedanke* соответственно, поскольку онтологический статус производных лингвистических значений будет отсюда следовать непосредственно.

Начнем с рассмотрения позиции Г. Фреге, которая выше была обозначена как логический и лингвистический реализм. И в отношении *Gedanke* здесь есть весьма убедительные аргументы, поскольку Г. Фреге действительно возродил платонизм в его возможном лингвистическом смысле.

Онтологический статус мысли (*Gedanke*) у Фреге во многом определён его номинативной теорией повествовательных предложений, которая как раз и играет решающую роль. Хотя мысль имеет отношение к истине, следует отметить, что *Gedanke* и истинностное значение – два совершенно разных элемента в отношении наименования; второе не является частью первого. Истина и Ложь суть предметные значения, которые выражены в повествовательных предложениях посредством смысла. Повествовательные предложения суть имена двух абстрактных объектов, а мысль, т. е. *Gedanke*, – это то, что опосредует отношение к этим объектам их имён. Именно знак, называемый повествовательным предложением, может обозначать эти два предметных значения, а мысль – это как раз то, что опосредует отношение таких, пусть и абстрактных, предметных значений к имени.

Истина и Ложь, как абстрактные объекты ничего не добавляют к мысли. Мысль, выраженная в предложении “Венера – это тело, освещаемое Солнцем” есть только способ данности одного из них, точно так же, как и мысль, выраженная в предложении “Сириус – это тело, освещаемое Солнцем”. Данные имена, повествовательные предложения, обозначают один из этих абстрактных объектов, хотя не всегда известно, какой именно.

Иметь отношения к истине не означает порождать само понятие истинности и ложности. С точки зрения Фреге, *Gedanke* не является носителем истины в том смысле, что, опосредуя отношения в качестве смысла имени, которым выступает повествовательное предложение к предметным значениям Истина и Ложь, она не порождает самого понятия истинного и ложного. Это может показаться несколько необычным подходом. Но он оправдан, если предложения понимаются как имена, а Истина и Ложь – как предметные значения. Приведём для пояснения аналогию с другим типом выражений. Так, оперировать выражением «марсианин» и понимать его смысл еще не означает порождать предметное значение слова «марсианин». Хотя смысл, как объективное образование, может соотноситься с этим значением, независимо от того, знаем ли мы о его существовании.

Вопрос об истинности и ложности *Gedanke* возникает только тогда, когда мы переходим к утверждению мысли. Повествовательное предложение, будучи просто именем своеобразных абстрактных объектов, предполагает такую специфическую форму как утвердительное предложение. Это случается, когда не просто предполагается констатация смысла, выраженного в повествовательном предложении, т. е. использование его в качестве имени абстрактных объектов Истина и Ложь, но тогда, когда возникает вопрос об истинности выраженной мысли, т. е. вопрос о том, с каким из этих двух истинностных значений повествовательное предложение связывает выраженный им смысл. К примеру, *Gedanke* повествовательного предложения “Венера – это тело, освещаемое Солнцем” связывает с этим именем такой абстрактный предмет как Истина, а с именем “Сириус – это тело, освещаемое Солнцем” – Ложь. Ясно, что эта связь не включена в структуру самого *Gedanke*, поскольку Истина и Ложь не являются её частью. Таким образом, с точки зрения понятия истинности и ложности повествовательное предложение, которое суть имя истинностного значения, является лишь элементом в структуре того, что позволяет переходить от имени некоторого значения к тому, что может быть признано в качестве правильного значения. Например, повествовательное предложение “Венера – это тело, освещаемое Солнцем”, в качестве имени, обозначающее некоторое истинностное значение, должно быть выражено в такой форме, за которую отвечает утверди-

тельное предложение, которая однозначно связывает его именно с этим, а не другим значением.

С точки зрения Фреге, в структуре утвердительного предложения необходимо различать: 1) схватывание мысли – мышление; 2) признание истинности мысли – суждение; 3) демонстрация этого суждения – утверждение (Фреге 2008b, 33). Первый этап соответствует усвоению содержания повествовательного предложения. Признание истинности заключено в форме утвердительного предложения и соответствует переходу от содержания повествовательного предложения к его истинностному значению. Необходимость разведения мысли и суждения обосновывается тем, что усвоение содержания предложения не связано однозначно с возможным признанием его истинным или ложным, тот же самый смысл может быть усвоен в форме вопроса. Более того, очень часто случается так, что между усвоением мысли и утверждением её истинности лежит значительный промежуток времени, как, например, происходит в научных исследованиях. Признание истинности выражается в форме утвердительного предложения. При этом совсем не обязательно использовать слово ‘истинный’.

Признание некоторой мысли истинной, таким образом, отличается от её простой констатации. В естественном языке различие между простой констатацией содержания предложения и его утверждением скрыто самой формой выражения. В структуре повествовательного предложения нет ничего такого, что позволило бы отличить простую констатацию мысли от признания её истинной. В естественном языке это противопоставление скрыто, в частности, тем обстоятельством, что отсутствует особый знак суждения, подобный ‘?’ и ‘!’.

Однако если в совершенном языке описания логических структур должно учитываться выделение особой утвердительной силы, основанное на противопоставлении запроса и суждения, необходимо, как считает Фреге, ввести особые обозначения для того, чтобы отличать простую констатацию мысли от утверждения её истинности. В своей формальной системе он, например, для этого использует особый знак суждения, который позволяет отличить одно от другого. Как пишет Г. Фреге: «Я отличаю *суждение* от *мысли* следующим образом: под суждением я понимаю признание истинности *мысли*» (Frege 1893, 9). Мысль, выраженная в предложении, в этом смысле нейтральна, как вообще нейтрален способ данности объектов, каковыми в данном случае выступают Истина и Ложь. А поскольку признание истинным зависит исключительно от *формы* утвердительного предложения, постольку оно не имеет никакого отношения к чувству субъективной уверенности, сопровождающему психологическое осуществление акта суж-

дения. Признание истинным – объективный процесс, характеризующий форму выражения мысли.

Таким образом, номинативная теория предложений Фреге характеризуется следующими моментами: 1) повествовательные предложения являются именами; 2) в качестве предметных значений этих имён могут выступать абстрактные объекты Истина и Ложь; 3) отношение имён к предметным значениям опосредуется мыслью (*Gedanke*); 4) предметное значение и мысль независимы друг от друга в том смысле, что истина и ложь не порождаются мыслью и не включены в её структуру; 5) связь мысли и предметного значения устанавливается объективной формой утвердительного предложения, которому принадлежит особая утвердительная сила, позволяющая переходить от простой констатации мысли, к утверждению её истинности или ложности.

С этой точки зрения Г. Фреге определяет онтологический статус *Gedanke*. Содержание предложения, оцениваемое как истинное или ложное, прежде всего, нельзя отнести к разряду субъективных представлений. Субъективные представления никоим образом не оказывают влияние ни на один элемент в структуре отношения наименования. Они не связаны с Истинной и Ложью, поскольку последние являются предметным значением объективной референции повествовательных предложений. Они не связаны с признанием истинности какого-то содержания повествовательных предложений, поскольку это принадлежит исключительно объективной форме утвердительного предложения, в которой мысль связывается с истинностным значением. Но для Г. Фреге важно дистанцировать от субъективных представлений именно объективную мысль, выраженную в предложениях, поскольку это наиболее наглядно проясняет её онтологический статус и позволяет наиболее точно отличить объективные аспекты референции от субъективного содержания сознания человека, в котором эта мысль может быть представлена.

Содержание индивидуальной психической жизни, формирующееся в результате чувственного восприятия и результирующееся в наглядном представлении, характеризуется относительностью и изменчивостью. Однако совершенно иными свойствами обладают знания, которые считаются общим достоянием, т. е. те знания, с констатацией содержания которых согласны все, пусть эти знания являются и вполне обыденными. Но особый пример здесь предоставляют знания, являющиеся достоянием науки. Содержание научного закона, выраженного с языковой точки зрения в форме повествовательного предложения, не формируется в результате мыслитель-

ной деятельности отдельного человека. В противном случае оно менялось бы от одного носителя к другому.

В этом случае противопоставление смысла, как общего достояния, и представления, как части опыта одного человека, образует основной мотив тех рассуждений Г. Фреге, которые могут быть отнесены к философии логики. Спецификация свойств представления позволяет ему провести демаркационную линию между тем, что в отношении обозначения должно быть отнесено к объективным аспектам референции, а что – к сопровождающему этот процесс психологическим аспектам. В этой связи в структуре отношения знака к обозначаемому представлению играет немаловажную роль. С этой точки зрения, взгляды на философию логики у Г. Фреге тесно связаны с его антипсихологизмом в объяснении объективных логических структур. И его прояснение роли субъективных представлений в рамках структуры объективной референции языковых выражений является немаловажной.

По сути дела, анализируя взгляды Г. Фреге, следует скорее говорить не о семантическом треугольнике “знак – смысл – предметное значение”, а о четырёхэлементной структуре, определяющей динамику оперирования со знаками. Представление, как четвёртый компонент, отвечает за включение в отношение наименования всего того, что не оказывает влияния на объективные аспекты референции, а зависит от индивидуальной психической жизни. Можно было бы также сказать, что в отличие от смысла и значения, определяющих необходимые черты выражений, представления суть всё то, что для выражения является случайным. В этом отношении прояснение онтологического статуса *Gedanke* является крайне важным, поскольку ясное определение этого статуса способствует пониманию того, чем могут и чем не могут быть элементы логической структуры.

Касаясь уже даже не значения предложения, а объективности значения собственных имён Г. Фреге пишет: «Значением собственного имени – это сам предмет, обозначенный этим именем; представление, которое при этом у нас возникает, вполне субъективно, между значением и представлением можно поместить смысл, который, в отличие от представления, хотя и не является субъективным, всё же не есть сам предмет» (Фреге 2000, 233). Проясняя свою мысль, Фреге проводит аналогию с астрономическими наблюдениями. Если смотреть на Луну в телескоп, то фактически в наблюдении присутствуют три элемента. Сама Луна, объективный характер которой позволяет отождествить её со значением знака. Образ, который имеет место на линзах телескопа. Этот образ, хотя он односторонен и может изменяться согласно расположению телескопа, всё-таки доступен наблюдению многих и не является полностью субъективным. В этом его можно уподобить смыс-

лу. Наконец, образ на сетчатке глаза наблюдателя, который индивидуален и изменчив, а стало быть, подобен представлению. Различная роль представления и смысла в определении значения знака позволяет установить степени отличия одного выражения от другого, где представления, практически никак не связанные с объективным значением слова, не должны играть никакой роли. В противном случае, «если бы каждый обозначал именем 'Луна' нечто отличное, а именно одно из своих представлений, почти так же, как возгласом 'ой' выражают свою боль, тогда психологический подход, конечно, был бы оправдан, но спор о свойствах Луны был бы беспредметным. Один с полным правом мог бы утверждать о своей Луне прямо противоположное тому, что говорит другой. Если бы мы не могли схватить ничего, кроме того, что есть в нас самих, тогда конфликт мнений, основанный на взаимопонимании, был бы невозможен, потому что было бы утрачено общее основание, а представления в психологическом смысле такого основания не могут нам предоставить. Не существовало бы логики, на которую можно было бы указать как на третейского судью в конфликте мнений» (Frege 1893, XIX).

Знание, претендующее на истинность, не должно принадлежать сознанию отдельного человека. Сама истина формирует объективные аспекты референции, поскольку выступает в качестве предметного значения, не зависящего от конкретной психической жизни. Таковы все истины науки, значение которых оставалось бы неизменным, даже если бы не существовало ни одного человека. Объективность *Gedanke* сродни объективности вещей внешнего мира, которые не изменяются ни под воздействием нашего мышления, ни даже усилием воли. Дерево как внешний объект моих психических процессов не изменяется в результате того, что моё отношение к нему имеет определённую психологическую окраску, оно не изменяется в результате того, что я всегда воспринимаю лишь его часть. Так и *Gedanke*, будучи воспринят, не меняет своей истинности, но всегда пребывает самоидентичным и неизменным. Отождествление мысли с представлением подобно отождествлению с представлением внешнего объекта. Моё восприятие дерева отличается от того, как воспринимает его другой; и если бы не было ничего, кроме восприятий, то, значит, и не было бы основания утверждать, что содержание моего сознания то же самое, что и содержание сознания другого. Точно так же утверждать, что *Gedanke* относится к содержанию моей психической жизни и что у другого он может быть другой в связи с особенностями его личного склада – значит утверждать, что нет никакой объективной истины.

Г. Фреге считает: «Следует признать третью область. То, что относится к этой области, соответствует представлениям в том отношении, что не может быть воспринято чувствами, а вещам – в том отношении, что не требует носителя, сознанию которого принадлежит. Так, например, мысль (Gedanke), которую мы выражаем в теореме Пифагора, является истинной безотносительно ко времени, истинной независимо от того, считает ли кто-нибудь её истинной. Она не нуждается в носителе. Она является истинной отнюдь не только с момента её открытия, но подобна планете, которая даже и не будучи ещё обнаруженной кем-либо, находится во взаимодействии с другими планетами» (Фреге 2008b, 42). Постулируя существование третьей области, Г. Фреге возрождает точку зрения платонизма. Действительно, его позицию можно охарактеризовать как логический и лингвистический реализм, выносящий идеальное содержание нашего сознания за пределы последнего и утверждающий существование своеобразного мира идей. Смыслы представляют собой не психологические, экзистенциально независимые от конкретной душевной жизни, объективные и внеэмпирические сущности, которые не являются собственностью мышления отдельного человека. Единственное отношение, связывающее их с познающим индивидом, Г. Фреге обозначает как схватывание (Auffassung), но и оно не приводит к каким-либо изменениям в смыслах.

Схватывание – это процесс, позволяющий выйти за пределы субъективной жизни и прикоснуться к объективной истине: «Если мы вообще хотим выйти за пределы субъективного, мы должны понимать познание как деятельность, которая не создаёт познаваемое, но схватывает то, что уже существует. Образ схватывания хорошо подходит для освещения существа дела. Если я схватываю карандаш, то в моём теле происходит возбуждение нервов, изменение напряжения и давления мышц, связок и костей, изменение движения крови, но совокупность этих процессов не есть карандаш и не порождает его; карандаш существует независимо от них. Для схватывания существенно, чтобы существовало нечто такое, что схватывается; внутренние изменения сами по себе не являются схватыванием. Точно так же то, что мы схватываем, существует независимо от этой деятельности, независимо от представлений и их изменений, которые являются частями схватывания или сопровождают его; то, что мы схватываем, не совпадает с совокупностью этих процессов и не создаётся ими как часть нашей духовной жизни» (Frege 1893, XXIV). Схватывание соответствует особой духовной способности, рассматриваемой Фреге на манер интеллектуального созерцания. В этом процессе мышление не создаёт Gedanke, но вступает в отношение с чем-то объективным. Gedanke тесно связан с истиной, но то, что признаётся

истинным, то, о чём выносится суждение, является истинным совершенно независимо от того, кто выносит суждение. Когда учёный говорит о факте как о твёрдом основании науки, он имеет в виду *Gedanke*, который признаётся за истинную, и если бы последняя зависела от изменчивых состояний человеческого рассудка, то никакой речи об объективном знании идти не могло бы. Так, например, учёный не создаёт, но открывает истины, которые безотносительны ко времени.

Платонизм Фреге во многом объясняется номинативной теорией предложений. Такой или подобной ей теории у стоиков мы не найдем. Мейтс, который последовательно проводит аналогию между семантикой Г. Фреге и логикой стоиков всё же пишет, что несмотря на сходство «необходимо указать также и важные различия, наиболее важные из которых следующие: (1) отношение обозначения для выражений стоики ограничивали телами; (2) стоики не рассматривали истинностные значения в качестве значений предложений» (Mates 1961, 11). Действительно, у стоиков нет номинативной теории предложений. Истина и Ложь не являются абстрактными объектами, но являются характеристикой того, что выражено в речи. Когда Диоген Лаэртий, характеризуя позицию стоиков, говорит: «Высказывание (*αἰῶματα*) – это то, что мы выражаем при помощи слов и что бывает либо истинным, либо ложным» (ФРС 2.1, фр. 186). Речь, очевидно, не идёт о том, что выражающие *αἰῶματα* слова каким-то образом обозначают истину и ложь в качестве абстрактных объектов. Скорее наоборот истинное и ложное появляются тогда, когда нечто высказывается, и рассматриваются как характеристики того, что высказывается. В этом отношении высказывания (*αἰῶματα*) не есть то, что опосредует отношение последовательности звуков, а звучащая или записанная речь рассматривалась стоиками как материальное, к предметному значению в виде Истины и Лжи. Предметное значение для стоиков всегда нечто материальное, а абстрактные объекты таковыми не являются. В этом отношении *αἰῶματα*, конечно, не могут быть охарактеризованы на манер *Gedanke* у Г. Фреге, как то, что соотносится с истиной независимо от того, существует ли актуально носитель, сознанию которого она может принадлежать, поскольку истинное и ложное имеет у стоиков существенную связь с речью, в которой может быть выражено.

Однако эта связь может быть охарактеризована двумя способами, которые имеют важное значение для определения онтологического статуса *lekton* вообще и *αἰῶματα* в частности. Связано это с тем, о какой выраженности, возможной или актуальной, идёт речь. В этом отношении мы находим два подхода. Один из них представлен у Диогена Лаэртия: «Высказывание (*αἰῶματα*) – это то, что является истинным или ложным, или же это завершён-

ный смысл, который может быть высказан постольку, поскольку это зависит от него» (ФРС 2.1, фр. 193). В данном определении указывается относительная независимость ахиōта от выражающих её слов, поскольку модальность “может” указывает на то, что высказывание существует в каком-то смысле до и независимо от самого акта речи.

На иной характер связи между ахиōта и выражающими её словами указывает Секст Эмпирик: «Для того, чтобы могло существовать нечто истинное или ложное, прежде всего должно существовать само lekton, затем оно должно быть законченным и не каким попало, но высказыванием (ахиōта), – потому что, только произнося высказывание, мы высказываем нечто истинное или ложное» (ФРС 2.1, фр.187). В этом фрагменте речь идёт о том, что высказывание необходимым образом связано с актуальной речью, поскольку истинное и ложное возникает в процессе произнесения. Очевидно, что эти два подхода существенно различаются и дают разную интерпретацию онтологическому статусу высказывания (ахиōта).

По сути дела вопрос об онтологическом статусе lekton вообще и ахиōта в частности сводится к решению следующей дилеммы, предложенной Грэзером: «Если принять, что lekton подразумевает “то, что может быть высказано”, то это, по-видимому, обязывает к той позиции, что lekton существует безотносительно к тому, выражен он или же нет, тогда как приняв, что lekton подразумевает “то, что высказано”, это, по-видимому, влечёт, что сама эта рассматриваемая сущность существует только постольку, поскольку существует утверждающее её выражение» (Graeser 1978, 87–88). Решение этой дилеммы, очевидно, сказывается на понимании онтологического статуса ахиōта и возможном сближении этого статуса с онтологическим статусом Gedanke у Г. Фреге.

Только первая позиция склоняет к фрегеанской интерпретации lekton, поскольку как раз в таком отношении Gedanke находится к познающему субъекту. Gedanke для Фреге, как указывалось выше, есть нечто внешнее относительно субъекта, которого связывает с областью смыслов отношение схватывания (Auffassung). Таким образом, присутствие или отсутствие модальности играет важную роль. Интерпретация лингвистического значения предложений, т. е. ахиōта, в значительной степени зависит от того, присутствует ли модальный глагол. Положительного ответа на этот вопрос явно придерживается уже процитированная выше С. Бобзиен, когда говорит, что «то, что высказывается, – это подразумеваемые значения во всём, что мы говорим или мыслим; они подразумеваются в любой рациональной презентации. Но они также существуют, когда их никто актуально не высказывает и не мыслит» (Bobzien 2003, 86). Сходную позицию выражают У. Нил и

М. Нил, которые утверждают, что «axiōmata нельзя просто отождествить с высказываниями (proposition), хотя они сходны с последними в нескольких важных отношениях. Они выражаются законченными повествовательными предложениями; они являются истинными или ложными в основном смысле; они – абстрактны, или, как скорее неудачно их характеризуют стоики, бестелесны; и они в некотором смысле существуют независимо от того, мыслим мы их или же нет» (Kneale & Kneale 1978, 156). Вот это последнее замечание «существуют независимо от того, мыслим мы их или же нет» склоняет даже не просто к фрегеанской интерпретации лингвистического значения. Каким бы образом не понималось «существуют, когда их никто актуально не высказывает и не мыслит», в конечном счёте, это склоняет к лингвистическому платонизму.

Но такой радикальный вывод вряд ли оправдан в виду уже самой антиплатонической настроенности самих стоиков. Бестелесность lekton вряд ли соответствует нематериальности лингвистического значения в смысле платоновских идей, что имеет место у Г. Фреге при трактовке онтологического статуса Gedanke. Как тогда понимать различие между тем, “что может быть высказано”, и тем, “что высказано”? Единственный выход избежать соблазна платонической трактовки заключается, по-видимому, в том, чтобы выражение “то, что может быть сказано” переинтерпретировать так, чтобы оно в качестве следствия не приводило к “существуют независимо от того, мыслим мы их или же нет”. И основания для этого есть, причём существенные основания.

К этим основаниям прибегает А. Грэзер, который задаёт вопрос «Считали ли стоики, что axiōmata или lekta в некотором смысле существуют независимо от того, мыслим мы их или же нет?» (Graeser 1978, 95) и даёт отрицательный ответ. С этой точки зрения здесь дурную роль играет само понятие существования, которое может интерпретироваться совершенно различными способами. Одно дело, когда речь идёт о существовании материальных тел. Именно в этом смысле следует понимать существование, когда говорится о знаках в звучащей или написанной речи. Когда Секст Эмпирик говорит: «Неразрывно связаны три вещи: обозначаемое, обозначающее и реальный предмет. Обозначающим, как правило бывает слово, например, “Дион”. Обозначаемое – та предметность, выявляемая в слове, которую мы воспринимаем как установившуюся в нашем сознании и которую не воспринимают варвары, хотя они и слышат слово. Наконец реальный предмет – это внешний объект, например, сам Дион. Из трёх перечисленных элементов два телесны – слово и реальный предмет, а один бестелесен – это обозначаемая смысловая предметность, или lekton» (ФРС 2.1, фр. 166), суще-

ствование телесного и бестелесного нужно понимать в различных смыслах. Телесное – материально, и представляет собой физические объекты в собственном смысле. Они действительно существуют, тогда как lekton не обладает существованием подобного рода. Если стоики и говорят, что lekton в каком-то смысле есть, то это «может быть названо подчинённым или скорее зависимым способом существования, способом, который отличен от реального существования в смысле быть осязаемым и, таким образом, способным действовать и на которое способны воздействовать. Из этого ясно, что lekta не существуют как сущности сами по себе и что они не являются чем-то в мире» (Graeser 1978, 89).

Для подобной трактовки есть аргументы. Ни в одном фрагменте, связанном со стоическим понятием lekton, невозможно найти утверждения о том, что он имеет независимое существование в том смысле, в котором независимое существование имеют материальные вещи, т. е. слова, присутствующие в речи, и то, на что они указывают в качестве своего предметного значения. Но самый главный аргумент в общем-то связан с тем, что lekton не отделимо от выражающих его слов. В этом отношении его онтологический статус в наибольшей степени отличен от онтологического статуса Sinn у Г. Фреге. У стоиков lekton всегда связано с речью и никогда о нем не говорится, что он может существовать до и помимо неё, что в наибольшей степени касается ахiоmата. Как утверждает Секст Эмпирик: «Всякий чистый смысл должен подлежать словесному выражению – отсюда он и получил своё название... А “выразить словом”, как говорят сами стоики, значит произнести слово, которым обозначается мыслимая предметность» (ФРС 2.1, фр. 167). Характеристика lekton как по существу выраженного в реальной речи опровергает все возможные тезисы о его независимом существовании по образу материальных тел. Здесь нельзя не согласиться с А. Грэзером: «Говоря о lekta как о “существующем” либо в том смысле, в котором о предикате может утверждаться истинность относительно субъекта, или в том смысле, в котором пропозиция (proposition), выраженная в предложении, может быть названа «истинной» simpliciter, не обязывает, per se, к тому, что lekta существуют независимо от сознания. Таким образом, по-видимому, лучше принять, что термин lekton подразумевает “то, что сказано” или “то, что подразумевается”, а не “то, что может быть выражено» (Graeser 1978, 90). На необходимую связь lekton с речью указывает, впрочем, не только Грэзер. Такой же точки зрения придерживается, к примеру, А. Лонг, утверждающий на сходных основаниях, что «lekta существуют только постольку, поскольку существуют выражающие их предложения» (Long 1971, 97).

Точка зрения, что *axiōta* есть актуально выраженная в речи мысль, которая является истинной или ложной, но не существует независимо от субъекта (в отличие от того, что думает Г. Фреге по поводу *Gedanke*), в отношении *stoukōv*, как видно, вполне может быть обоснована. Тем самым крайне сомнительным становится утверждение о том, что онтологический статус *lekton* у *stoukōv* и *Sinn* у Г. Фреге, каким-то образом могут быть сближены на основании структурного сходства их семантических представлений. Действительно, больно уж разными характеристиками они обладают. *Gedanke* есть то, что существует до и помимо повествовательных предложений, которые, будучи именами независимо существующих предметных значений, а именно, Истины и Лжи, могут быть посредством неё с ними связаны, что выражает форма утвердительного предложения. И в этом смысле в семантике Г. Фреге описывается такое отношение обозначения, где все его элементы независимы друг от друга. И это действительно отличается от сходных отношений у *stoukōv*, где элементы отношения обозначения не только зависят друг от друга, но взаимосвязаны с необходимостью. Отличие в онтологическом статусе *Sinn* в семантике Г. Фреге и *lekton* в философии *stoukōv* становится, таким образом, очевидным.

Однако остаётся вопрос, чем обусловлено это различие. Что заставляет онтологический статус *Gedanke* у Г. Фреге трактовать как однозначно платонический, т. е. независимый от его возможности выражения в языке и, даже, от возможности существования субъекта, который может его выразить. Независимость *Gedanke* от познающего субъекта в смысле Г. Фреге ставит вопрос, а каким всё-таки образом мы его осознаём, каким образом он становится достоянием нашего сознания? И найти ответ на эту проблему у Г. Фреге очень непросто. Проблема онтологического статуса *Gedanke* вне ответа на вопрос, каким образом, будучи независимой от нашего сознания и возможности её языкового выражения, она определяется тем, что мы все-таки её схватываем (*Auffassung*), а затем формулируем, не имеет общего решения. Это требует особого ответа. Только решение этой проблемы, в конечном счёте, позволяет обосновать онтологический статус *Gedanke*.

Тот же самый вопрос касается и *stoukōv*. Каким образом у *stoukōv* существование *lekton* с необходимостью связано с выражающей его речью? Даже сама трактовка *lekton*, связывающая его с тем, что нужно «произнести слово, которым обозначается мыслимая предметность» (ФРС 2.1, фр. 167) вызывает скептические сомнения. В этом смысле прекрасно выражаются Р. О'Тул и Р. Дженнингс относительно того, как трактовать «то, что сказано», и то «что может быть сказано», акцентируя внимание на двусмысленности понятия существования такого элемента, как *lekton*: «Мы

стремимся развить интерпретацию lekton, которая будет требовать такое понимание значения термина 'to lekton' как систематически двусмысленное. При таком прочтении указанная контрверза, по-видимому, менее относилась бы к делу. Мы, однако, хотим отметить, что выражение "lekta существуют только постольку, поскольку существуют выражающие их предложения" не кажется сообщающим их существованию какой-либо менее мистический или проблематический смысл, нежели утверждение, что они "существуют в некотором смысле независимо, мыслим мы их или же нет"» (O'Toole, Jennings 2004, 460).

Всё равно остаётся вопрос, если lekton – не материально, и в рамках современных семантических теорий не соответствует тому, что обычно понимается под Sinn у Г. Фреге, то, что же оно такое, если, занимая ту же самую позицию, которую занимает Sinn в отношении наименования, оно не является платонической сущностью, и не схватывается (Auffassung) по типу того, как схватываются такие сущности как Gedanke у Г. Фреге?

Однако это различие lekton и Sinn уже касается эпистемологии. Как совершенно верно говорит Ф. Сэндбач речь, в данном случае, касается не просто значения языковых выражений: «Логика для стоиков, будучи наукой о логосе, подразумевает как речь, так и разум, что связано не только с проверкой очевидности различных форм размышления, и отношениям к словам о вещах, но также к структуре языка» (Sanduch 1994, 95). Вопросы о структуре языка тесно связаны с тем, каким образом эта структура касается структуры мышления. Но, по сути дела, эти структуры, как у Г. Фреге, так и у стоиков, все равно, в определённом смысле, представляют собой если и не одно и то же, то, возможно, достаточно сходные в эпистемологическом отношении структуры.

Различие в онтологическом статусе может, да и должно быть объяснено различной эпистемологической ролью, которую с точки зрения как Г. Фреге, так и стоиков выполняют интенциональные сущности, включённые ими в свои семантические теории. В этом случае, обозначенное выше различие в онтологическом статусе Sinn и lekton, должно сыграть важную роль. Эпистемологическое обоснование играет здесь немаловажное обоснование, в оправдании как платонической позиции Г. Фреге, так и статус lekton у стоиков, т. е. того, что обычно может пониматься под смыслом языковых выражений, где языковые выражения рассматриваются как то, что указывает на предметные значения посредством специфических образований, будь то Sinn, в особой трактовке Г. Фреге, будь то lekton, в особом понимании стоиков и их интерпретаторов.

Здесь нельзя не согласиться со следующим утверждением: «С одной стороны, наличие значимого дискурса влечёт интеллектуальную деятельность, в отсутствии которой было бы невозможно обладать значением; с другой стороны, любой результат интеллектуальной деятельности нуждается в осмысленных звуках голоса для объективного выражения. Следовательно, возможно, прочертить эти следствия от факта, что lekta определяются и как содержание рациональных презентаций и как значения слов. Это указывает на потребность постулировать строгую связь между содержанием репрезентативной деятельности ума и его обладанием значением посредством слов. Эти два момента не могут, следовательно, рассматриваться раздельно один от другого» (Manetti 1993, 97). Это утверждение вполне соответствует тому, что определение онтологического статуса интенциональных сущностей, которыми как раз и являются Sinn у Г. Фреге и lekton у стоиков не может быть придана такая интерпретация, которая была бы независима от установления их эпистемологического статуса.

Несмотря на то, что их онтологический статус представляется определённым, он должен быть каким-то образом обоснован. В противном случае, приведённая выше аргументация повиснет “в воздухе”. Как сказали бы ‘древние’ – “non consequenter”, чем всегда определялась логическая ошибка, связанная с необоснованностью посылок. Однако обоснованность посылок связана с рассмотрением эпистемологического статуса lekton у стоиков и Sinn у Г. Фреге, что выходит за рамки темы данной работы и может быть рассмотрена в дальнейшем.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бирюков, Б. В. (1960) «Теория смысла Готлоба Фреге», *Применение логики в науке и технике*. Москва, 502–555.
- Нехаев, А. В. (2011) «Логико-семиотические аспекты учения стоиков», *Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право*, 14 (109).7, 180–187.
- Котарбинский, Т. (2000) *Лекции по истории логики*. Пер. с польского М. М. Гуренко, К. Н. Киселёвой и др., общая редакция И. С. Нарского. Биробиджан.
- Куайн, У. В. О. (2008) *Философия логики*. Пер. с английского В. А. Суровцева. Москва.
- Столяров, А. А., пер. (1999) *Фрагменты ранних стоиков*. Т. II. Часть 1. Москва [ФРС].
- Суровцев, В. А. (2015) «О соотношении категорий to lekton в философии стоиков и Sinn в семантической теории Г. Фреге», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2, 241–252.
- Фреге, Г. (2000) «О смысле и значении», Фреге, Г. *Логика и логическая семантика*. Пер. с нем. Б. В. Бирюкова. Москва, 230–246.

- Фреге, Г. (2008a) «Основоположения арифметики», Фреге, Г. *Логико-философские труды*. Пер. с нем. В. А. Суровцева. Новосибирск, 125–238.
- Фреге, Г. (2008b) «Мысль: Логическое исследование», Фреге, Г. *Логико-философские труды*. Пер. с нем. В. А. Суровцева. Новосибирск, 28–54.
- Чёрч, А. (1960) *Введение в математическую логику*. Пер. с англ. В. С. Чернявского под редакцией В. А. Успенского. Москва.
- Bobzien, S. (2003) “Logic,” *The Cambridge Companion to the Stoics*, ed. B. Inwood. Cambridge.
- Frede, M. (1974) *Die Stoische Logik*. Göttingen.
- Frege, G. (1893) *Grundgesetze der Arithmetik*, begriffsschriftlich abgeleitet. Bd. 1. Jena.
- Graeser, A. (1978) “The Stoic theory of meanings,” *The Stoics*, ed. J. M. Rist. Berkeley, 77–100.
- Long, A. A. (1971) “Language and Thought in Stoicism,” *Problems in Stoicism*, ed. A. A. Long. London, 75–113.
- Manetti, G. (1993) *Theories of Sign in Classical Antiquity*. Indiana University Press.
- Mates, B. (1961) *Stoic Logic*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles.
- O’Toole, R. R., Jennings R. E. (2004) “The Megarians and the Stoics,” *Handbook of the History of Logic*, ed. D. M. Gabbay and J. Woods. Vol. 1. Elsevier.
- Sandbuch, F. H. (1994) *The Stoics*. Bristol Classical Press.
- Tragesser, R. S. (1984) *Husserl and Realism in Logic and Mathematics*. Cambridge.

ДЕСКРИПТИВНЫЙ И АСКРИПТИВНЫЙ ПОДХОДЫ К ОБЪЯСНЕНИЮ ДЕЙСТВИЯ

В. В. ОГЛЕЗНЕВ

Томский государственный университет

ogleznev82@mail.ru

VITALY OGLEZNEV

Tomsk State University, Russia

DESCRIPTIVE AND ASCRIPTIVE APPROACHES TO THE ELUCIDATION OF ACTION

ABSTRACT. This essay is concerned with different approaches to the elucidation of action. It explicates the influence of Aristotle's theory of action on the development of the modern philosophy of action, provided, first of all, by Reductionist and Causalist's points of view. The author argues that the denial of the physical and psychological components of the action allows to conclude, firstly, that action is a social concept, logically dependent on the accepted rules of conduct; secondly, that it is fundamentally not descriptive, but ascriptive in its character; and thirdly, that it is a defeasible concept to be defined through exceptions and not by a set of necessary and sufficient conditions whether physical or psychological.

KEYWORDS: Aristotle, action, movement, behavior, conduct, intention, responsibility, descriptive and ascriptive approaches.

* Работа выполнена при финансовой поддержке Совета по грантам Президента РФ (проект № МД-4664.2016.6).

Что такое «действие»? Достаточно распространенным поводом для постановки вопроса о природе действия служит интуитивное различие того, что *случается* с человеком, и того, что этим человеком *совершается*. Именно последнее является актом или действием агента. Ключевая проблема природы действия могла бы быть сформулирована так: чем действие отличается от происшествия или случая? Хотя с недавних пор философия значительно продвинулась в понимании всей сложности употребления глагола

ΣΧΟΛΗ Vol. 10. 2 (2016)

www.nsu.ru/classics/scholar

© В. В. Оглезнев, 2016

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2953

«делать», но тем не менее вопрос этот не достаточно хорошо разработан (Wilson, Shpall, 2012). Например, человек может чихать, кашлять, моргать, краснеть, и все это, хотя бы в минимальном смысле, им совершено, хотя в обычном понимании он при этом оставался пассивен.

Действительно, в повседневной жизни мы обычно противопоставляем то, что мы делаем, тому, что случается (или происходит). Карлос Мойя называет это различие «важной концептуальной полярностью, которую следует учитывать» (Мойя 1990, 2). По его мнению, «было бы ошибкой отрицать то, что мы способны четко различить действия и происшествия (*happenings*). Но это не является доказательством правильности подобного различения или существования действий. <...> Существуют действия или нет, на этот вопрос сложно ответить при помощи непосредственного наблюдения. Тот, кто сомневается в существовании действий, не задается этим для многих очевидным вопросом. Вместо этого он желает понять, являются ли понятия, которыми мы обычно пользуемся для описания или объяснения этих наблюдений, приемлемыми и непротиворечивыми. Если нет, то мы отвечаем на этот вопрос отрицательно: если действие является противоречивым понятием, то нет и действия в том смысле, в котором нет круглых квадратов. Таким образом, анализ понятия действия самого по себе есть основной предмет философии действия» (Мойя 1990, 2).

Но простого постулирования существования у нас способности четко отличать действия от происшествий не всегда достаточно, поскольку иногда случается так, что мы не можем различить собственно действие и последовательность происшествий. Это порождает скептическое отношение к действиям, которое может принимать различные формы: от полного их отрицания до существенного упрощения. В качестве примера Мойя предлагает рассмотреть случай с глотком воды – случай, который для многих является убедительным примером действия (Мойя 1990, 3). Но почему мы называем это действием, а не происшествием? Где здесь деятельная часть? Что я *сделал*, когда сделал глоток воды? Сила гравитации направила воду из стакана мне в рот. В таком случае попадание воды мне в рот – это в некотором смысле происшествие. Вода попала мне в рот по причине поднятия стакана. Разве это действие? Конечно, можно сказать, что стакан поднял я, а значит, действие совершил я. Но на самом деле поднятие стакана было вызвано движением моей руки, которое, в свою очередь, было вызвано сокращениями определенных мышц, которые, в свою очередь, были вызваны взаимодействиями определенных нейронов и т. д. Действие в таком случае как бы разлагается или упрощается до последовательности происшествий. Наше различение действий и происшествий начинает терять свою четкость. Со-

здается впечатление, что то, что мы называли «действием», на самом деле является набором каузально обусловленных происшествий.

Интересно в этой связи мнение Абрахама Мелдена, который отмечает, что желание упростить действие до последовательности происшествий возникает из следующей схемы: «Действия являются происшествиями (*happenings*). Суждения, описывающие действия, могут быть истинными или ложными. Всегда случаются только движения тела и ничего более. Таким образом, что бы ни стояло за суждением о действии, оно всегда описывает движение» (Melden 1956, 532). К анализу этой схемы рассуждений мы еще вернемся, чтобы продемонстрировать слабые стороны дескриптивного подхода к объяснению действия, а пока обратимся к вопросу: какова связь между движениями и действиями? Мы постараемся показать, как ответ на этот вопрос способствует прояснению действия, и какой подход в этом преуспевает.

Когда я совершаю действие, безусловно, части моего тела двигаются. Успешное совершение простых действий, например, зажигание спички, удар ногой по футбольному мячу, написание предложения, требует нашей способности определенным образом управлять движениями собственного тела. Но как можно говорить об управлении действием, например, в ситуации, в которой агент здоровой левой рукой перемещает в нужном направлении парализованную правую руку? Агент осуществляет прямой контроль над движениями левой руки. Но цель, которую он стремится достичь, – это определенное новое положение правой руки. Можно ли считать движение парализованной руки целесообразным и целенаправленным? Можно ли говорить о прямом контроле над движениями больной руки? (Wilson, Shpall, 2012) Иногда движения человеческого тела выглядят скорее как движения неодушевленной вещи, нежели как действия человека. Последнее происходит, например, в ситуациях, когда кто-то, находясь без сознания в припадке эпилепсии, в судорогах наносит беспорядочные удары и травмирует другого или когда кто-то, внезапно ужаленный пчелой, от мучительной боли роняет из рук тарелку и разбивает ее. Можно было бы сказать, что в этих случаях движения человека были «ненамеренными» или «не управлялись им», и что если бы мы называли эти движения «действиями», то лишь в минимально возможном из всех смыслов этого широко используемого слова, т. е. в том смысле, в котором оно охватывает все, что можно сказать, соединяя глагол с одушевленным подлежащим (Hart 1960, 116). Но как нам в таком случае отграничить сходение по лестнице вниз от скатывания с лестницы, как чего-то, что «на самом деле» вовсе действием не является?

Очень сложно удержаться от соблазна рассматривать действие как намеренное движение. Но это значит – забыть «предупреждение» Аристотеля о том, что термин «намеренный» является слишком общим, поскольку обозначает различного рода движения: «нелегко определить какие поступки следует предпочесть, потому что обстоятельства многообразны» (Аристотель, *Никомахова этика* 110b5; здесь и далее пер. Н. В. Брагинской). И хотя в работах Аристотеля мы не найдем прямые ответы на такие вопросы как «Что такое действие?» или «Что значит совершить действие?», результаты его исследований по теории действия, изложенные, прежде всего, в *Никомаховой этике*, необходимо учитывать, чтобы понять характер и направления дискуссий в современной философии действия. В частности, речь идет об анализе намеренного (ненамеренного) действия и сознательного выбора линии поведения.

Но все-таки, что Аристотель понимает под действием? Как термин *praxis* у Аристотеля не просто *действие*, но сознательный человеческий *поступок*, имеющий целью только сам себя; *praxis* означает всякое человеческое действие, мысль, творчество и поступок, поэтому в нем важен результат (Доватур, Кессиди 1983, 693). Действия совершаются ради определенных вещей, но эти вещи не являются целями сами по себе, ради которых мы их совершаем. Только добродетельные поступки, по Аристотелю, ставят перед собою определенные цели, а не избираются во имя них самих. Поэтому намеренное действие рассматривается Аристотелем как «то, источник чего – в самом деятеле, причем знающем те частные обстоятельства, при которых поступок имеет место» (*Никомахова этика* 111b20). Он приходит к этому определению через рассмотрение условий, при наличии которых действие становится ненамеренным (Сооре 2010, 439): а) поступки, совершаемые подневольно, являются ненамеренными (110a); б) поступки, совершаемые по неведению, являются ненамеренными (110b20). Напротив, совершая поступки по своей воле, «источник движения членов тела заключен в самом деятеле, а если источник в нем самом, то от него же зависит, совершать данный поступок или нет» (110a15). Иными словами, «человек – источник поступков» (112b30). Но что Аристотель имеет в виду, когда говорит, что «источник движения членов тела заключен в самом деятеле»? По-видимому, так говоря, он не подразумевает, что действие – это каузальный процесс, предполагающий наличие причины в человеке. Например, Джон Эйкрил отмечает, что «источник действия [у Аристотеля] это, несомненно, желание. Но есть биологические процессы, которые не зависят от желаний, и не могут быть ни намеренными, ни ненамеренными, поэтому, как считает Аристотель, не каждый внутренний источник приводит к намеренному дей-

ствию» (Askrill 1978, 600). Действительно, Аристотель пишет: «Многое ведь из того, что существует от природы, мы совершаем и испытываем, зная это, но ничто из этого не является ни произвольным, ни непроизвольным, как, например, старение или умирание» (там же, 1135b). Сказанного достаточно для предположения, что Аристотель не является сторонником ни редукционистской позиции, рассматривающей действие как набор телодвижений, ни каузалистской позиции, указывающей на необходимое наличие в действии метального фактора (интенциональных установок). Однако его работы продолжают оказывать серьезное влияние на обе указанные традиции.

Таким образом, с ответа на вопрос «Какой анализ действия можно считать успешным (или в некотором смысле правильным?)» начинается формирование поведенческой стратегии, представляющей собой совокупность интенциональных установок и/или стимулов для совершения определенного действия. Как мы уже отмечали, данный анализ возможен при правильной интерпретации употребления глагола «делать» (*to do*): его употребление в настоящем и будущем времени – *дескриптивно* (от англ. describe – описывать), в то время как в прошедшем времени, например, в предложении «Это сделал он», – главным образом *аскриптивно* (от англ. Ascribe – приписывать). С этой точки зрения, и редукционистский и каузалистский анализ действия не эффективны, потому что эти подходы направлены на определение понятия через формулирование необходимых и достаточных условий его применения. Одним из первых, кто обнаружил и детально описал это положение дел, был Герберт Харт. Он заметил, что сказать «X совершил действие A» с точки зрения и традиционной (редукционистский подход) и современной (каузалистский подход) версий анализа действия, значит сказать нечто, что может быть выражено категорическими суждениями, описывающими, соответственно, движение тела X и психическое отношение X к содеянному. По мнению Харта, логика этих подходов является ложной, потому что предполагается, что понятие «действие» может быть определено только через дескриптивные высказывания, касающиеся отдельного индивида. Дескриптивные высказывания не пригодны для анализа предложений типа «Это сделал он». Харт демонстрирует это на примере ответа на вопрос «Что отличает физическое движение человеческого от человеческого действия?»: «Традиционный ответ состоял в том, что различие коренится в имеющих место до или одновременно с физическим движением обстоятельствах ментального события, относящегося (как надеялись) к физическому движению как его психологическая причина <...> Современный ответ состоит в том, что сказать, что X осуществил действие, значит утверждать категорическое суждение о движении его тела и общее гипоте-

тическое суждение или суждения в том смысле, что *X* отреагировал бы иными способами на иные стимулы, или что его тело не двигалось бы, как оно двигается, или некоторых физических последствий можно было бы избежать, поступи он иначе, и т. д.» (Харт 2010, 131). Оба этих ответа кажутся Харту ошибочными или, по крайней мере, неадекватными, поскольку и тот, и другой совершают общую ошибку, предполагая, что адекватный анализ действия можно обеспечить какой-то комбинацией дескриптивных предложений или какими-то предложениями, целиком связанными с отдельным индивидом. В этом смысле, нельзя провести различие между предложением «Его тело столкнулось с другим телом» и «Он его ударил» без ссылки на недескриптивное употребление выражений, посредством которых приписывается ответственность (Denaro 2012, 167). Описание человеческого действия не одно и то же, что описание его телодвижения или ментального фактора, побудившего к этому. Поэтому Харт признает ошибочным анализ понятия действия, идентифицирующий значение недескриптивного произнесения, приписывающего ответственность, с фактическими обстоятельствами, которые подтверждают приписывание или являются его достаточными причинами (Харт 2010, 131).

Чтобы показать этот «существенно недескриптивный» (а значит – аскриптивный) характер действия рассмотрим обычные шахматные правила. Соответствие действий условиям, оговоренным правилами, подобно «ходу» в шахматной игре; также имеются последствия, описанные в понятиях шахматных правил, которыми система позволяет игрокам достигать определенных целей. Что представляет собой понятие «шахматный ход»? Есть несколько вариантов ответа на этот вопрос. Чтобы сделать «шахматный ход» во время игры, мне надо просто передвинуть шахматную фигуру в определенное место, т. е. я при помощи своих рук перемещаю фигуру с одного квадрата шахматной доски на другой. Очевидно, что пока мы сосредотачиваем внимание на физических (передвижение фигуры) и психологических (передвигая фигуру, я *тем самым* делаю «шахматный ход») процессах, мы не сможем отличить «шахматный ход», сделанный шахматистом, от простого (непродуманного) перемещения им фигур. Мы попытаемся обосновать точку зрения, что сделать «шахматный ход» – значит совершить действие, в то время как констатация того, что выполнено некое действие, не дает нам оснований утверждать, что имело место определенное действие. В противном случае действием будут называться случаи, когда совершены соответствующие движения пальцев, рук или ног и т. д.

Конечно, можно поддаться искушению и определить шахматный ход как некое физическое и психологическое явление или просто утверждать, что

это понятие недескриптивно или неопределимо. Очевидно, что данное понятие имеет социально обусловленный характер и логически связано с понятием правил: «Игра становится именно шахматной игрой благодаря всем ее правилам» (Витгенштейн 1994, 161). Как эта связь действия с правилами позволяет нам различить действия ребенка, беспорядочно передвигающего шахматные фигуры, и действия шахматных игроков? Это возможно сделать при следовании или наблюдении соответствующих правил.

В основании любого правила лежит идея повиновения или следования ему. Дети, передвигающие фигуры по шахматной доске, не повинуются и, следовательно, не нарушают шахматных правил – они в принципе не играют в шахматы. В этом смысле шахматист может нарушить правило только в том случае, если он усвоил идею повиновения ему. Правило не есть суждение, которое мы можем понять вне практики повиновения или следования ему (Дидикин 2015, 85–86). Понять правило – значит понять идею повиновения, заключенную в правиле. Следовать или повиноваться правилу не то же самое, чего требует правило, поскольку в этом случае придется искать то, к чему правило применяется, а затем решать – повиноваться ему или нет. Но подобная точка зрения создает как бы иллюзию следования правилу, а также того, что индивид усвоил правило (Ладов 2008). Как только мы изучили правила, мы не интерпретируем правило относительно данной ситуации и не следуем ему с намерением повиноваться – мы *просто* повинujemyся. Если же мы принимаем решение ему не повиноваться, такой выбор вообще не является выбором в том смысле, что «невозможно, чтобы правилу следовал только один человек, и всего лишь однажды» (Витгенштейн 1994, 162). Следование правилу заключается в приобретении обычая, привычки, практики. Нельзя утверждать, считает Витгенштейн, что каждый отдельный (индивидуальный) случай действия по привычке или обычаю – факт следования правилу. Известные случаи следования правилу суть случаи, в которых агент приобрел привычку, практику, обычай – образ мыслей и действий, характеризующие человека, следующего соответствующим правилам. Представим, ребенок передвинул «пешку», шутливо назвав ее «конем» с одного квадрата на шахматной доске на другой так, что этот «ход» соответствует правилу хода «пешки». Можем ли мы сказать, что ребенок следует правилам, перемещая «пешку», шутливо названную «конем», по правилу «пешки»? Можем ли мы сказать, что он *знает* правило хода пешки? Освоил ли он правила игры и, следуя им, приобрел ли он особый образ мыслей и действий? «Шахматный ход» это не передвижение «пешки» с одного квадрата на другой, но действие, посредством которого игрок демонстрирует приобретенную им практику действий. Если *X* не знает, что *значит* «сделать ход»

(совершить определенное действие), то ему бесполезно рассказывать или объяснять, что были сделаны такие-то «ходы», равно бесполезным будет и наблюдение за игрой. Если же *X* не знает правил шахмат, но понимает, что происходит следование правилам некой игры, то сообщения о том, что сделаны такие-то «ходы» будут поняты только самым фрагментарным образом; он сможет лишь понять, что играют в какую-то игру.

Иногда существование правил отрицается, поскольку вопрос о том, проявляет ли *X*, действуя определенным образом, то, что он посредством этого принимает какое-то правило, требующее от него действовать таким образом, смешивается с психологическими вопросами, относящимися к мыслительным процессам, через которые *X* прошел до или во время действия (Харт 2007, 143). Очень часто, когда человек принимает правило как обязывающее его и как нечто, что он и другие не вольны изменить, он может видеть то, что оно требует в данной ситуации, просто на уровне интуиции и делать это, не думая в первую очередь об этом правиле и о том, что оно требует. Когда мы двигаем шахматную фигуру в соответствии с правилами или останавливаемся на красный свет, наше подчиняющееся правилам поведение является прямой реакцией на ситуацию, непосредственной подсчетами в категориях правил. В качестве доказательства того, что такие действия являются подлинным применением правил, Харт рассматривает их развитие в определенных ситуациях, а именно: некоторые из них предшествуют тому или иному действию, другие следуют за ним, и некоторые из них устанавливаемы лишь в общих и гипотетических категориях. Наиболее важными из этих факторов, показывающих, что, действуя, мы приняли правило, является то, что если против нашего поведения возражают, мы склонны оправдывать его отсылкой к правилу; и подлинность нашего принятия правила может проявиться не только в прошлом и дальнейшем признании и следовании ему, но и по тому, что мы критикуем себя и других за отклонение от правила. На основании такого или подобного свидетельства мы действительно можем заключить, что если, до нашего «неосознанного» согласия с правилом, нас попросили бы сказать, как поступать правильно и почему, мы, если отвечали бы честно, указали бы на правило. Именно это установление нашего поведения в таких обстоятельствах, а не сопровождение его явной мыслью о правилах является необходимым для различения действия, являющегося подлинным соблюдением правила, от того, которое просто случайно было совершено в согласии с ним (Харт 2007, 144). Мы отличили бы, утверждает Харт, как согласованный с принятым правилом ход взрослого шахматиста от действия ребенка, который просто толкнул фигуру на правильное место.

Можно усомниться в том, что «шахматный ход» представляет собой особый вид действия. Ведь мы совершаем действия разными способами, даже когда мы убираем фигуры с шахматной доски, заканчивая тем самым игру, мы совершаем некое действие. Кроме того, «человек может передвигать фигуры на шахматной доске по привычке, а может делать это, приняв правило, которое объясняет ему, как правильно делать ходы» (Харт 2007, 250). Верно отмечает Мелден, что искусственность примера «шахматного хода» приводит нас к важному моменту, а именно, к осознанию необходимости учета практического контекста (Melden 1956, 536). Этот практический контекст позволяет установить различия между движениями и действиями. Правильно описать что-либо можно только правильно задав контекст соответствующего употребления глаголов. Отчасти поэтому и невозможно полное описание, ибо невозможно описать полный контекст. Правила в этом смысле представляют собой нормы или границы этого контекста.

Подобно «шахматному ходу», понятие «действие» нуждается в определенном контексте, обусловленном практикой следования правилам, и позволяющим различить движения и действия (Касаткин 2014, 174–194). Контекстуальный анализ суждения «Он его ударил» указывает на то, что кто-то совершил некоторое действие, которое понимается как утверждение о совершении определенных телодвижений и указывает на требование порицания или наказания за совершение этого действия. Поэтому для интерпретации или квалификации подобных действий, с одной стороны, достаточно восприятия наблюдаемых физических движений, и в таком случае произнесение *дескриптивно*, но, с другой стороны, наличие необходимых и достаточных условий не всегда достаточно, так как могут появиться некие новые обстоятельства, отменяющие характер представленного утверждения. В таких случаях предложения, описывающие действия, становятся *аскриптивными*.

При объяснении аскриптивной природы действия, помимо трудностей и противоречий, связанных с различением действий и движений, также приходится столкнуться с так называемой теорией «ментального фактора», когда достаточным условием и необходимым основанием возникновения ответственности является наличие «умысла» и возможности «предсказания своих действий», т.е. определенной интенции, которая служит причиной поступков (Оглезнев 2015, 201). Теория «ментального фактора» – это теория, которая обосновывает дескриптивную природу действия, и когда на вопрос виновен ли тот или иной человек в определенном проступке, мы должны ответить, виновен, если обнаружим в его поступках «намерение». Гилберт Райл отмечает интересный факт зависимости теории ментального фактора

от того, что он называет «интеллектуальными способностями», т. е. от сознания, мышления и разума. Когнитивные способности и сам процесс познания при правильной методологической интерпретации могли и не приводить к постулированию ментальной сферы событий. Используя достижения лингвистического поворота, процесс познания и его руководящие факторы, можно интерпретировать, не ссылаясь на недоступные наблюдению эпизоды из внутренней жизни индивида. В этом случае познавательные способности редуцируются до способностей пользоваться языком или до способности понимать и употреблять слова в языке, а различия «между описанием бессознательно совершенного действия и описанием физиологически сходного с ним действия, но выполненного целенаправленно, с расчетом или сноровкой <...> заключаются в отсутствии или наличии определенного рода поддающихся проверке объяснительно-предсказательных суждений» (Райл 1999, 34). Однако рациональное поведение – это поведение, для которого существует теория, описывающая его и предсказывающая его последствия, поэтому «интеллектуалистская легенда» ложна и что, когда мы описываем действие как разумное, это не влечет за собой описания двойной операции обдумывания и исполнения.

Харт отвечает на это затруднение, с одной стороны, критикой понятий «умысла», «воли», «намерения» по причине их нечеткости (*vagueness*) и двусмысленности (*ambiguity*), а с другой стороны, демонстрацией того, что эти ментальные понятия раскрываются через перечисление конкретных физических условий, отсутствие которых гарантирует наличие этих загадочных сущностей. То есть Харту удалось вернуть рассмотрение проблемы правоприменения из области психологии в привычную область проблем взаимоотношения фактов и норм. Психологический критерий (ментальный фактор) не в состоянии объяснить черту, которую мы проводим между тем, что мы продолжаем называть действием, хотя и случайным, и другими случаями. Если я целюсь в столб, и ветер отклоняет мою пулю так, что она попадает в человека, обо мне говорят, что я выстрелил в него случайно, но если я целюсь в столб и попадаю в него, а пуля рикошетирует и попадает в человека, то это вообще не было бы названо моим действием. Но ни в том, ни в другом случае я не намеревался, не настраивал себя это сделать и не желал того, что случилось.

Харт, справедливо отмечает, что теория ментального фактора не объясняет отличие человеческого поведения от телодвижений, а значит, она и не в силах объяснить рациональное действие. В связи с этим возникает вопрос, если ментальные понятия больше не являются основанием для объяснения рационального поведения, то, что могло бы стать таким основанием? Таким

основанием могла бы стать аскриптивная теория действия, охватывающая примеры сознательных и бессознательных состояний, изложенные в литературе, но с необходимостью отличалась бы от представленной там разновидности общего объяснения в двух базовых отношениях. Во-первых, она была бы отграничена от всякого утверждения о том, что обыденный способ изъяснения, касающийся действий, является подчиненным или менее точным по сравнению с их определением в качестве мышечных сокращений. Во-вторых, бездействия подлежали бы рассмотрению отдельно от действий (Hart 1960, 134). Тогда, с учетом этих двух положений, мы могли бы охарактеризовать ненамеренные движения, например, в условиях эпилепсии или приступа, в качестве движений тела, которые производятся, не будучи при этом уместными, т. е. обязательными для какого бы то ни было действия (в его обыденном понимании), которое совершает субъект с его собственной точки зрения.

Отрицание физического и психологического компонентов действия позволяет прийти к следующим выводам, во-первых, действие является социальным понятием и логически зависит от принятых правил поведения, во-вторых, по характеру оно существенно не *дескриптивно*, но *аскриптивно*, и, в-третьих, оно представляет собой понятие, определяемое посредством исключений, а не посредством множества необходимых и достаточных условий, физических или же психологических.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Витгенштейн, Л. (1994) *Философские работы*. Часть 1, пер. с нем. М. С. Козловой. Москва.
- Дидикин, А. Б. (2015) «Интерпретация проблемы следования правилу в аналитической философии права», *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология* 2, 83–89.
- Доватур, А. И., Кессиди, Ф. Х., ред. (1983) *Аристотель. Сочинения в четырех томах*. Москва. Т. 4.
- Касаткин, С. Н. (2014) *Как определять социальные понятия? Концепция аскриптивизма и отменяемости юридического языка Герберта Харта*. Самара.
- Ладов, В. А. (2008) *Иллюзия значения: проблема следования правилу в аналитической философии*. Томск.
- Оглезнев, В. В. (2015) «Намерение, действие, ответственность», *Эпистемология и философия науки* 3, 199–209.
- Оглезнев, В. В., Суворцев, В. А. (2014) «Правила, юридический язык и речевые акты», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8, 293–302.
- Райл, Г. (1999) *Понятие сознания*, пер. с англ. под ред. В. П. Филатова. Москва.

- Харт, Г. Л. А. (2007) *Понятие права*, пер. с англ. под ред. Е. В. Афонасина и С. В. Моисеева. Санкт-Петербург.
- Харт, Г. Л. А. (2010) «Приписывание ответственности и прав», пер. с англ. В. В. Оглезнева, *Правоведение* 5, 116–135.
- Ackrill, J. L. (1978) "Aristotle on Action," *Mind*, n. s. 87, 595–601.
- Denaro, P. (2012) "Moral Harm and Moral Responsibility: A Defence of Ascriptivism," *Ratio Juris* 25, 149–179.
- Hart, H. L. A. (1960) "Acts of Will and Responsibility", *The Jubilee Lectures of the Faculty of Law, University of Sheffield*, 115–144.
- Hart, H. L. (1961) *The Concept of Law*. Oxford.
- Moya, C. J. (1990) *The Philosophy of Action: An Introduction*. Cambridge.
- Melden, A. I. (1956) "Action", *Philosophical Review* 65, 523–541.
- Coope, U. (2010) "Aristotle," *A Companion to the Philosophy of Action*, ed. by Timothy O'Connor and Constantine Sandis. Blackwell Publ., 439–446.
- Ryle, G. (1949) *The Concept of Mind*. New York.
- Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*. Blackwell Publ.
- Wilson, G., Shpall, S. (2012) "Action," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/action>.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИМЕНИ АРИСТОТЕЛЬ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Е. И. СПЕШИЛОВА

Томский государственный университет

e.speshilova@yandex.ru

ELIZAVETA SPESHILOVA

Tomsk State University, e.speshilova@yandex.ru

INTERPRETATION OF THE NAME OF ARISTOTLE IN ANALYTICAL PHILOSOPHY

ABSTRACT. The article discusses the problem of reference of proper names on the example of name *Aristotle*. I analyze the controversy between the theory of descriptions and the theory of direct reference and note that the theory of descriptions faces some difficulties, while the historical explanation theory (as a variant of the theory of direct reference) proposed by K. Donnellan successfully solves the problem.

KEYWORDS: proper name, Aristotle, analytic philosophy, the theory of descriptions, the theory of direct reference.

* Статья написана в рамках научного проекта, выполненного при поддержке Программы «Научный фонд Томского государственного университета им. Д. И. Менделеева» в 2016 г.

Одним из ключевых вопросов аналитической философии до сих пор является вопрос о референции имён собственных, а именно о том, каким образом, используя определённое имя, мы производим референцию к некоторому объекту. Существуют два альтернативных варианта решения этого вопроса: теория дескрипций (дескриптивная теория) и теория прямой референции. Во взаимной полемике сторонники обоих подходов зачастую используют имена античных философов, самым популярным из которых является имя *Аристотель*. Так Аристотель оказывается не только первым

ΣΧΟΛΗ Vol. 10. 2 (2016)

www.nsu.ru/classics/schole

© Е. И. Спешилова, 2016

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2954

авторитетом аналитической философии и отцом её «канона», но и персонажем самого аналитического дискурса.

Если конкретизировать вопрос о референции имён собственных применительно к имени *Аристотель*, то придётся выяснить, каким именно образом мы посредством данного имени называем («имеем в виду») этого столь давно умершего человека. Само имя – лишь часть языка, выраженная как форма (графически) и/или звук (фонетически). Невозможно в результате исследования написания или произнесения имени определить идентичность конкретного человека, к которому это имя относится (McGinn 2015, 36). Более того, многих (и чрезвычайно разных) людей зовут *Аристотель*: какие-то из них более известны, иные менее.¹ Для нас ясно, к примеру, что в одном контексте это имя обозначает философа, тогда как в другом – греческого судовладельца и миллиардера (Fitch 1993, 464). Каким образом названные выше теории могут прояснить этот вопрос?

Дескриптивная теория имён, представленная в работах Г. Фреге и Б. Рассела, опирается на положение о том, что референция имени собственного определяется дескриптивным содержанием, связываемым с этим именем. При этом, такая дескрипция должна быть уникальной, иначе говоря, содержащей свойство (или комплекс свойств), которым обладает один и только один объект; благодаря этому имя всегда указывает на единичного, конкретного человека. Отталкиваясь от этой базовой идеи, Готлоб Фреге предлагает связывать с каждым знаком (в том числе именем) значение знака (референт) и смысл знака, или то, в чём выражается конкретный способ определения референта (Фреге 2000, 231). Так, например, он пишет:

В случае подлинно собственных имён, таких, как «Аристотель», мнения о смысле могут, конечно, разойтись. Например, можно было бы в качестве такового принять: «ученик Платона и учитель Александра». Кто поступит так, тот свяжет с предложением «Аристотель был родом из Стагиры» иной смысл, чем тот, кто в качестве смысла этого имени принял бы: «происходящий из Стагиры учитель Александра Великого» (Фреге 2000, 231).

Имя *Аристотель*, согласно Фреге, является подлинным именем, значение которого задаётся смыслом, связываемым с ним. Несмотря на то, что мы можем расходиться во мнении относительно смысла имени (относительно той дескриптивной информации, которую мы с этим именем связываем), в *естественном* языке такие расхождения не являются критическими, пока значение имени остаётся одним и тем же (то есть пока мы ведём

¹ Например, согласно Диогену Лаэртию, «всего было восемь Аристотелей» (5.1.35).

речь об одном и том же человеке), хотя, признаёт Фреге, в *совершенном* языке это различие должно быть устранено.

При таком подходе имя по сути не является референтным, так как его референт задаётся не напрямую, а с помощью смысла – через описание некоторых характеристик («ученик Платона и учитель Александра» либо «происходящий из Стагиры учитель Александра Великого»), которые позволяют из множества объектов реального мира выбрать именно тот объект, что подходит под приведённое описание. Иными словами, референт имени определяется той дескриптивной информацией, которую мы с этим именем связываем. Не исключает Фреге и такой вариант, когда у некоторого имени окажется нулевой референт, поскольку его смысл задаёт такую дескрипцию, которой не соответствует какой-либо реальный объект.

Эту идею о дескриптивном содержании имён собственных развивает Бертран Рассел. Однако, с его точки зрения, довольно рискованно утверждать, что «*Сократ, Платон и Аристотель* – имена» (Рассел 1982, 50). Он предлагает различать имена и дескрипции: имя «представляет собой простой (полный) символ, имеющий значение (соотнесённый с денотатом) сам по себе и предназначенный для выполнения функции субъекта суждения», «дескрипция же является неполным символом, приобретающим значение (отнесённость к денотату) только в составе предложения», и предназначается «для выполнения роли предиката (пропозициональной функции)» в нём (Арутюнова 1982, 8).

Стоит отметить, что позиция Рассела в отношении имён собственных является неоднозначной. На первый взгляд, решая вопрос о взаимозаменимости выражений «Скотт» и «автор *Уэверли*», Рассел проводит различие между этими выражениями именно как различие между именем «Скотт», которое непосредственно указывает на своё значение (референт), и сингулярной обозначающей фразой «автор *Уэверли*», в которых значение задаётся косвенно, через дескриптивное содержание этой фразы. Однако имена вымышленных и мифических персонажей Рассел предлагает трактовать уже как сокращённые дескрипции, а не как имена:

Теперь можно удовлетворительно иметь дело со всей областью не-сущего, типа «круглый квадрат», «первое чётное число, отличное от 2», «Аполлон», «Гамлет» и т. п. Все они суть обозначающие фразы, не обозначающие ничего. Пропозиция об Аполлоне подразумевает то, что мы получаем подстановкой того, что, как говорят классические словари, подразумевается под Аполлоном, скажем «Бог-Солнце» (Рассел 2002, 20).

В дальнейшем Рассел распространяет этот подход и на имена реальных индивидов, заключая, что не только имена вымышленных героев, но и име-

на реальных людей, которые существовали, являются скрытыми дескрипциями:

...в любом знании, выраженном словами – исключая такие слова, как *этот*, *тот* и некоторые другие, значение которых меняется в зависимости от ситуации, – не могут фигурировать никакие имена в строгом смысле этого термина, и то, что кажется именем, на самом деле является дескрипцией (Рассел 1982, 52).

В итоге, он полагает, что логически собственное имя может функционировать только как обозначение того, с чем/кем говорящий знаком (в прямом эмпирическом смысле); нельзя логически поименовать того, кого ты знаешь лишь по описанию. Следовательно, такое имя, как *Аристотель*, также будет являться скрытой дескрипцией, а значит, референция этого имени (к философу или к миллиардеру) будет зависеть от того, какую дескрипцию мы с ним связываем.

Альтернативный подход к интерпретации имён собственных представлен в теории прямой референции, которая восходит к идеям Дж. Ст. Милля. С точки зрения последнего, собственные имена «указывают на означаемые ими предметы, но не дают, не заключают в себе никаких признаков, которые принадлежали бы этим отдельным предметам» (Милль 2011, 81). Безусловно, утверждает Милль, могут быть причины, по которым даётся то или иное имя, однако в дальнейшем имя функционирует независимо от его содержания: «собственные имена связаны с самими предметами и не зависят от непрерывности существования того для другого признака предмета» (Милль 2011, 82). Таким образом, имя *Аристотель* является просто ярлыком объекта, прямым указателем на конкретного человека вне зависимости от того, какие дескрипции мы с ним ассоциируем.

Сравнивая теорию дескриптивизма и теорию прямой референции, Джон Сёрл отмечает, что, согласно первой из них, имена имеют смысл «существенным образом», а референцией обладают только условно; иначе говоря, имена являются референтными лишь при условии, что один и только один объект удовлетворяет их смыслу (Searle 1958, 169); согласно второй теории, имена «по существу» имеют референцию, а не смысл: «proper names denote but do not connote» (Searle 1958, 169). Позиция самого Сёрла является промежуточной: в ней сочетаются и элементы дескриптивизма, и идеи теории прямой референции. Дескриптивная теория имён собственных в том виде, в каком она представлена у Фреге и Рассела, не устраивает Сёрла; это подтверждает следующий мысленный эксперимент:

Suppose, for example, that we teach the name “Aristotle” by explaining that it refers to a Greek philosopher born in Stagira, and suppose that our student continues to use the name correctly, that he gathers more information about Aristotle, and so on. Let

us suppose it is discovered later on that Aristotle was not born in Stagira at all, but in Thebes. We will not now say that the meaning of the name has changed, or that Aristotle did not really exist at all. In short, explaining the use of a name by citing characteristics of the object is not giving the rules for the name, for the rules contain no descriptive content at all. They simply correlate the name to the object independently of any descriptions of it (Searle 1958, 168).

Данный пример показывает, что имя не является сокращённой дескрипцией, поскольку дескриптивное содержание может измениться, однако ни имя, ни его смысл, ни референция при этом не поменяются. По сути, имя функционирует как ярлык, а референция имени не определяется тем, обладает ли объект свойствами, которые мы с ним связываем, или нет (даже если эти свойства заявлены в самом содержании имени). Собственное имя, согласно Сёрлу, не используется как описание признаков объекта, к которому оно относится; оно *нестрогим* образом ассоциируется с его характеристиками. Имена – это «крючки» (или «кольшки»), на которые навешиваются дескрипции: «They function not as descriptions, but as pegs on which to hang descriptions» (Searle 1958, 172). Мы можем связывать с именем собственным комплекс разнообразных дескрипций, при этом само имя не будет тождественно данному комплексу, однако именно за счёт связанного комплекса будет происходить *идентификация* референта имени.

На мой взгляд, следует согласиться с К. Доннеланом в том, что подход Дж. Сёрла, хоть и отличается от строго дескриптивной теории Фреге-Рассела, по сути остаётся в рамках той же парадигмы:

It allows for (what surely we should allow for) the possibility, for example, of discovering that Aristotle was not the teacher of Alexander the Great without having to deny Aristotle's existence, which would be impossible on Russell's view if that description was part of the associated description for our use of "Aristotle" (Donnellan 1970, 337).

Сёрл так же связывает идентификацию объекта с дескриптивным характером имени, только речь идёт не о единичной дескрипции, а о комплексе взаимосвязанных дескрипций.

К. Доннелан, в свою очередь, развивая теорию прямой референции, предлагает подход, основывающийся исключительно на референтной функции имён. Он выдвигает теорию исторического истолкования имён собственных, которая отрицает, что имена собственные всегда имеют дескриптивное содержание и что они являются скрытыми дескрипциями, как трактовал их Рассел (Donnellan 1974, 13). Основная идея его теории состоит в том, что:

When a speaker uses a name intending to refer to an individual and predicate something of it, successful reference will occur when there is an individual that enters into

the historically correct explanation of who it is that the speaker intended to predicate something of (Donnellan 1974, 16).

Именно за счёт исторически корректного истолкования того, о ком говорит спикер, устанавливается референт имени, которым является названный индивидуум.

В отличие от дескриптивизма, историческая теория объяснения показывает, что даже если дескрипции говорящего очень точно описывают определённого человека, этот человек не будет являться референтом имени, если между человеком и тем именем, которое использовал говорящий, отсутствует историческая связь. И напротив, даже если дескрипции говорящего не описывают корректным образом этого человека, он может являться референтом использованного имени при наличии определённой исторической связи (Donnellan 1974, 18). Иначе говоря, референция имени, согласно теории прямой референции, зависит от исторической (или каузальной) связи между говорящим, который произносит имя, и объектом, к которому это имя отсылает. Вместе с тем, теория прямой референции в предложенном Доннеланом варианте успешно объясняет различие между греческим философом Аристотелем и греческим судовладельцем Аристотелем Онассисом:

Certain uses of the name “Aristotle” in predicative statements will have similar histories, histories that will distinguish them from other uses of the name. Each use of the name will, of course, have its own historical explanation, but these may, at a certain point, join up. So, in tracing back several uses of the name “Aristotle” by me and several uses by you, we may find a common root in certain ancient writings and documents, while other uses of the name by me or by you may have nothing in common with the history of the first set of uses (Donnellan 1974, 26).

Таким образом, теории прямой референции удаётся успешно решить поставленный выше вопрос и при этом избежать тех проблем и парадоксов, которые возникают при интерпретации имён собственных в рамках дескриптивной теории. Как видим, Аристотель, не создав собственной теории референции имён собственных, в наше время оказался косвенным образом в центре полемики на данную тему, приобретя тем самым ещё одно – возможно, неожиданное – измерение своей актуальности.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Арутюнова, Н. Д. (1982) «Лингвистические проблемы референции», *Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XIII. Логика и лингвистика (проблемы референции)*. Москва, 5–40.

- Гаспаров, М. Л., пер. (1986) Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва.
- Милль, Дж. Ст. (2011) *Система логики силлогистической и индуктивной: Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования*, пер. В. К. Финна. Москва.
- Рассел, Б. (1982) «Дескрипции», пер. Н. Д. Арутюновой, *Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XIII. Логика и лингвистика (проблемы референции)*. Москва, 41–54.
- Рассел, Б. (2002) «Об обозначении», пер. В. А. Суровцева, *Язык, истина, существование*. Томск, 7–22.
- Фреге, Г. (2000) «О смысле и значении», Г. Фреге. *Логика и логическая семантика*. Москва, 230–246.
- Donnellan, K. S. (1970) "Proper names and identifying descriptions," *Synthese* 21, 335–358.
- Donnellan, K. S. (1974) "Speaking of Nothing," *The Philosophical Review* 83.1, 3–31.
- Fitch, G. W. (1993) "Non denoting," *Philosophical Perspectives* 7, 461–486.
- McGinn, C. (2015) *Philosophy of Language: the Classics Explained*. The MIT Press.
- Searle, J. R. (1958) "Proper Names," *Mind, n.s.* 67.266, 166–173.

РЕКОНСТРУКЦИЯ ИДЕЙ АРИСТОТЕЛЯ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ ГАНСА КЕЛЬЗЕНА

А. Б. Дидикин

Томский государственный университет

Институт философии и права СО РАН

abdidikin@bk.ru

ANTON DIDIKIN

Tomsk State University, Institute of Philosophy and Law, Russia

RECONSTRUCTION OF SOME ARISTOTELIAN IDEAS IN THE HISTORICAL
AND PHILOSOPHICAL LEGACY OF HANS KELSEN

ABSTRACT. In a short note, the author outlines a series of Hans Kelsen's studies dedicated to Ancient political thought, esp. his *The Philosophy of Aristotle and Hellenic-Macedonian Policy*. He believes that these relatively neglected minor studies of the famous philosopher of law could still be of interest to contemporary classicists and historians of philosophy.

KEYWORDS: Aristotle, normativism, metaphysics, ethic, politics, philosophy of law.

* Исследование выполнено при поддержке Программы «Научный фонд им. Д. И. Менделеева Томского государственного университета», 2016 г.

Австрийский философ и ученый Ганс Кельзен (1881–1973) широко известен как основоположник нормативизма в философии права.¹ Однако влияние Марбургской школы неокантианства и аналитической философии способствовало формированию у Кельзена глубоких и обоснованных идей для реконструкции истории античной философии. Кельзен как историк философии до настоящего времени остается малоизвестным, несмотря на публикацию им серии историко-философских статей в 30-е годы прошлого столетия в ведущих западных журналах, в частности, статьи *Platonic Justice* в

¹ Kelsen 1950, Кельзен 2015.

журнале *Ethics* в 1938 г.² Годом ранее в *International Journal of Ethics* Кельзен опубликовал статью *The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy*,³ посвященную исторической и интеллектуальной реконструкции философии Аристотеля, в которой им был предложен интересный методологический подход в контексте теории нормативизма – попытка реконструировать этические и политико-философские взгляды Аристотеля в свете его метафизического учения. Такой принцип единства позволяет не только подчеркнуть оригинальность аристотелевской аргументации, но и вписать философские взгляды мыслителя в социально-исторические условия его времени. Статья написана как обширный по содержанию и аргументации трактат о философии Аристотеля, и заслуживает внимания.

Кельзен утверждает, что этика и политическое учение Аристотеля существенно важны для осмысления моральных проблем современного миропорядка. Учение о добродетелях остается важным и для понимания природы юридических норм, и для осмысления форм государства, и для формирования общественного идеала. Тезис Кельзена о необходимости постижения аксиологии Аристотеля через метафизику детально раскрывается в структуре его статьи о философии Аристотеля.

В первой части Кельзен реконструирует аристотелевскую онтологию. Он утверждает, что в своем учении о бытии Аристотель остается учеником Платона, в частности разделяет его принцип дуализма между идеями и реальностью. Это проявляется в анализе различий между Богом и материальным миром, причем Бог рассматривается как трансцендентальная абсолютная ценность, наивысшее бытие, по отношению к которому мир как совокупность эмпирических явлений взаимосвязан через существование моральных ценностей. В концепции Божества Аристотель подчеркивает различие онтологии и аксиологии через наличие противоположностей между формой и содержанием, движимым и недвижимым, материальным и нематериальным, чувственно постигаемым и непостижимым. В учении Аристотеля о Боге как перводвигателе и первопричине, по мнению Кельзена, проявляется аргументация мыслителя о взаимосвязи этики и метафизики. Нематериальное и неподвижное не существует в пространстве, поскольку это источник всякого движения, сам по себе остающийся неподвижным. Такой перводвигатель не только неподвижен, но и выступает абсолютной причиной. Его способ бытия – причина происходящих в мире явлений, и такой способ бытия является благом. Кельзен утверждает, что аристотелевская метафизика определяет Бога как персональное бытие, не существующее с точки зрения воли и

² Kelsen 1938.

³ Kelsen 1937.

действия, а существующее лишь в мышлении. Это наивысший уровень человеческого опыта и счастья в предполагаемой системе ценностей. В таком случае понятие добра идентично существованию Божества, порождающего все процессы в чувственно воспринимаемом мире.

Кельзен настойчиво приводит примеры из *Метафизики* Аристотеля, подтверждающие признание абсолютного блага в мире по аналогии с философским учением Платона. Эмпирическая реальность составляет лишь некоторый уровень блага, в то время как в Боге как перво двигателе проявляется абсолютное благо. Отсюда, по мнению Кельзена, наблюдается неразрывная связь и единство онтологии и аксиологии у Аристотеля.

Еще один важный методологический аргумент, который приводит Кельзен при реконструкции философских взглядов Аристотеля, – это утверждение об обосновании абсолютной монархии как формы правления в онтологическом учении мыслителя. Такой неожиданный поворот его рассуждений в значительной степени связан со спецификой аргументации нормативистского учения Кельзена. В его трудах неоднократно прослеживается связь между восприятием социально-политической реальности в контексте системы ценностей, подлежащей философскому обоснованию. Так, например, Кельзен в своих статьях детально обосновывает тезис о том, что признание существования абсолютных ценностей предполагает признание монархической формы устройства власти в государстве, в то время как демократическое устройство основывается на принципе релятивизма и изменчивой системы ценностей.⁴ В такой же форме Кельзен приводит аргументы и в концепции ограниченного суверенитета государства с точки зрения международного правопорядка. Такая радикальная аргументация связана с тем, что в нормативизме представление о правовой реальности и сущности права отличаются от традиционного понимания права как совокупности эмпирически наблюдаемых юридических норм, регулирующих поведение людей.⁵ В основе иерархии правовых норм и иных видов социальных норм в нормативизме лежит высший принцип, сформулированный как трансцендентально-логическое допущение, – основная норма.⁶ Основная норма не является эмпирически наблюдаемой, и является результатом рациональной реконструкции. Отсюда признание в аристотелевской метафизике Бога как абсолютного блага и первопричины и влечет за собой, по мнению Кельзена, признание абсолютной монархии как наилучшей формы правления. Такое утверждение австрийского ученого является спорным, учитывая, что Ари-

⁴ Кельзен 2014.

⁵ Kelsen 1951.

⁶ Kelsen 1959.

стотель сравнивает различные формы правления для выбора наилучшей в *Политике*, и рассматривает социально-политические условия функционирования наилучшей формы правления в *Афинской политике*.

Увлеченность нормативистской аргументацией позволяет Кельзену специфически интерпретировать аристотелевскую метафизику. Он утверждает, что в концепции Бога как перводвигателя предполагается отсутствие других неподвижных двигателей. Превосходство и субординация во взаимоотношениях двигателя и движимых объектов, субъекта к объекту напоминает, по мнению Кельзена, отношения в духе монотеизма. В то же время монотеизм сочетается с признанием и политеизма, учитывая особенности античного религиозного сознания.

В следующем разделе статьи Кельзен останавливается на противоречиях этического учения Аристотеля о добродетелях, ссылаясь на признание философом «двойной моральности». Этическое учение основывается на антропологическом понимании человека, состоящего из души и тела, однако в душе разум и желания противоположны друг другу. Как душа над телом, так и разум должен обрести превосходство над желаниями человека, мотивируя его выбор между добром и злом. Но добро как результат разумного выбора может проявляться с точки зрения теоретического и практического разума. Аристотель разделяет дианоэтические и этические добродетели, подчеркивая специфические формы деятельности души. При этом этические добродетели, по мнению Кельзена, олицетворяют гражданскую мораль, когда активное поведение человека в обществе направлено на других людей.

Кельзен критически оценивает попытки Аристотеля провести параллели между этикой и геометрией, когда добро как благо определяется поиском «срединного» пути – выбора между разными видами зла, руководствуясь мудростью. Поскольку представления об этических добродетелях универсальны, то отсюда следует, как полагает Кельзен, что учение Аристотеля применимо к любому социальному порядку, то есть способствует его легитимации с позиции этических добродетелей. Наивысшая аристотелевская добродетель – знание, снова указывает на связь его философских взглядов с учением Платона. Но у Платона наиболее полное знание о благе принадлежит философам, управляющим идеальным государством. А Аристотель интерпретирует этику в метафизическом смысле, не делая акцентов на конкретном идеальном политическом устройстве. Кельзен полагает, что в такой интерпретации проявляются социально-исторические условия античного периода, когда древнегреческие полисы попали под контроль македонской монархии, свидетелем чего и был Аристотель. Такая социологическая точка зрения влияет и на восприятие Кельзеном учения Аристотеля о правильных

и неправильных формах правления. Анализируя указанные формы правления, Кельзен подчеркивает, что неограниченная и наследственная монархия напоминает власть отца над сыновьями в древнегреческой семье, и, по существу, соглашается с тем, что патриархальная теория происхождения государства у Аристотеля больше соответствует выбору им наилучшей формы правления. Кроме того, в контексте античного республиканского полиса, по мнению Кельзена, мифологические представления о древних монархиях остались, несмотря на формирование гражданского сознания у греков. Неслучайно, Демосфен, говоря о власти монарха над людьми, признает ее как власть господина над рабами. Тем самым в интерпретации политико-философского учения Аристотеля Кельзен уделяет значительное внимание эволюции взглядов философа о сущности монархии и демократии. Позднее в *Foundations of Democracy* Кельзен представит развернутый анализ формирования идей демократии в истории и современности.⁷

Монархический и демократический общественные идеалы важны для понимания античной эпохи, в которую формируются платоническая и аристотелевская философские традиции. Несмотря на некоторые спорные вопросы историко-философской реконструкции философии Аристотеля, представленные под влиянием учения нормативизма, работы Кельзена имеют важное значение для постижения античной этической и политико-философской мысли.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Кельзен, Г. (2014) «Абсолютизм и релятивизм в философии и политике (1948, перевод с англ. А. Б. Дидикина)», *Гуманитарные науки и модернизация правовой системы государства: российский и зарубежный опыт. Труды III Международной конференции*. Новосибирск, 191–200.
- Кельзен, Г. (2015) «Причинность и вменение» (1950, перевод с англ. А. Б. Дидикина), *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2, 271–283.
- Kelsen (1937) "The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy," *International Journal of Ethics* 48.1, 1–64.
- Kelsen, H. (1938) "Platonic Justice," *Ethics* 48.3, 367–400.
- Kelsen, H. (1941) "Foundations of Democracy," *American Political Science Review*, 1–101.
- Kelsen, H. (1950) "Causality and Imputation," *Ethics* 61.1, 1–11.
- Kelsen, H. (1951) "Science and Politics," *American Political Science Review* 45.3, 645–665.
- Kelsen, H. (1959) "On the Basic Norm," *California Law Review* 47.1, 107–110.

⁷ Kelsen 1941.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВАНИЯ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ПАРАДИГМ (ОТ АНТИЧНОСТИ ДО ПОСТМОДЕРНА)

Д. К. БОГАТЫРЁВ

Русская христианская гуманитарная академия

rector@rhga.ru

И. Б. РОМАНЕНКО

Российский государственный педагогический университет
им. А. И. Герцена, Санкт-Петербургский государственный университет

in_romanenko@rambler.ru

DMITRY BOGATYREV

The Russian Christian Humanitarian Academy, Russia

INNA ROMANENKO

The Herzen State Pedagogical University, St. Petersburg State University, Russia

THE RELIGIOUS FOUNDATION OF EDUCATIONAL PARADIGMS

(FROM ANTIQUITY TO POSTMODERNITY)

ABSTRACT. Having conventionally divided European history into Ancient, Medieval, Modern and Postmodern times, often associated with predominance of, respectively, cosmocentrism, theocentrism and anthropocentrism, in the article we discuss the educational paradigms, which seems to correspond with them, namely: intuitive and discursive; exegetical and apologetic; rational and experimental, and, finally, existential and personal. We take these educational paradigms as both the instruments of accumulating of traditional values and “generative models” for personal development of individuals of a given epoch. A particular attention is given to religious foundations of the educational paradigms.

KEYWORDS: educational paradigm, religious grounds, intuition, discourse, exegesis, apology, rationality, experiment, post-secular.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 15-18-00106 «Междисциплинарное исследование конфессиональных факторов формирования ценностной структуры российской цивилизации»).

Предметом нашей статьи является изучение развития образования с учетом изменяющегося религиозного контекста. В Новое время выработалось понимание религии как «уходящей реальности», якобы свойственной Древнему и Средневековому миру. Такая – секулярная по сути – позиция укрепилась и в новейшее время, особенно в СССР, где атеизм был официальной государственной идеологией. Ныне стала очевидной ущербность такого подхода. Вполне справедливо мнение современного ученого о том, что «в настоящее время в науке уже считается доказанным, что безрелигиозных эпох в истории человечества не было» (Шохин 2010, 223). Религии, выдвинутые в период секуляризации из центральной зоны цивилизационной жизни (символического «сердца» культуры) на периферию, начиная со второй половины прошлого столетия, активно пытаются вернуть себе утраченные позиции, конкурируя при этом друг с другом в рамках единого правового поля. Эту новую ситуацию Ю. Хабермас предложил называть постсекулярной. В традиционных и (особенно) средневековых обществах религии несли на себе идеологическую нагрузку, а в Новое время идеологии, потеснив религии, сами стали выполнять религиозные функции. Новое время порождает три базовые идеологии, которые заимствуют из христианства важнейшие ценностно-нагруженные идеи и подвергают их отрывающему от Бога перетолкованию. Либерализм абсолютизирует свободу, социализм – равенство, а национализм – братство. Русские религиозные философы (Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк и др.) вскрыли квазирелигиозную природу доминантных идеологий Нового времени, взятых в их радикальных версиях. Речь идет о большевизме, радикализировавшем социалистическую идеологию, и о германском фашизме, проделавшим то же с романтизмом и национализмом. В таком случае оказывается, что и советская цивилизация была по-своему, пусть и в извращенной форме, внутренне религиозна, что хорошо объясняет жестокое подавление в ее рамках религиозности традиционной и нормальной.

Мы исходим из понимания культуры (в широком смысле совпадающей с цивилизацией) как целостной и открытой саморазвивающейся системы (Богатырёв 2009, 52–58, 72–83). В этом плане она подобна жизни и ее конкретным воплощениям – организмам. Аналоги живых организмов суть культуры национальные, локальные, исторически преходящие. Как и в органическом мире, мы сталкиваемся с феноменами наследования, репродукции, симбиозов, поглощений. Принципиальное различие цивилизаций с биологическим уровнем сущего заключается в способности сознательного или (по большей части) спонтанного перекодирования и перепрограммирования исторических траекторий цивилизационного развития. Высоко-

развитые культуры обладают сложной структурой. Если примитивные ограничиваются преимущественной сферой хозяйства с зачатками государственно-политической жизни, то продвинутые цивилизации включают в себя науку и образование, право, искусство и даже философию, которые представляют собой пусть и относительно самостоятельные, но взаимодополняющие подсистемы единого организма культуры. Образованию принадлежит особая роль в сохранении и развитии общества. Образование подобно репродуктивной системе живого организма. Религия же представляет собой символическое «сердце» культуры. Базовые универсалии культуры, смыслы и ценности, формирующие ее дух, придающие целостность духовной жизни той или иной эпохи, обретают в религии онтологическое измерение. В философии универсалии и ценности становятся предметом рациональной рефлексии, в религии же переживаются непосредственно, выступая в форме убеждений и верований (Богатырёв 2013, 27–38). Из сказанного вытекает важность религии и философии для системы образования, именно они задают ориентиры социо-культурной репродукции будущих поколений, по отношению к которым собственно педагогическая деятельность представляет уже в большей степени специфические умения (техники) реализации поставленных целей. Воздействие религии и философии на систему образования в целом (речь не идет о специальной теологической и философской педагогике) носит матричный характер. Кант видел культуросозидающую миссию философии в том, что она выступает «законодателем разума», строго отличая при этом разум от рассудка, как мышление высшее и регулятивное от более «технического» и непосредственно включенного в опыт. Однако, как это убедительно показал М. Шелер в работе «Формализм в этике и материальная этика ценностей», мышление, особенно в его практических ориентациях, предполагает ценностный выбор, осуществляемый духовно-эмоциональной интуицией (Шелер 1994, 299–318). Логика рассудка и «логика сердца» (воспользуемся концептуальной метафорой Шелера, который возводил ее к Б. Паскалю), дополняют друг друга. В педагогике эта дополнительность, на наш взгляд, особенно очевидна. Мы не только рационально проектируем будущее, но верим и надеемся на благо и успех начинаний, как и родители в отношении своего еще не родившегося ребенка. Таким образом, философия и религия влияют на категориальную и ценностную (трансцендентальную) установку педагогической деятельности, именуемую образовательной парадигмой.

Минувшие исторические эпохи генерировали соответствующие своей социокультурной специфике оригинальные образовательные парадигмы, тем самым воспроизводя себя в качестве устойчивых культурных систем.

Образовательная энергия эпохи объективируется в теориях, принципах и методах научения, передаваемых от учителей к ученикам с целью организации познавательной деятельности последних. В этом смысле образовательной парадигме присуща изначальная идеальность. Оставаясь образцом, она не только является отражением многообразных процессов действительности, но и комплексно воздействует на саму действительность. Именно посредством принципа обратной связи, так сказать, опережающего отражения образовательная парадигма исполняет функцию порождающей модели.

Понятие «парадигма» диалектически противоречиво. Формальные и содержательные аспекты этого понятия взаимосвязаны и обуславливают друг друга. Мы выделили в них основные диалектически противоположные моменты: интуицию и дискурс, экзегезу и апологию, рациональность и эксперимент. Эти двуединые определения парадигм характерны соответственно для Античности, Средневековья и Нового времени, они сменяют друг друга в общем потоке истории, которую можно представить как непрерывно становящуюся линию с узловыми точками меры (Романенко 2002; Шмонин 2013). Ситуация позднего Modernity и постмодерна специфична и не поддается, на наш взгляд, столь однозначной классификации.

Можно выдвинуть гипотезу о существовании единой над- (или пра-) исторической универсальной парадигмы человека (по крайней мере «человека европейского»), которая проявляется в конкретных, исторических обстоятельствах. Возникнув в античности, эта парадигма задала определенный концептуально-мировоззренческий цикл, который впоследствии будет прокручен трижды: в Средние века, в Новое и новейшее время. С каждым оборотом данного цикла происходит общее ускоренное обогащение культуры, хотя, вместе с этим, увеличивается степень опасности ее разрушения (Романенко 2005, 59–60).

Античность, как и другие культуры Древнего мира, изначально и фундаментально мифологична. На наш взгляд, культур, которые не содержали бы каких-то мифологических элементов, вообще не существует. Христианство, отторгнув языческую мифологию, во-первых, сделало это не в полной мере, совершив ряд заимствований, а во-вторых, постепенно сформировало свою собственную мифологию. Идеологии Нового времени, пришедшие на смену религии, вполне могут быть оценены в качестве неомифологий (Пленков 1997, Есаулов 2015). Успех марксизма был обусловлен не в последнюю очередь хилиастическим мифом, лежащим под диалектическими схемами. В целом можно согласиться с Бердяевым, что история представляет собой «мифотворческий процесс». В понимании же изначальности мифологии

космоцентричного сознания мы опираемся на концепции Шеллинга (2013) и А. Ф. Лосева (2014).

Культивируя образно-целостное постижение космических явлений и событий, миф является естественным способом осмысленной интеграции человека в мировое целое и обретения им своего места в космосе. В этом смысле миф служит исходной синкретической формой образования как такового, не дифференцированного на отдельные элементы. Миф подготовил почву для возникновения самой философии, выявление философии из мифического контекста начинается с истолкования имен и образов языческих божеств в качестве «архе», субстанциальных сил и форм природы. Согласимся с К. Хюбнером: «Психическое архе является прообразом, самой древней силой, которая может овладеть человеком, потрясти его; и вторжение этой силы в “душу” наиболее сильно ощущается там, где происходят такого рода события. Тот, кто проникается этим, становится theios, исполненным богом» (Хюбнер 1996).

Космогонический миф описывает переход от хаоса к космосу. Соответственно и процесс образования изначально понимается как особый космогенез, переход природы человека (включающей телесное и душевное начала) от разрозненной стихийной массы непроявленных способностей – к их реализации в совершенных формах и стройной согласованности. Этот процесс сопровождался выделением «группы» философов из числа архаических чудотворцев и пророков (Светлов 2013). Подход досократиков к постижению бытия преимущественно интуитивно-созерцательный. В последующем развитии античной философии была обнаружена ограниченность такой, интуитивно-описательной, методологии. Критика натурфилософского интуитивизма софистами обнаружила, что мало одного посвященного созерцания истины, необходимо еще уметь правильно известить других о том, что происходит в интуитивном акте. Софисты начали учить тому, как возможно людям общаться по поводу истины, а не только отрешенно ее созерцать. А. Ф. Лосев отмечает: «Софистика сыграла вполне положительную роль, доказав полную недостаточность только одной интуитивной диалектики и необходимость уже и мыслительной диалектики – дискурсивной» (Лосев 1998, 40) Между методами натурфилософии и софистики образовался разрыв, который, на наш взгляд, и сумел преодолеть Сократ. Методология Сократа состояла в сведении к одной точке интуитивной и дискурсивной способностей. Его философствование стало предпосылкой перехода на более высокую стадию развития философии, который осуществил Платон. Если миф служил для самоорганизации архаического общества, структурируя его коллективное бессознательное, то философия начинается с установки «персонального сознательного».

Образцом личной ответственности и сознательного ценностного выбора, которые столь важны для педагогики, выступает Сократ. Его «голос демона» является посредником между миром сверхъестественным и человеческим, проявлением и проводником безличной силы языческих божеств, своеобразной звуковой интуицией, адресованной конкретной индивидуальности. Наличие данного «голоса» говорит о том, что его владелец обладает совершенно уникальным знанием, отнюдь не самозамкнутым на определенной персоне, но, напротив, требующим огласки, озвучивания вовне. Язычество вполне допускало существование «демонов» как «богов на одно мгновение», как посредников между сакральной сферой и человеческой. «Голос демона» не столько искушал, сколько сдерживал психическую энергетику в определенных рамках. В этом смысле Сократ является символом перехода от мифологической традиции к возникающей на ее фоне рациональной. Даже сам его внешний облик (как он представлен в античной традиции) включал в себя мифологические черты, которые требовали своего рационального перетолкования (Светлов 2015). Классической формой реализации интуитивно-дискурсивной парадигмы стали сократические беседы. Сократовский диалог парадигмален для всей последующей античной традиции и философского образования, в частности. Требования точности аргументации, разработка ее инструментария (органона) стали стимулом для формирования сократических школ, платоновской Академии, аристотелевского Ликеея и т. д. (Романенко 2014, 253).

Ограничимся краткой характеристикой вклада Платона в развитие античной образовательной парадигмы с точки зрения перехода от «мифоса» к «логосу». В раннем средневековье рассказ Платона о «Неполноте» человеческого бытия в «век Зевса» был расценен как интуиция об изначальной (родовой) поврежденности человеческой природы, что позволило включить основателя Академии в число философов, «комплиментарных» христианству. Стремление к теозису, о котором идет речь в «Теэтете» было воспринято как жажда Спасения. Действительно, по мнению Платона приобщение к божественному возможно благодаря развитию в себе душевных способностей восприятия и мышления. «Если человек отдается любви к учению, стремится к истинно разумному и упражняет соответствующую способность души преимущественно перед всеми прочими, он, прикоснувшись к истине, обретает бессмертные и божественные мысли, а значит, обладает бессмертием в такой полноте, в какой его может вместить человеческая природа» (*Тимей* 90b–c, пер. С. С. Аверинцева). Процесс образования в этом смысле представляет собой отождествление человеческого существа (микрокосма) со всецелостным Космосом. Этому зримо данному образу само-

движения Космоса должен следовать каждый человек, чтобы «созерцающее, как и требует изначальная его природа, стало подобно созерцаемому, и таким образом стяжать ту совершеннейшую жизнь, которую боги предложили нам как цель на эти и будущие времена» (там же, god). Демиург есть «образователь» всего Космоса, следовательно, любой частный процесс человеческого образования должен в идеале соотноситься с этим универсальным образованием.

Концепция образования (воспитания) – уподобления Целому – позволила Платону обеспечить «непрерывность и органическое единство формы и содержания в развитии греческой культуры, и это предотвратило полный разрыв с традицией в момент наибольшей для нее опасности, когда рациональный дух философии от рассмотрения природы обратился к реконструкции культуры, основываясь на принципах рационализма...» (Йегер 1997, 207).

Развитие интуиции, в пределе, имеет тенденцию к получению сокровенного знания. Интуиция может пониматься в мистическом духе, она центрирована в смысле движения к непосредственному постижению скрытой сущности. Дискурс же центробежен, распадаясь на цепь опосредованных способов познания той же сущности. Эти противоположно направленные силы создают общее напряжение и внутреннюю динамику в образовательной сфере. Обе тенденции проявились в практике древнегреческого образования в эзотерическо-элитарной и экзотерическо-демократической формах. В дальнейшем в превращенной и нагруженной новыми смыслами форме они проявлялись в Средневековье и Новое время.

Культура Средних веков сложилась как результирующая трех факторов – библейского откровения, культурных достижений греко-римского мира и варварских вторжений. Варвары, внешне победившие ромеев, но внутренне покоренные их культурой, обновили этнический субстрат уходящего эллинистического мира. Однако, потенциал творческого перекодирования культурной матрицы у них отсутствовал. Данную задачу выполнило Откровение. Это особенно очевидно на материале восточного средневековья, так как византийская цивилизация практически не испытала варварского влияния. Тема воздействия Откровения на мышление и проблема освоения человеческим разумом божественных истин обширны. Едва ли имеет смысл перечислять и анализировать все имеющиеся подходы (нам доводилось делать это некоторое время назад; Богатырёв 2007). Подчеркнем, что христианство поменяло в первую очередь духовную основу культуры, трансформировало системы и ценностей, и категорий. Именно это и сделало возможным генезис цивилизации нового типа, обеспечив последующие, в том числе и раз-

вившиеся в полной мере в Новое время, изменения искусства, права, науки и техники. Смыслообразующей мифологемой средневековой культуры стала идея спасения. В ее русле земная жизнь рассматривалась как путь к обретению бессмертия (утраченного рая) через уподобление Христу, которое приобщает к Богу. Богопознание – конституитивный элемент спасения. Однако трансцендентный Бог библейского Откровения – реальность куда более недоступная и трудная для понимания, нежели Демиург Платона или Перводвигатель Аристотеля (Тантлевский 2015). Откровение заставляет человеческий разум решать качественно более сложные задачи, что невозможно без учета опыта предшествующего мышления и образования.

Парадигма средневекового образования сформировалась как единство двух богословско-философских методов – *экзегетики* и *апологетики*, которые в новых исторических условиях воспроизвели на качественно ином уровне интуитивно-дискурсивную методологию. Экзегетика определяется как толкование священного текста, с помощью которого достигается понимание богооткровенных истин, принимаемых верующим человеком непосредственно в акте мистической интуиции. Общение людей друг с другом по поводу содержания веры уже подразумевает опосредование речью и мыслью. Апологетика – это в некотором смысле та же логика, только применяемая для рассуждения, доказательства и убеждения других в истинности исповедуемой веры. Важнейшей задачей средневекового образования была гармонизация отношений между верой и разумом. В деятельности апологетов, александрийской школы, каппадокийцев, Августина, Боэция и других представителей раннего Средневековья, блестяще знавших античную культуру, сформировалась новая образовательная парадигма, упроченная принятыми на Вселенских Соборах догматами.

Средневековая философия является исторически своеобразным способом мышления. Принципы *откровения* и *монотеизма* были по существу чуждыми античному космоцентрическому религиозно-мифологическому мировоззрению. Теологическая идея выполняла для средневекового философа конститутивную и регулятивную функции, поэтому средневековую философию можно начинать с того момента, когда философия сознательно ставит себя на службу теистической религии и теологии откровения, а заканчивать временем, когда этот союз распадается. Содержание Библии является идейной основой, которая определила сущностное ядро средневековой образовательной парадигмы. Сакральный статус Библии обуславливает значение экзегезы. Экзегеза становится основным методом прояснения онтологии, которую можно обнаружить в основе библейского откровения. Различие онтологических установок античной и средневековой эпох связа-

но с пониманием сущности и происхождения реальности. Прежде всего это касается трактовки Абсолюта и его отношения к миру. Античная мысль исходила из данности космоса, христианское богословие формулирует концепт творения космоса Богом из ничего. Пантеизм и политеизм сменяются теизмом: абсолютное бытие приобретает личностный характер, и соответственно этому по-новому начинает пониматься сущность человека, а также способы и цели образования подлинной человечности.

Согласно Библии, человек создан по образу и подобию Бога, поэтому цель человеческой жизни вообще и образования в частности видится в уподоблении Богу. В древнегреческих мифах и философских учениях также говорилось о богоуподоблении, но оно трактовалось космологически и внеличностно. Кроме этого, теистическая религия утверждает, что актуально принятый человеком в творении образ Божий искажается самим же человеком в результате грехопадения, поэтому уподобление Богу предполагает исправление образа или преобразование. Причем преобразование всего существа человека в единстве трех его составляющих – тела, души и духа. Смысл человеческой жизни видится уже не в пределах Космоса, от которого человек наследует только природу, а в личности его Творца, благодаря которому человек является персоной – отличным от объективно существующей природы субъектом. Поэтому цель жизни человека заключается в спасении, а не в метемпсихозе.

Теистическая религия обращена к духовному измерению человека. По этой причине средневековое образование становится духовно фундированным, не исключаящим, но претворяющим в едином свете все остальные способности человеческой природы. Интуиция и дискурс посредством экзегетического претворения и апологетического закрепления приводятся в соответствие со Словом Божьим, воплощенным в Священном Писании. Средневековое образование вбирает в себя важнейшие достижения античной «пайдеи». Его цель – выразить образ истины, как он дан в Первообразе, ничего не привнося в него от себя. Первообраз признается трансцендентным, невидимым. Но раз видимая реальность является его воплощением, то необходимо восхождение от эмпирически видимого к трансцендентно невидимому, что достигается посредством глубоко продуманной иерархии символов. В этом состоит путь религиозной веры, которая наполняет светом видимый частный образ и претворяет в символ, открывая в нем черты Первообраза. Средневековые культивируют в человеке духовное начало, дополняя действие образования актом духовного просвещения. Образ (или идея) может быть парадигмой, порождающей моделью лишь в том случае, если его пронизывает свет, являющийся творящей реальностью. Понятия «образование» и «просвещение» являются в составе средневековой ментальности онтологически

содержательными концептами, а не метафорами, именно в силу онтологического смысла понятий «образ» и «свет».

Основу образования средневекового человека составляло научение правильному чтению и пониманию Библии. Чтение сопровождалось «тремя видами толкований: буквальным (грамматическим или историческим), смысловым и наставлением или сентенцией... Библия толковалась по букве, мистически, символически, аллегорически и тропологически... текст объяснял слово за словом, развертываясь в обширнейший комментарий» (Неретина 1994, 12–13). Однако указанное обстоятельство имело интересное последствие. «Отсюда целая серия подходов, комментариев и глосс, за которыми терялся оригинал. Библия утонула в экзегетике» (Ле Гофф 1993, 109).

Но одной экзегетики недостаточно для установления целостности образования. Текст Библии написан языком символов, допускающих многообразные толкования, которые в рациональном смысле могли противоречить друг другу. Логическое осмысление и разрешение противоречий в понимании истин веры, а также аргументация в пользу этих истин требовали методов апологетики. Задача апологетики состояла в том, чтобы во всех расхождениях знания и религии отстоять «незыблемость правды христианства» (Зеньковский 1992, 11).

Рационалистическая сторона апологетики получила дальнейшее развитие в *схоластике*, где одновременно решались теоретические и образовательные проблемы. В схоластике все большее значение приобретал жанр дискуссии, практика логического обоснования аргумента была противопоставлена ссылкам на авторитет. Адресатами схоластики теперь были не только язычники и еретики, но прежде всего новые поколения, которые образовывались как представители своего времени (Шмонин 2012).

Схоластика стала одним из факторов формирования образования и науки Нового времени (Шмонин 2011), которая постепенно меняла сам способ цивилизационного развития. Однако феномен новоевропейской науки смог состояться благодаря комплексно изменившемуся социокультурному контексту. Силы, создавшие эпоху *Modernity* – гуманизм и Реформация. Обе имеют христианское происхождение, представляя собой два вектора модернизации средневековой культуры – социальный и собственно религиозный. Понятие гуманизма семантически многослойно. В таком смысле гуманизм обнаружим и в Древнем мире, несмотря на его космоцентризм, в первую очередь в греко-римской цивилизации периода ее высокого культурного развития. Уважение к человеку как единственной твари, созданной по образу и подобию Бога, является конститутивным элементом иудео-христианского откровения. В христианстве – по причине Боговопло-

щения – место человека в онтологической иерархии сущего даже выше, нежели в ветхозаветном иудаизме. Из абсолютизации этой особенности новозаветного миропонимания и вырастает новоевропейский гуманизм, о котором дальше и пойдет речь.

В духовном плане гуманизм представляет собой тип мирозерцания, признающий человека абсолютной ценностью. В последнем значении гуманизм имеет своим центральным ядром идею, а точнее говоря – мифологему творчества. Если самосознание средневекового человека основывалось преимущественно на чувстве его тварности и греховности и центральной для средневекового мирозерцания являлась идея спасения, внутри которой творчество функционирует как подчиненный элемент, то в выработанном эпохой Возрождения мировоззрении, обретшим имя гуманизма, структура жизненных ценностей имеет качественно иное основание. Творчество становится духовно первичнее для человека, нежели спасение. Он все более начинает «примерять» творчество к самому себе, ощущать себя свободным творцом истории и своей собственной судьбы (и потому – богоподобным). Высказанное поначалу немногими гуманистами (Пико делла Мирандола) убеждение о преимущественно творческой природе человека с XVIII в. становится все более привычной его характеристикой.

Хотя внешне реформаторы и гуманисты пребывали в достаточно напряженных отношениях, ментально их объединял ряд важных экзистенциальных и интеллектуальных позиций – индивидуализм, доверие к человеческому разуму, стремление преобразовать традицию. Своим сопротивлением католическому клерикализму с присущей ему сакрализацией мира обе стороны внесли свою лепту в секуляризацию европейской культуры. Именно в этом контексте и состоялось экспериментальное естествознание, на развитие которого оказали также стимулирующее влияние и некоторые внерациональные факторы — такие как «герметическая традиция» и алхимия. Согласимся с Л. М. Косаревой, которая в контексте обсуждения герметизма отмечает, что «источником эксперимента могла стать не частная техническая деятельность, но лишь универсально-всеобщая или “сакральная техника” – техника созидания человеком самого себя, техника выплавки “искусственной природы”. Лишь она способна была создать то пространство взаимоперехода “естественного” и “искусственного”, без которого немислима культурная санкция эксперимента» (Косарева 1997, 57). Человек сначала научился ставить эксперименты над собой, после чего уже стало возможным экспериментирование над природой и обществом. Разум делает человека *богоподобным*, а потому он присваивает право решать, как относиться и как воспитывать себе подобных.

Реформация вполне закономерно породила реакцию (вполне творческую) – Контрреформацию. Возглавившие ее иезуиты смогли-таки остановить развитие протестантизма в Европе, и не в последнюю очередь благодаря созданной ими великолепной образовательной системе, соединившей схоластическую и современную ученость. Так впервые в развитии европейского образования возникла реальная конкуренция в образовательной сфере. Подчеркнем, конкуренция не институций или персоналий, которая имела место по крайней мере с эпохи софистов, а между моделями и системами – традиционно-схоластической, протестантской, гуманистической и иезуитской. Философско-педагогическая концепция Я. А. Коменского, оказавшая влияние на все последующее развитие европейского образования, представляет собой наиболее яркий феномен этой межмодельной конкуренции, которая стала возможной в эпоху смены образовательных парадигм. Тем не менее, в конечном счете к концу XVIII в. бесспорным лидером становится просветительно-гуманистическая модель, даже многочисленные протестантские и католические университеты вынуждены равняться на нее, причем куда в большей степени, нежели это изначально предполагали иезуиты.

Средневековый теоцентризм базируется на религиозном откровении, а в эпоху Modernity наука становится своего рода «евангелием» нового отношения человека к миру. Один из главных идеологов просветительской концепции образования, Г. Э. Лессинг в своей работе «Воспитание человеческого рода» трактовал воспитание как некоторый сверхъестественный процесс, надстроенный над естественным процессом развития человечества, сравнивая воспитание с *религиозным откровением*, дающимся отдельному человеку. Но и откровение не дает, по мнению Лессинга, человеческому роду ничего сверх того, к чему человеческий разум, предоставленный самому себе, не пришел бы и сам. В этом (в общем-то бездоказательном, с точки зрения строгого теизма) убеждении, вобравшем в концентрированной форме гуманистическую стратегию образования, отражается оптимистический настрой Просвещения.

Образовательную парадигму Нового времени можно назвать *рационально-экспериментальной*. В философском плане это нашло отражение в формировании двух конкурирующих методологических направлений – рационализма и эмпиризма. Признание важности экспериментального подхода в изучении природы (в том числе и природы человека) было связано с доверием к естественному свету разума. Именно так основоположник новоевропейского рационализма Р. Декарт трактовал сущность интуиции, подчеркивая ее фундаментальную роль в познании и неразрывность с рациональным мышлением. Credo рационализма состоит в убеждении, что разум, будучи

предоставленным самому себе, способен прийти к пониманию всеобщих законов бытия, не исключая (для верующих рационалистов) и сущности самого Бога. Теологическая проблематика постепенно выводилась за скобки актуального дискурса, но вера в разум сохранялась. В русле такой установки начинать воспитывать человека нужно с пробуждения в нем свободного ума, который сам может познать принципы существования всего сущего. Эмпиризм, идеологически обоснованный Ф. Бэконом, акцентирует внешнюю активность человека в мире, направленную, в конечном счете, на его покорение и подчинение, главным инструментом которого служит познание, в особенности экспериментальное (Ф. Бэкон: «Знание – сила»). И, как следствие – образование. Кант пытается встать над противоположностью эмпиризма и рационализма. «Чистый разум» упорядочен внутри себя априорными структурами. Разуму противостоит природа, как объект экспериментальных действий ума, извлекающего из результатов воздействия на природу новые знания для себя.

В педагогической программе Просвещения достижение разумного состояния, которое делает человека господином и природы, и своей собственной судьбы (отнюдь не гармония с космосом и не загробное спасение), полагалось как высшая цель образовательных усилий. Собственно говоря, именно в контексте так понятого образования разум может браться и как объект воздействия. Поскольку прерогатива активности принадлежит самому же разуму, то именно он, испытывая свои возможности, образует себя. Эту тенденцию развили И. Фихте в «Наукоучении» и «Назначении ученого», Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма», Гегель в «Феноменологии духа».

Взгляд Гегеля на образование в определенной мере можно считать классическим для Нового времени. Образование входит в центральное для Гегеля понятие Духа как имманентное его определение. Образование в его абсолютном определении есть освобождение, важнейший переходный пункт от природной к духовной субстанциальности и нравственности. Оно дает человеку свободу. Это освобождение является тяжелым трудом, направленным на преодоление голый субъективности поведения, непосредственности вождения и произвола желаний.

Образовывать, согласно Гегелю, можно только индивидуальность. С другой стороны, само образование есть дело абсолютного духа, и, следовательно, всеобщее дело всех индивидуумов. «Эта сфера относится только к единичным субъектам как таковым, с тем чтобы всеобщий дух в них получил осуществление. С философской точки зрения дух как таковой даже по самому своему понятию рассматривается как сам себя образующий и воспи-

тывающий, а все его обнаружения – как моменты его самопорождения к самому-себе, его смыкания с самим собой, вследствие чего только он и есть действительный дух» (Гегель 1975, 39). Это состояние есть достижение спекулятивного разума, который в учении Гегеля считался высшей целью философского образования. Благодаря Шеллингу и Гегелю, а позже О. Конту и Г. Спенсеру идея развития становится системообразующей категорией философского мышления. «Лидеры» новоевропейской философии создавали системы, и, как следствие, образование становится систематичным и апеллирующим к принципу (или мифу?) развития. «Развитыми» народы стали (сделали себя таковыми) не в последнюю очередь благодаря ими же созданным системам образования.

Новейшее время, завершающееся эпохой суперсовременности или постмодерна, в которой мы, собственно говоря, и пребываем, акцентирует этот индивидуалистический импульс, намеченный у Гегеля. Если философия является (по словам Гегеля) «духом эпохи, выраженном в мыслях», то лидеры перехода от позднего модерна к постмодерну – это экзистенциализм, персонализм, прагматизм, по-своему психоанализ и даже марксизм, хотя, конечно же, и не в его российско-азиатских версиях. Как следствие, в образовании XX в. начинает складываться новая парадигма. Как и по отношению к любой реальности, которая еще пребывает в процессе творения, мы можем лишь предугадывать ее окончательные очертания. Важнейшим вектором генезиса новой образовательной парадигмы является экзистенциально-персонологический, вполне выражающий дух гуманизма. Другим, на наш взгляд, является вектор информационно-технологический, выражающий дух перехода к новому постиндустриальному обществу (Белл 1999). Они и создают диалектическое напряжение внутри парадигмы, подобно интуиции и дискурсу в Античности, экзегезе и аналогии в Средние века. Складывающаяся парадигма сохраняет антропоцентричную основу своей рационально-экспериментальной предшественницы, обозначая при этом сдвиг от физико-математическо-технической к гуманитарно-технической ориентации (роль техники в современном мире – отдельная тема). В социокультурном плане этому соответствует переход от индустриального к информационному обществу. В связи с деградацией традиционных для Нового времени политических институтов говорят о кризисе демократии – постлиберальной эпохе. Постмодернисты, например М. Фуко, говорят о конце человека, «изобретенного» Новым временем: «Человек – т. е. образ человека в современной культуре – уже близок к исчезновению и, возможно, исчезнет, как „лицо, начертанное на прибрежном песке“» (Фуко 1994, 23). На наш взгляд, Н. Бердяев, И. Ильин и С. Франк сказали об этом гораздо раньше и в чем-то

понятнее: отказ от Бога и Христа, как Его воплощения, неизбежно приводит к распаду образа Человека в человечестве. Религиозным измерением пост-модерна является, на наш взгляд, постсекулярность. Именно постсекулярная гипотеза обозначает нам надежду на неапокалиптическое преодоление антропоцентричного тупика (который, однако, секулярными и прочими «транс» гуманистами в качестве такового и не рассматривается).

Как следствие, меняется и ситуация в образовании. Конкурируют уже не только системы, как в позднеренессансный период, а (что важно для нашей статьи) образовательные парадигмы. Эта ситуация уникальна для (известной нам) истории человечества. Рационально-экспериментальная парадигма по-прежнему остается влиятельной. Вряд ли можно вести речь о реанимации космоцентричной парадигмы в ближайшем будущем. Однако персонологический вектор новой вызревающей парадигмы создает предпосылки для возвращения в образовательное пространство теоцентричных моделей, которые казались еще совсем недавно полностью локализованными в зонах специального теологического образования. Тем самым для конфессиональных институций возникает перспектива возвращения в «реальный мир» социокультурной жизни. Реализовать ее, тем не менее, не просто.

В частности, в России наметилась тенденция нового клерикализма, у которого имеются и социальноопасные сценарии. Большинство попыток реанимации и реабилитации религиозной проблематики, осуществляемых в России, строится именно в неоклерикальном ключе. Серьезного социокультурного резонанса такие попытки не дадут. Нужно помнить, что посредующим звеном между конкретной педагогической практикой (единичным) и образовательной парадигмой (всеобщим) выступает образовательная модель. Модель представляет собой то содержательно-конкретное особенное, которое связывает единичное и всеобщее, формируя каналы воплощения парадигмальных установок. Ни философы, ни педагоги, ни руководители образования не в силах поменять парадигму, но они в состоянии выстраивать соответствующие духу времени педагогические модели. Образование в СССР было соответствующим образом смоделировано. Важнейшим условием успешности советской системы образования и воспитания стал набор ценностей, транслируемый с разной степенью эффективности на всех уровнях – начальном, среднем, высшем. Именно здесь для российского образования актуальна перекодировка культурной матрицы. Пока же мы наблюдаем конкуренцию в рамках одной плоскости: либерализм потеснил социализм, но в последнее время стал выдавливаться национал-имперской идеологией. В случае реализации негативных сценариев Россия или станет сырьевым и культурным придатком возвращенного либеральной

идеологией Запада, или продолжит угасать в качестве еще необработанной колонизатором территории неудавшегося социалистического эксперимента (колонизатором будет в таком случае не США). В случае ответа на вызовы в духе «творческого консерватизма» – Россия выдвинет новую метафизическую программу. Однако метафизика не сможет поменять вектор цивилизационного развития без «приводных ремней» системы образования. Экзистенциально-персоналогический вектор вызревающей парадигмы открывает возможность восстановления духовно-теистической перспективы при сохранении достижений гуманистической педагогики, в том числе и светского характера образования. Опыт построения таких синтетических моделей в нашей стране не столь и значителен. По крайней мере ни один из удавшихся экспериментов не вышел в России на национальный или хотя бы региональный уровень. А ведь духовная ориентация субъектов образовательной деятельности – не повод для составления отчетов о внеаудиторной работе, а условие национальной безопасности.

Пока российская педагогическая бюрократия обозначенных вызовов, на наш взгляд, в полной мере не осознает.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Белл, Дж. (1999) *Грядущее постиндустриальное общество: опыт социального прогнозирования*. Москва.
- Богатырёв (Бурлака), Д. К. (2007) *Мышление и откровение*. Санкт-Петербург.
- Богатырёв (Бурлака), Д. К. (2009) *Метафизика культуры*. Санкт-Петербург.
- Богатырёв (Бурлака), Д. К. (2013) «Ценностно-культурологическая педагогика: идея, воплощение, перспективы», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 14.2, 27–38.
- Булгаков, С. Н. (1997) *Два града*. Санкт-Петербург.
- Гегель, Г. В. (1975) *Энциклопедия философских наук*. Москва. Т. 3.
- Есаулов, И. А. (2015) *Постсоветские мифологии*. Москва.
- Зеньковский, В. (1992) *Апологетика*. Рига.
- Йегер, В. (1997) *Пайдейя. Воспитание античного грека*. Москва.
- Косарева, Л. М. (1997) *Рождение науки Нового времени из духа культуры*. Москва, 152–160.
- Ле Гофф, Ж. (1992) *Цивилизация средневекового Запада*. Москва.
- Лосев, А. Ф. (1998) *История античной философии в конспективном изложении*. Москва.
- Лосев, А. Ф. (2014) *Диалектика мифа*. Санкт-Петербург.
- Неретина, С. С. (1994) *Слово и текст в средневековой культуре: Концептуализм Абеляра*. Москва.
- Пленков, С. О. (1997) *Мифы нации против мифов демократии: немецкая политическая традиция и нацизм*. Санкт-Петербург.

- Романенко, И. Б. (2002) «Платоновская образовательная парадигма и Академия». *Известия РГПУ им. А.И. Герцена. № 2: Гуманитарные и общественные науки*, 46–58.
- Романенко, И. Б. (2002) *Образовательные парадигмы в истории античной и средневековой философии*. Санкт-Петербург.
- Романенко, И. Б. (2005) «Экзистенциализм и персонализм: определение образовательных идеалов XXI века». *Известия РГПУ им. А.И. Герцена. № 5 (10): Общественные и гуманитарные науки*, 59–65.
- Романенко, И. Б., Романенко Ю. М. (2014) «Аристотелевская философия образования», *Аксиология массовой культуры*. СПб, 253–264.
- Светлов, Р. В. (2013) «Философ и его соперники: учитель в древнем мире», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 14.2, 39–46.
- Светлов, Р. В. (2015) «Сократ в пространстве античного воображения», *СХОЛН (Scholē)* 9.1, 169–184.
- Тантлевский, И. Р. (2015) «Тетраграмматон и концепция единой Божественной субстанции в «Исповеди», кн. VII Августина и в учении Спинозы», *СХОЛН (Scholē)* 9.2, 350–352.
- Фуко, М. (1994) *Слова и вещи. Археология наук*. Москва.
- Хьюбнер, К. (1996) *Истина мифа*. Москва.
- Шелер, М. (1994) *Избранные произведения*. Москва, 299–318.
- Шеллинг, Ф. В. (2013) *Философия мифологии*. Санкт-Петербург.
- Шмонин, Д. В. (2011) «Схоластика как философия образования», *Вопросы философии* 10, 145–154.
- Шмонин, Д. В. (2012) «От катехумена до магистра: становление христианской парадигмы религиозного образования», *Вестник ЛГУ имени А. С. Пушкина* 2.2, 96–104.
- Шмонин, Д. В. (2013) «Религиозное образование и образовательные парадигмы», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 14.2, 47–64.
- Шохин, В. К. (2010) *Философия религии и ее исторические формы*. Москва.

НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЕ И АНТИНАТУРАЛИСТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ АРИСТОТЕЛЕВСКОГО ПОНИМАНИЯ ВРЕМЕНИ

С. Б. КУЛИКОВ

Томский государственный педагогический университет

kulikovsb@tspu.edu.ru

SERGEY KULIKOV

Tomsk State Pedagogical University

NATURALISTIC AND ANTI-NATURALISTIC ASPECTS OF ARISTOTELIAN UNDERSTANDING OF TIME

ABSTRACT. In the article, I discuss the Heideggerian criticism of the Aristotelian concept of time. Heidegger thought that it was Aristotle who is to be blamed for so-called “ordinary” interpretation of time. Later on, Augustine developed this interpretation, while Kant and Hegel brought it to a logical end. The author observes that even if the post-Aristotelian thought and Hegel as its embodiment understood time in many respects naturalistically, we might trace both naturalistic and anti-naturalistic ways of interpretation of time in Aristotle. It appears therefore that Aristotle had also laid the foundations of existential comprehension of time, having influenced thereby the formation of the European rationality in all variety of its forms and manifestations.

KEYWORDS: time, movement, immobility, measurement, ancient legacy, Aristotle, naturalism, anti-naturalism.

* Исследование выполнено за счет проекта РНФ (грант № 15-18-10002).

В статье представлен опыт анализа аристотелевской теории времени, изложенной в «Физике», а также некоторые позднейшие рецепции этой теории в европейской философии. Предпринятое исследование позволяет реконструировать отдельные направления развития аристотелевского наследия и понять особенности его влияния на формирование европейской рациональности.

Необходимо, однако, отметить, что труды Аристотеля, посвященные метафизическим, логическим, биологическим и другим общим вопросам, равно как исследовательская литература по этим вопросам (Орлов 2013), напрямую не затрагиваются. Не рассматриваются также изыскания в области проблемы времени других классических авторов, и потому за скобками исследования остаются некоторые чрезвычайно интересные новейшие публикации (Афонасин 2015).

В рамках проведенного исследования анализ выстраивается в ходе обсуждения критики основ аристотелевской концепции Мартином Хайдеггером в «Бытии и времени», в частности утверждения, что Аристотель выступил одним из основоположников классического или так называемого «расхожего» толкования времени, которое в постклассический период (т. е. в рамках средневековья) развивал Августин, а в позднейшую эпоху довели до логического завершения Иммануил Кант и Г. В. Ф. Гегель. В частности, Хайдеггер замечал следующее:

Все позднейшие разборы понятия времени в принципе держатся аристотелевской дефиниции. ...Время есть считаемое, ...подразумеваемое в актуализации перемещающейся стрелки (соотв. тени). ...Мы называем мировое время, «обозреваемое» таким образом с применением часов, теперь-временем. ...Гегель уже сделал отчетливую попытку установить взаимосвязь расхоже понятого времени с духом, в противоположность чему у Канта время правда «субъективно», но стоит без связи «рядом» с «я мыслю» (Хайдеггер 2003, 470, 476).

Принимая во внимание приведенные высказывания, будем исходить из того, что Хайдеггер полагал необходимым противопоставить горизонтно-экстатическое толкование времени, в рамках которого время выступает базисом человеческой экзистенции, расхожему толкованию, которое натурализует время, делает его своего рода природным «духом». Причем под натурализмом в понимании времени имеется в виду не то, что время материально и противоположно всякой идеальности. Речь должна вестись о натуральности как природности в смысле внечеловечности, которая может быть сколь угодно идеальной, но остается все также естественным процессом.

В представленной статье утверждается, что хайдеггеровская интерпретация не вполне правомерна, ибо даже если пост-аристотелевская мысль и Гегель, как ее олицетворение, действительно понимали время в указанном смысле натуралистично, то у самого Аристотеля в «Физике» могут быть обнаружены как натуралистические, так и антинатуралистические варианты интерпретации времени. Другими словами, именно Аристотель заложил основы в том числе и экзистенциального прочтения идеи времени.

Собственно, Хайдеггер не отрицал экзистенциально-онтологического горизонта аристотелевской дефиниции времени. Он только настаивал на том, что

источник так открытого времени не становится для Аристотеля проблемой. Его интерпретация движется скорее в направлении «естественной» понятности бытия (Хайдеггер 2003, 470).

Вместе с тем в дальнейшем станет ясно, почему нельзя всецело согласиться ни с самим Хайдеггером, ни с аргументами в поддержку его позиции, предложенными в некоторых современных исследованиях (Sadler 1996, 182–183).

Обоснование выдвинутых в статье положений требует последовательного уточнения смысла идеи времени в контексте философии природы Гегеля, экспликации сути понимания времени Хайдеггером, а также демонстрации перспектив экзистенциального истолкования времени в рамках «Физики» Аристотеля. Начинать с анализа воззрений Гегеля, а не Аристотеля и/или Хайдеггера необходимо в силу того, что важно понять, каковы причины натурализации времени в рамках сложившейся традиции, олицетворением которой Хайдеггер предлагал считать Гегеля как одного из главных завершителей линии исследований, идущей от Аристотеля. Далее существенно дать оценку контраргументам, которые Хайдеггер предлагает против натуралистического истолкования времени. В итоге анализ позиции Аристотеля, представленный в последнем разделе статьи, должен привести к максимально корректному пониманию ситуации в целом.

В наиболее отчетливом виде особенности своих воззрений на сущность времени Гегель продемонстрировал в «Философии природы». Да, конечно, время включалось здесь в процесс диалектического становления абсолютного духа, но речь все-таки шла о совершенно особом этапе становления. Преодолев ограничения, налагаемые на дух как абсолютную идею, и перейдя в рамки инобытия этой идеи, дух становился основой упорядоченности процессов, протекающих в материальном мире. В отношении истолкования времени это имело особые следствия. В частности, Гегель замечал:

...отрицательность, относящаяся к пространству в качестве точки и развивающаяся в нем свои определения как линия и поверхность, существует в сфере вне-себя-бытия одновременно и для себя; она полагает вместе с тем свои определения в сфере вне-себя-бытия, но при этом являет себя безразличной к спокойной рядоположенности точек пространства. Положенная таким образом для себя эта отрицательность есть время (Гегель 1975, 51).

Пространство оказывается своего рода измеримой тенью времени. Поэтому высказывания Гегеля позволяют проследить выявленный Хайдегге-

ром мотив пост-аристотелевского понимания времени в его связи с исчислимыми движениями стрелки или тени. Время может быть представлено в контексте противопоставления пространству, а равно и в виде дискретности, которая формирует точки разрыва как самостоятельные образования, а именно линии и поверхности или плоскости. При этом Гегель понимал, что время нельзя мыслить всецело однозначно и выдвигал такое положение:

Время как отрицательное единство вне-себя-бытия есть также нечто всецело абстрактное и идеальное; оно есть бытие, которое, существуя, не существует и, не существуя, существует, – оно есть созерцаемое становление (Гегель 1975, 52).

В результате время было раскрыто как внутренне противоречивое образование. Для разрешения выявленных противоречий Гегель допустил, что время само по себе совпадает с процессом (длительностью), и выдвинул тезис об ограниченном характере парадоксальности, о самоотрицании этой парадоксальности на более высоких ступенях развития природы (Гегель 1975, 54–55). Смысловым ядром гегелевской концепции времени выступило следующее:

Измерения времени – настоящее, будущее и прошедшее – это становление внешности как таковой и разрешение этого становления в различиях бытия как переходящего в ничто и ничто как переходящего в бытие. Непосредственным исчезновением этих различий в единичности является настоящее как «теперь», которое как единичность исключает, но вместе с тем вполне непрерывно переходит в другие моменты и само есть лишь это исчезновение бытия в ничто и ничто в бытии (Гегель 1975, 56).

Гегель понимал время как особую форму организации природных процессов. Нетрудно видеть, что в этом он следовал одной из сторон аристотелевского понимания времени. Ход изменения природных ситуаций, выражающийся в виде процедур деления и равномерного воспроизведения точек отсчета, раскрыли особую конституцию природных процессов. Бытие природы предстало в круге понятий, которые в целом отсылали к возможности некоторого ряда позиций и состояний, понимая под этим *прошлое*, *настоящее* и/или *будущее* состояние. Вместе с тем стала актуальна система измерения, т. е. все та же шкала, позволяющая вести счет переходов между указанными позициями и состояниями. Данная система измерения продемонстрировала противоречивые характеристики и не могла быть однозначно понята как наличная в действительности, либо же отсутствующая в ней. Гегель замечал:

Нет науки о времени наряду с наукой о пространстве, с геометрией. Различия времени не обладают тем характером равнодушия друг к другу, который и со-

ставляет непосредственную определенность пространства; они поэтому не способны составлять фигураций подобно различиям пространства. Этой способности принцип времени достигает лишь тогда, когда время парализуется, когда отрицательность времени низводится рассудком до единицы. Эта мертвая единица, в которой мысль достигает вершины внешности, может входить во внешние комбинации, а эти комбинации, фигуры арифметики, в свою очередь могут получать определения рассудка, могут рассматриваться как равные и неравные, тождественные и различные (Гегель 1975, 56–57).

Следствием развития гегелевского понимания времени стало придание темпоральности свойств формальной универсальности, которая тесно связана с рассудочной природой основ математического знания. Вместе с тем, уже было показано (Куликов 2009; Kulikov 2015), что обнаруживаются предпосылки интерпретации времени как своего рода напряженности пространства, в одном и том же отношении его отрицания и числового конституирования.

Хайдеггер оспаривал правомерность натуралистического истолкования пост-аристотелевских интерпретаций времени и полагал следующее:

Науки как способы присутствия быть, в которых оно отнесено и к сущему, которое не обязательно оно само. К присутствию однако сущностно принадлежит бытие в мире. Принадлежащее к присутствию понимание бытия поэтому равнозначально включает понимание чего-то наподобие «мира» и понимание бытия сущего, доступного внутри мира. Онтологии, имеющие темой сущее неприсутствияразмерного характера бытия, сами поэтому фундированы и мотивированы в онтической структуре присутствия, которая вбирает в себя определенность доонтологического понимания мира. Поэтому фундаментальную онтологию, из которой могут возникать все другие, надо искать в экзистенциальной аналитике присутствия (Хайдеггер 2003, 29).

Итак, в основах хайдеггеровского понимания времени лежит экзистенциальная аналитика присутствия. Именно способы бытия человека в мире обуславливают все направления человеческой деятельности, в том числе и научное познание. При этом научное познание не может преодолеть предрассудки донаучных способов понимания, что и видно в рамках расхожей интерпретации времени:

Расхожее толкование определяет поток времени как необратимое одно-за-другим. ...Расхожее представление времени имеет свою естественную правоту. Оно принадлежит к повседневному способу присутствия быть и к ближайше господствующей понятности бытия (Хайдеггер 2003, 475).

Другими словами, расхожее толкование времени, отождествление природного времени со временем человеческим не есть в корне ошибочный способ понимания времени. Да, это неподлинный способ понимания, ибо

...оказалось напротив: лишь из временности присутствия и ее временения делается понятным, почему и как к ней принадлежит мировое время (Хайдеггер 2003, 475).

Однако слабость расхожего понимания времени не в том, что кто-то намеренно ввел себя и/или других в заблуждение. Этот «кто-то», увлеченный происходящими вокруг него событиями, всего лишь был недостаточно рефлексивен, чтобы построить подлинную картину. Но именно в этом ключе очень трудно согласиться с Хайдеггером, который возводил расхожее толкование времени к Аристотелю и Августину. Интерпретация идей Августина находится за пределами исследовательского интереса автора. Следует сосредоточиться на понимании времени у Аристотеля.

Аристотель в «Физике» осуществил анализ времени в категориях существования и несуществования и прямо утверждал:

Что время или совсем не существует, или едва существует, будучи чем-то неясным, можно предположить на основании следующего. Одна часть его была, и ее уже нет, другая – будет, и ее еще нет; из этих частей слагается и бесконечное время, и каждый раз выделяемый промежуток времени. А то, что слагается из несуществующего, не может, как кажется, быть причастным существованию (*Физика Δ 10, 218a*; пер. В. П. Карпова).

Исходным положением у Аристотеля выступала фиксация принципиально проблематичного характера раскрытия природы времени. С одной стороны, время не есть движение:

Изменение и движение каждого тела происходят только в нем самом или там, где случится быть самому движущемуся и изменяющемуся; время же равномерно везде и при всем. Далее, изменение может идти быстрее и медленнее, время же не может, так как медленное и быстрое определяются временем: быстрое есть далеко продвигающееся в течение малого времени, медленное же – мало продвигающееся в течение большого времени; время же не определяется временем ни в отношении количества, ни в отношении качества (*Физика Δ 10, 218b*; пер. В. П. Карпова)

Следовательно, время как будто не может само по себе двигаться, меняться. Для движений самого времени потребуется некоторый способ измерения подобной подвижности. Однако главным способом фиксации движения, равно как связанных с ним изменений выступает именно время же, что ведет к необходимости его интерпретации в рамках концептов покоя и

неизменности. С другой стороны, Аристотель указал возможность все-таки обнаружить признаки изменчивости и подвижности не только у того, что происходит со временем, но и у самого времени как такового. Аристотель замечал, что

...когда не происходит никаких изменений в нашем мышлении или когда мы не замечаем изменений, нам не будет казаться, что протекло время. ...Если же не замечать существования времени нам приходится тогда, когда мы не отмечаем никакого изменения и душа кажется пребывающей в едином и нераздельном «теперь», а когда чувствуем и разграничиваем, говорим, что время протекло, то очевидно, что время не существует без движения и изменения (*Физика* Δ 11, 218b; пер. В. П. Карпова).

Следует заключить, что время, как мерило всяких изменений, обладает признаками покоя и неизменности. В этом отношении время не делится на части, составляя некое постоянное «теперь». Однако у времени есть и признаки изменчивости и непокоя. Также время должно подразделяться на отдельные части. Следовательно, природа времени противоречива и требует особой интерпретации, которая бы позволила устранить выявленное противоречие.

Аристотель полагал, что время есть не что иное, как мера, выраженная в числовом отношении ко всякому возможному движению и изменению:

Таким образом, время не есть движение само по себе, но является им постольку, поскольку движение включает в себе число... Большее и меньшее мы оцениваем числом, движение же, большее или меньшее, – временем, следовательно, время есть некоторое число ...в отношении к предыдущему и последующему и, принадлежа непрерывному, само непрерывно (*Физика* Δ 11, 219a-220a; пер. В. П. Карпова).

Вышесказанное позволяет прийти к выводу о том, что время есть парадоксальное явление, которое выступает и целостным неделимым образованием, и сложным процессом, содержащим отдельные этапы своего развития. В результате Аристотель мог утверждать, что парадоксальность времени требует его представления как особого формирования, аналогичного точкам математических линий. Причем деление времени применяется в случаях, когда требуется найти смысл сообщения о некотором событии:

Говорят: «он придет теперь», потому что придет сегодня, «он теперь пришел», потому что пришел сегодня... «Когда-то» и «когда-нибудь» мы говорим о времени в тех случаях, когда отделяем его от настоящего... «Уже» обозначает часть будущего времени, близкую к настоящему неделимому «теперь»... «Уже» обозначает также и часть прошедшего времени, не отдаленную от «теперь»... «Только что» – если время близко к нынешнему «теперь», а «давно» – если оно далеко. «Внезап-

но» есть то, что выходит из своего обычного состояния в течение неощутимого по своей малости времени (*Физика* Δ 13, 222b; пер. В. П. Карпова).

Итак, время есть противоречивое образование; является само по себе неподвижным и неизменным; выступает числовым выражением происходящих движений и изменений, а также предстает в виде комплекса прагматических правил повседневной языковой практики. Все это позволяет понять время антинатуралистически. Время может быть выделено из общности реальных процессов в материальной природе и отнесено к области человеческих взаимоотношений.

В заключение целесообразно было бы проиллюстрировать полученный вывод в рамках фиксации нетождественности двух следующих высказываний, собственная истинность или ложность которых не имеет значения:

- (1) Аристотель жил и работал в IV в. до н. э.
- (2) Время жизни Аристотеля падает на IV в. до н. э.

Достаточно показать, что при отождествлении смысла времени в (1) и (2) неизбежно возникает парадокс. Высказывания (1) может быть изменено так:

- (3) Аристотель существовал в конкретный момент исторического времени.

В этой связи высказывания (1) и (3) раскрывают свой общий смысл в форме утверждения о том, что время, как природный процесс, включало в себя период существования кого-то, кто носил имя «Аристотель». Вместе с тем высказывание (2) следует сформулировать так:

- (4) Бытие Аристотеля указывает на конкретный период исторического времени.

Нетрудно увидеть, что при переводе в версии (3) и (4) сохранение для идеи времени общности смысла в высказываниях (1) и (2) раскрывает парадокс в истолковании времени как того, что служит для измерения чьего-то существования, и как того, что само измеряется в границах упомянутого существования. Выше было продемонстрировано, что Аристотель, пусть и не в явном виде, а лишь в общем и целом усматривал необходимость разведения двух указанных смыслов времени, чего не вполне выполнял Гегель. Возможно, именно последнее и ввело в заблуждение Хайдеггера, заставив его ошибочно сблизить аристотелевское и гегелевское истолкование времени. В результате становится ясно, что именно Аристотель заложил основы в том числе и экзистенциального понимания времени, поспособствовав тем самым формированию европейской рациональности во всем богатстве ее форм и проявлений.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотель. (1981) «Физика». *Сочинения в четырех томах*. Москва: Мысль. Том 3, 59–262; пер. с древнегреч. В. П. Карпова.
- Афонасин, Е. В. (2015) «К истории восприятия времени: Аристоксен о ритме», *Философия науки* 2(65), 99–118.
- Гегель, Г. (1975) «Философия природы», *Энциклопедия философских наук: в 3-х т.* Москва: Мысль. Т. 2; пер. с нем. Б. Г. Столпнера и И. Б. Румера.
- Куликов, С. Б. (2009) «К вопросу о понимании времени в современной философии естествознания», *Философия науки* 3(42), 89–99.
- Орлов, Е. В. (2013) *Аристотель о началах человеческого разума*. Новосибирск: Издательство СО РАН.
- Хайдеггер, М. (2003) *Бытие и время*. Пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков: Фолио.
- Kulikov, S. (2015) "Who creates the Time: Nature or Human?" *Interdisciplinary Description of Complex Systems* 13(1), 167–172.
- Sadler, T. (1996) *Heidegger and Aristotle: the Question of Being*. London & Atlantic Highlands, NJ: Athlone.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ЦИЦЕРОНА О ЛЮБВИ

С. С. ДЕМИНА

Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых
ist-drev@yandex.ru

SVETLANA DEMINA

Alexander and Nikolay Stoletovs Vladimir State University, Russia

CICERO ON LOVE

ABSTRACT. This article investigates Cicero's thoughts about love. According to this Roman philosopher a disposition to love is given to people by nature. He defines love (*amor*) as recognition of importance of another person *per se* and an aspiration to do anything good for him unselfishly. Love as a philosophical category allows Cicero to explain a person's behavior, to disclose importance of a person for another person, to display a moral similarity of both loving persons as well as to explain unification of people in associations of different levels (matrimonial and family relations, friendship, neighborhood, citizenship, nationality, humankind). In Cicero's opinion, the widespread understanding of love as a passion is erroneous and leads to violation of moral and legal norms, therefore Cicero's attitude to this passion is extremely negative.

KEYWORDS: Ancient Rome, Cicero, emotions, natural and unnatural, love, *amor*.

Изучение сущности любви остается, по справедливому замечанию Н. А. Некрасовой и К. Ю. Тарновского, весьма сложной философской задачей.¹ Попытки решить ее предпринимались уже античными философами, одним из которых был Марк Туллий Цицерон. Анализ его представлений о

¹ Некрасова, Тарновский 2010, 210.

любви позволит не только расширить современное научное знание о творческом наследии этого выдающегося римского мыслителя I в. до н. э., но и глубже понять специфику ментальности, мир чувств, знания о нем и отношение к нему в античную эпоху.

О любви и ее видах у различных античных философов пишут многие современные авторы.² А. Ф. Лосев обратил внимание на то, что в римском понимании «любовь рассудочна», а «латинский язык невероятно скуден в словах и выражениях, относящихся к сфере любви».³ В. Т. Звиревич отмечает, что, с точки зрения Цицерона, присущая человеку от природы склонность любить людей породила «благородство, любовь к отечеству, чувство долга, желание служить ближнему и проявление ему благодарности», а приязнь (*amor*) и уважение (*caritas*) рассматривались им как признаки дружбы (*amicitia*).⁴ Заметим, что к представлениям этого римского мыслителя о дружбе исследователи проявляют достаточно большой и устойчивый интерес,⁵ в то время как его отношение к любви как философской категории до сих пор остается практически не изученной темой, поэтому в данной статье⁶ будет предпринята попытка в некоторой степени восполнить этот пробел в научном знании.

Цицерон отмечал, что для постижения сути любого учения, для поиска ответа на какой-либо теоретический вопрос прежде всего необходимо дать определение его основного предмета (*De off. I. 7*). Хотя теме любви этот римский мыслитель и не посвятил отдельное произведение, тем не менее, неоднократно затрагивая ее в сочинениях разных лет, он сформулировал свои определения любви. В произведениях «О пределах добра и зла» (*De fin. II. 78*)⁷ и «Лелий, или О дружбе» (*Lael. 100*)⁸ Цицерон раскрывает сущность любви (*amor*), оперируя глаголом «любить» (*amare*), который у него означает желать оказывать благодеяния другому человеку, ценить его, не намере-

² См., напр., Чанышев 1990, 44–45; Апресян 2000, 186; Гаджикурбанова 2005, 77; Кришталёва 2010, 58–60; Мазаева 2015, 138–139.

³ Лосев 1979, 32.

⁴ Звиревич 1988, 78 и 82 соотв.

⁵ См., напр., Утченко 1986, 272–276; Звиревич 1988, 82; Звиревич 2003, 118; Апресян 2000, 188; Österberg 2010, 30–31.

⁶ В статье использовались латинские тексты по указанным в списке изданиям.

⁷ *De fin. II. 78*: «*Quid autem [e]st amare, ... nisi uelle bonis aliquem adfici quam maxumis, etiam si ad se nihil ex iis redeat?*» («Но что значит любить, ... если не желать доставить кому-либо как можно больше благ, даже если себе ничего из них не достанется?»).

⁸ *Lael. 100*: «*... amare autem nihil est aliud, nisi eum ipsum diligere quem ames, nulla indigentia, nulla utilitate quaesita...*» («... но любить – это не что иное, как ценить того самого, кого любишь, не нуждаясь [в нем], не ища никакой пользы...». Заметим, что здесь «не нуждаясь» употребляется в смысле «не имея заинтересованности»).

ваясь извлечь какую-либо выгоду для себя. Как видим, с точки зрения этого мыслителя, любовь подразумевает особое отношение к другому, ориентирующее поведение любящего исключительно на благо любимого, который признается значимым сам по себе, а не из прагматических соображений пользы. Он также указывает, что любовь, как и другие чувства, зачастую влияет на принятие решений (*De orat.* II. 178). Таким образом, на уровне индивида любовь как философская категория обладает у Цицерона функцией ориентира поведения.

Признание ценности другого человека, являющееся основой любви, сближает в понимании этого мыслителя слова «*amare*» и «*diligere*», с одной стороны, и «*amor*» и «*caritas*», с другой. В определении любви (см. *Lael.* 100) Цицерон раскрывает смысл глагола «*amare*» через глагол «*diligere*» в значении «ценить», добавляя, что при этом не ожидается извлечение из отношений с другим человеком какой-либо пользы для себя, т. е. здесь он немного разводит смыслы этих слов. В других же случаях, рассуждая о любви и дружбе, римский мыслитель употребляет глагол «*diligere*» в значении «любить» (см., напр., *De fin.* II. 46; *Tusc. disp.* III. 73; *De nat. deor.* I. 122; *Lael.* 60). У пары «*amor*»–«*caritas*» также наблюдается частичное совпадение смыслов. Термин «*caritas*» используется Цицероном в значениях «уважение» (см., напр., *De orat.* II. 206), «привязанность» (см., напр., *Lael.* 32) и «любовь» (см., напр., *De nat. deor.* I. 122; *Lael.* 80, 102). Такое словоупотребление позволяет ему показать, что на уровне межличностных отношений любовь раскрывает ценность одного человека для другого.

По мнению этого римского мыслителя, любить другого человека нужно, как себя: не больше, чем себя, иначе произойдет «смятение жизни... и всех обязанностей» («*perturbatio vitae... atque officiorum omnium*»: *Tusc. disp.* III. 73), но и не меньше (*De leg.* I. 34). Каждый из двух любящих равен другому в своей склонности бескорыстно делать добро любимому. Они как бы состязаются в этом творении блага друг для друга, и это «состязание» (*certatio*), с точки зрения Цицерона, в нравственном отношении прекрасно (*honestata*: *Lael.* 32). Такое равенство в любви объясняется тем, что она, как и дружба, возникает между людьми с похожими душевными качествами (*mores*) (см. *Ibid.* 27, 32, 50). Как пишет Цицерон, «хороших [людей] хорошие ценят и притягивают к себе» («*bonos boni diligant, adsciscantque sibi*»), что соответствует природе (*Ibid.* 50), ибо «добродетель любит себя» («*est amans sui virtus*»: *Ibid.* 98) в другом человеке и отвергает и ненавидит все, что ей противоположно (*Ibid.* 47).⁹ Следовательно, на уровне межличностных отноше-

⁹ Примеры см. *De fin.* II. 46; *Lael.* 47. *De fin.* II. 46: «... omnia uera diligimus, id est, fidelia, simplicita, constantia, tum uana, falsa, fallentia odimus, ut fraudem, periurium, malitiam,

ний любовь у Цицерона является еще и показателем духовного соответствия любящих людей друг другу, их нравственного сходства.

Как полагает этот мыслитель, все люди хотят любить и быть любимыми (Ibid. 52, 102). Склонностью к любви их наделила природа (De leg. I. 43; De fin. III. 62, V. 65; Lael. 32; De off. I. 12), которая посредством любви объединяет людей, устанавливая брачные, семейные, более широкие родственные, дружеские и соседские связи, а также связи граждан внутри государства, различных государств и народов (союзнические и дружеские отношения), обеспечивая тем самым единение всего человеческого рода (De fin. V. 65). Таким образом, на общечеловеческом уровне Цицерон придает любви как философской категории интегрирующую функцию.

Признание ценности другого человека самого по себе и данное от природы желание бескорыстно что-то делать для него ему во благо сближают в понимании этого мыслителя любовь (amor) и дружбу (amicitia) (см. De nat. deor. I. 122; Lael. 27, 51).¹⁰ Близость этих понятий, характеризующих человеческие взаимоотношения, он объясняет этимологическим родством слов «amor» и «amicitia» (De fin. II. 78; De nat. deor. I. 122; Lael. 26, 100). Размышляя о любви и дружбе, Цицерон противопоставляет любви ненависть (odium) (см. Lael. 59, 60), которая, по его мнению, уничтожает дружбу (Ibid. 89) и даже может разрушить гражданскую общину (Ibid. 23). Избежать этого, как полагает римский мыслитель, можно, стараясь выбрать себе такого друга, любовь к которому не переросла бы в ненависть (Ibid. 60), а для этого его сначала нужно хорошо узнать, а уже потом полюбить (Ibid. 85), или проявляя к человеку, уже ставшему другом, терпение (Ibid. 60).

Цицерон отмечает, что обычно под словом «любовь» (amor) люди подразумевают страстное влечение к «Венериным удовольствиям», которому он не находит специального названия, поэтому, рассуждая о нем, также оперирует термином «amor» (Tusc. disp. IV. 68).¹¹ Он включает это влечение в раз-

iniuriam» («... все истинное мы любим, то есть верное, простое, постоянное, тогда как пустое, ложное, поддельное ненавидим, как, [например,] обман, нарушение клятвы, коварство, несправедливость»). Lael. 47: «Quod si curam fugimus, virtus fugienda est. Quae... res sibi contrarias aspernetur atque oderit: ut bonitas malitiam, temperantia libidinem, ignaviam fortitudo» («Ибо если [мы] избегаем заботы, [то] должны избегать [и] добродетели, которая... противоположные себе качества отвергает и ненавидит, как доброта – злобу, воздержанность – страстное желание, храбрость – трусливость»).

¹⁰ Е. Остерберг отмечает, что отсутствие четкого разграничения между понятиями любви и дружбы было свойственно античной философии в целом: Österberg 2010, 31.

¹¹ Tusc. disp. IV. 68: «Et ut turpes sunt qui efferunt se laetitia tum, cum fruuntur Veneris voluptatibus, sic flagitiosi, qui eas inflammato animo concupiscunt. Totus vero iste, qui vulgo appellatur amor – nec hercule invenio quo nomine alio possit appellari –, tantae levitatis est, ut nihil videam quod putem conferendum» («И как отвратительны [те], которые ликуют тогда, когда

ряд, именуемый «желание» (*libido*) (Ibid. IV. 72), под которым подразумевается «чрезмерное стремление к воображаемому великому благу, не подчиняющееся разуму» («*inmoderata adpetitio opinati magni boni rationi non obtemperans*»: *Tusc. disp.* III. 24. См. также: Ibid. III. 25; IV. 12, 14, 15). «Желания», в свою очередь, входят у Цицерона в понятие душевных волнений (*perturbationes*) (см. *De fin.* III. 35; *Tusc. disp.* III. 7, 24; IV. 14, 15), являющихся «представлениями и легкомысленными суждениями» («*opinionones ac iudicia leuitatis*»: *De fin.* III. 35. См. также: *Tusc. disp.* IV. 14). Любовная страсть, по мнению римского мыслителя, – это самое сильное душевное волнение (*Tusc. disp.* IV. 75). Она близка к безумию (Ibid. IV. 72, 75), является «виновницей позора и легкомыслия» («... *flagitii et leuitatis actorem*...»: Ibid. IV. 69. См. также: Ibid. IV. 68), характеризуется «непостоянством и изменчивостью настроения» («*inconstantia mutabilitasque mentis*») и не соответствует природе (Ibid. IV. 76). Любовная страсть может привести к бесчестьям (*stupra*), оболщаниям (*corruptelae*), нарушениям супружеской верности (*adulteria*), кровосмешениям (*incesta*) (Ibid. IV. 75), а также, подобно другим «желаниям» (*libidines*), – «к любому злодеянию» («*ad omne facinus*»: *De rep.* VI. 1). Она свидетельствует об ориентации человека на получение мнимого блага, при этом либо себя ценят больше, чем другого человека, либо другого больше, чем себя. Это не согласуется с представлениями Цицерона о любви, рассмотренными выше, поэтому к любовной страсти он относится крайне негативно и считает, что с ней необходимо бороться (*Tusc. disp.* IV. 68, 74, 75, 76). Следовательно, рассуждения о любовной страсти позволяют этому мыслителю показать ложный, ошибочный характер обыденных представлений о любви, который является причиной аморальных и иногда даже противозаконных поступков.

Таким образом, хотя представления Цицерона о любви изложены в его разных теоретических произведениях и не приобрели форму законченного учения, все же они не содержат противоречий. Любовь как философская категория выполняет у этого мыслителя определенные функции, позволяя ему объяснить поступки человека, взаимоотношения людей, их объединение в социумы разных уровней. Распространенное среди его современников понимание любви как страстного влечения он считает ошибочным, поскольку оно ведет к совершению поступков, нарушающих нормы морали и права.

наслаждаются Венериными удовольствиями, так покрывают себя позором [те], которые воспламененным духом к ним стремятся. Действительно, всему тому, что обычно называется «любовью» (и, право же, я не нахожу, каким иным именем может быть названо), свойственно такое легкомыслие, что я не вижу, с чем [его] сопоставить»).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Апресян, Р. Г. (2000) «От “дружбы” и “любви” – к “морали”»: об одном сюжете в истории идей», А. А. Гусейнов, отв. ред., *Этическая мысль: Ежегодник*. Москва, 182–194.
- Гаджикурбанова, П. А. (2005) «Стоическая теория аффектов», А. А. Гусейнов, отв. ред., *Этическая мысль*, Вып. 6. Москва, 76–89.
- Звиревич, В. Т. (1988) *Цицерон – философ и историк философии*. Свердловск.
- Звиревич, В. Т. (2003) «Римский образ жизни и его ценности в представлении Цицерона», А. В. Зайков, Л. А. Закс, В. Т. Звиревич, ред., *Исседон. Альманах по древней истории и культуре*, Т. II. Екатеринбург, 11–123.
- Кришталёва, Л. Г. (2010) *Философия и этика поступка (структура и значение поступка в различных культурно-исторических обстоятельствах – опыт реконструкции)*. Москва.
- Лосев, А. Ф. (1979) *Эллинистически-римская эстетика I–II вв. н. э.* Москва.
- Мазаева, О. Г. (2015) «О терминологическом смысле языковых образований античной философии», *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология* 2 (30), 137–144.
- Некрасова, Н. А., Тарновский, К. Ю. (2010) «Любовь: к вопросу о сущности явления», *Научные ведомости Белгородского государственного университета. Философия. Социология. Право* 8 (79).12, 210–216.
- Утченко, С. Л. (1986) *Цицерон и его время*. Москва.
- Чанышев, А. Н. (1990) «Любовь в античной Греции», Д. П. Горский, ред., А. А. Ивин, сост. *Философия любви*. Ч. 1. Москва, 36–67.
- Goold, G. P., ed. (1975) *Cicero. Collected works*. Vol. XXI. De Officiis. With an English Translation by W. Miller. London.
- Goold, G. P., ed. (1979) *Cicero. Collected works*. Vol. XIX. De Natura Deorum. Academica. With an English Translation by H. Rackham. London.
- Goold, G. P., ed. (1988) *Cicero. Collected works*. Vol. III. De Oratore. Books I, II. With an English Translation by E. W. Sutton. Completed, with an Introduction, by H. Rackham. London.
- Österberg, E. (2010) *Friendship and Love, Ethics and Politics: Studies in Mediaeval and Early Modern History*. Budapest – New York.
- Warmington, E. H., ed. (1971) *Cicero. Collected works*. Vol. XVIII. Tusculan Disputations. With an English Translation by J. E. King. London.
- Ziegler, K., ed. (1979) *Cicero. Staatstheoretische Schriften*. Lateinisch und Deutsch. Berlin.

ПЕРЕВОСПИТАНИЕ ДОЧЕРИ, ЖЕНЫ И МАТЕРИ В ТРАГЕДИИ ЕВРИПИДА «МЕДЕЯ»

В. К. ПИЧУГИНА

Волгоградский государственный социально-
педагогический университет

Pichugina_V@mail.ru

VICTORIA PICHUGINA

Volgograd State Socio-Pedagogical University

RE-EDUCATING OF A DAUGHTER, WIFE AND MOTHER IN EURIPIDES' *MEDEA*

ABSTRACT. By comparison of separate dialogues in the *Medea* we isolate passages where Euripides inform us about contemporary educational reality. In his *Medea*, Euripides presents the hierarchy of virtues, which has to be accepted by any 'educated' person. Having changed the mythological plot and highlighted these changes by a number of innovative artistic touches, Euripides shows process and result of re-education of Medea-daughter, Medea-wife and Medea-mother who seeks to make understand others and bring herself to reason, being placed in the circumstances which force her to divide between the «one's own» and the «others».

KEYWORDS: re-education, the hierarchy of virtues in old Greek drama.

* Работа над статьей поддержана грантом РГНФ 14-06-00315а.

«Медея» – особая трагедия Еврипида. Бесславность постановки в 431 г. до н. э. с лихвой окупилась той славой, которая сопровождает «Медею» через века. Секретов очарования «Медеи» много, но один из главных заключен в противоречивой привлекательности главной героини, которая страдает и приносит страдания. Ранимая и жестокая, искренняя и коварная, жаждущая правды и виртуозно обманывающая Медея демонстрирует незаурядные интеллектуальные способности и уровень образования, которым могли похвастаться многие мужчины того времени. Вопрос о том, зачем Еврипид наделил ими женщину варварских кровей, никогда не найдет однозначного

ответа, сколько бы его не ставили исследователи разных научных школ и направлений. Однако уже сама его формулировка предполагает выход за пределы понимания трагедии как манифеста, требующего от граждан изменения отношения к негражданам. Существует достаточно оснований рассматривать «Медею» как критический взгляд поэта на современную ему образовательную систему. Пространство театра было для древнегреческих драматургов образовательным пространством, где содержание трагедий позволяло зрителям извлекать уроки из военных конфликтов, расширять свои знания по географии и культуре других народов, быть в курсе последних веяний в литературе и искусстве. Для большинства простых горожан образование завершалось достаточно рано, и театр был для них местом, где можно было его продолжить в кругу сверстников и более старших политов. Однако «Медея» Еврипида ставит целью не столько повысить уровень образования граждан, сколько продемонстрировать им проблемы и ближайшие перспективы афинского образования. Драматурга интересуют особенности взаимоотношений в системе «наставник – ученик», которые возникают, когда бессмертный наставляет смертного или смертный наставляет смертного, будучи гражданином или негражданином.

Мифология, драматургия и педагогика «Медеи». Каждое обращение античных авторов к Медее и ее истории – это новая Медея и новая история. Медея у Пиндара, Аполлония Александрийского, Сенеки и Овидия очень разная, но позволяющая лучше понять Медею Еврипида. Авторские интерпретации одного и того же мифологического сюжета создают некую историческую лестницу «восхождения» к Медее, для которой «раньше» и «позже» достаточно относительны и иногда, парадоксальным образом, одновременны. Еврипид, в отличие от Пиндара и Аполлония Александрийского, не описывает перипетии экспедиции за золотым руном и не демонстрирует роль Медеи в ее успешности. Ему, напротив, интересно только то, что происходит после обретения золотого руна. Его повествование трагично именно совместной семейной жизнью Медеи и Ясона, а не обстоятельствами обретения друг друга. Эту же линию повторяет и Сенека, для которого «Медея» Еврипида была образцом и у которого встречаются текстуальные совпадения с ней. Однако от него, как и для Овидия, далеки древнегреческие реалии и Медея живет и действует не «здесь и сейчас», а «там и тогда».

Еврипид начинает трагедию рассказом кормилицы о прошлом Медеи и Ясона, цель которого напомнить зрителю основное содержание мифа о героическом плаваньи аргонавтов за золотым руном. Это напоминание выстроено особым образом: внезапно вспыхнувшая любовь между предводи-

телем аргонавтов Ясоном и дочерью владеющего руном царя колхов Медеей, тяжкие преступления Медеи против родных во имя любви, побег в Коринф, завоевание расположение горожан, измена Ясона, горестные сожаления Медеи о покинутом доме и нарастающая ненависть к детям. Древнегреческая мифология не изобиловала описаниями деяний женщин-героев. Но, когда таковые все же появлялись рядом с мужчинами и становились им близкими, их отношения никогда не были долгими и счастливыми. С одной стороны, существует пример с Тесеем, покинувшим Ариадну, несмотря на ее роль в его успехе и любовь, а с другой – уровень помощи и поддержки, которые оказала Медея Ясону не сравним с традиционным уровнем женщин-помощниц героев. Пиндар обходит стороной то, что Ясон отказался от Медеи, а Еврипид, напротив, акцентирует на этом внимание, превращая разрушение их отношений в отправную точку трагедии. Зритель сразу понимает, что трагизм в «Медее» достигается не только за счет основной сюжетной линии, но и за счет побочной. Это не просто трагедия обманутой жены. Это трагедия обладающей сверхъестественными способностями колхидской царевны, славное прошлое которой оказывается под угрозой бесславного будущего. Еврипид дает свою интерпретацию мифа об аргонавтах и вносит в него новые элементы: его Медея прочно связана с Коринфом, вмешивается в историю рождения Тесея, убивает своих детей и убегает в солнечной колеснице с их телами. Каждое из этих изменений, обрамленное целым рядом художественных приемов, дает особую педагогическую линию (я подробно остановлюсь на каждой из них ниже), которые в таком количестве не сопровождают историю о Медее ни до, ни после Еврипида.



Рис. 1. Саркофаг. Римский период (начало II в. н. э.). Музей Пергамона, Берлин. Сцены из жизни Медеи и Ясона, начиная с подношения золотой диадемы невесте Ясона до побега Медеи на колеснице Геилоса.

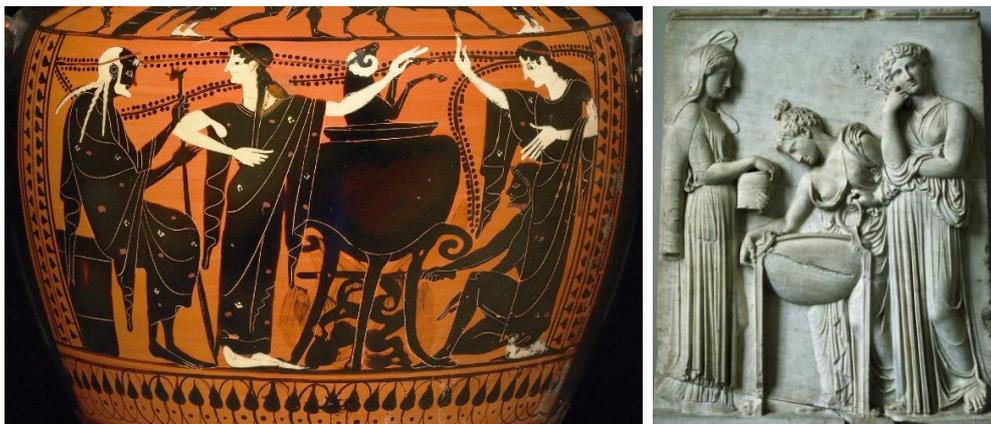


Рис. 2–3. Слева: Медея и Пелей. Чернофигурная аттическая ваза, ок. 500 до н. э. Британский музей. Справа: Медея и пелиады. Рельеф, ок. 410–420 гг. до н. э. Антикное собрание, Берлин.



Рис. 4–5. Слева: Медея, убивающая детей. Краснофигурная аттическая ваза, ок. 500 г. до н. э. Лувр. Справа: Медея улетает на колеснице Геилоса. Кратер, ок. 400 до н. э. Кливленд (Leonard C. Hanna Jr. Fund).

В «Медее» Еврипида зафиксированы представления о современной драматургу педагогической реальности, которая существует в виде педагогических явлений, событий, процессов, феноменов и имеет характерные способы восприятия, описания и конструирования и в которой сосуществуют «свои» и «чужие». Парадоксальным является то, что героями трагедий Еврипида выступали боги, правители, герои, мужчины-граждане и неграждане (женщины, дети, рабы, чужеземцы), но только в «Медее» главная героиня являет собой удивительный синтез всех этих категорий горожан, права и обязанности которых в городе и семье существенно отличаются. Медея внучка Гелиоса и имеет божественное происхождение, дочь царя колхов и

наделена сверхъестественными способностями, полноправная участница славной экспедиции аргонатов за золотым руном и герой для эллинов, прекрасная женщина-варварка с мужским характером и ребенок в душе. Еврипид строит трагедию таким образом, что все герои центрированы на Медею, которая старается выступать наставницей для них и самой себя.

Волшебное знание, которым располагает Медея, изображено Еврипидом как не всегда легкая ноша для его носителя. У главной героини есть интересный опыт его использования как на благо, так и во вред: на благо чужому городу и во вред родному, на благо образовавшейся семьи с Ясоном и во вред семье, во главе которой стоит отец Медеи. Соблазн использовать волшебное знание не на благо, а для мщения оказывается для колхидской царевны сильнее мудрости. В таком развороте сюжетной линии видится проблема, поставленная Цицероном много лет спустя, когда он образно представляет мудрость как фонарь, освещающий для образованного человека те сферы, в которых он предоставлен самому себе, свободен в выборе решения и может даже пойти на преступление, зная, что наказание не последует. Таким своеобразным образом Цицерон обозначает область, где бездействует власть, но действует воспитание (*DL* 1.14.41, *Off.* 32.118). Медея Еврипида оказывается под этим своеобразным фонарем задолго до римских реалий, в которых Цицерон призывает всех жить в городе «по праву и закону». Праведная месть для греков и для римлян была отнюдь не одним и тем же, что и нашло отражение в «Медеи», написанной Сенекой. Еврипиду важно не столько то, кто прав, а кто виноват, сколько особое понимание героиней правоты и виновности (своей и чужой).

Оппозиция «свой – чужие» у Еврипида сильнее, чем у других драматургов. Его повышенное внимание к чужим среди эллинов (и особенно умным и независимым женщинам, оказавшимся вдали от дома) не могло нравиться зрителям-афинянам, часто лишавшим Еврипида первого места в театральных агонах. Еврипид обозначает местом действия Коринф, с которым у Афин накануне Пелопоннесской войны нарастает напряжение, дополнительно акцентируя, что его главная героиня продемонстрирует достаточно непростой взгляд со стороны. В логике Еврипида, Медея совершила достаточно деяний, чтобы стать «своей среди чужих» и рассуждать о «своих» и «чужих» в современном ей образовании, центром которого являются Афины при взгляде именно из Коринфа, известного своими вольнодумцами.¹

¹ Старший современник Еврипида Пиндар характеризует Коринф через три не очень славных вехи в истории города, связанных с деяниями живших в нем. Он упоминает хваткого «в умениях» Сизифа, спасительницу аргонатов Медею, выбравшую «брак вопреки отцу» и воинов, уроженцев Коринфа, храбро сражавшихся как на стороне греков, так и на

Медея-Аспазия и Медея-Геракл: «свои» и «чужие» между πόλις и οἶκος. Учитывая то, что «Медея» была поставлена, когда рядом с афинским лидером Периклом находилась образованная чужачка и гетера Аспазия, трагедия Еврипида обретает особое звучание. Драматург ставит вопрос о нормальности положения женщины в греческом обществе и достаточности того образования, которое она получает. Этот вопрос продолжает оставаться одним из главных и в трагедии Еврипида «Ипполит», где главный герой обличает женщин гинекея, косвенно утверждая, что показная скромность и покорность результат их отлучения от образования (*Hipp.* 615–667). Он называет их куклами с «фальшивым блеском» и утверждает, что мужчинам остается только мечтать, чтобы им досталось «ничтожное творенье, чтоб ни злого, ни доброго придумать не могла» (*Hipp.* 616, 631, 638–639; пер. И. Анненского). Если же женщина от природы хоть немного умна, то управлять собой она не в состоянии и дом с ней (и даже город) не будет жить спокойно. Медея Еврипида именно такая, она примеряет на себя множество нестандартных ролей: жестокой матери, мстящей жены, расчетливой убийцы. И все же Медея – это не среднестатистическая и отлученная от образования женщина гинекея и даже не выделяющаяся на их фоне Аспазия. Еврипид помещает Медею в Коринф и подчеркивает ее особую связь с городом, в котором, согласно мифу, она предъявила свои права на трон как единственная оставшаяся в живых из детей Эета. По общеизвестному мифу, горожане признали Ясона царем и, благодаря Медее, он царствовал в Коринфе десять лет. Еврипид не сообщает об этом, но дает понять, что Коринф не просто принял изгнанную Медею, а признал ее героическое прошлое и дал ей особый статус в полисе. Искусно пользуясь положением, которое было у Медеи-дочери на родине, Медея-жена и Медея-мать удивительным образом упрочила свои позиции, находясь в изгнании.

Не всегда легко понять, что в данный момент движет Медеей, но ее решительность и ум не могут не удивлять. Равно как и то, как и в каких обстоятельствах зрителю демонстрируется такая главная героиня. Еврипид не начинает действие в центре полисной власти во дворце Креонта (там Медея окажется потом). Трагедия начинается перед домом Медеи и Ясона, где существуют свои властные отношения. Медея не сразу, но покидает дом и выходит в город на суд коринфских женщин со словами: «О дочери Коринфа, если к вам / И вышла я, так потому, что ваших / Упреков не хочу» (*Med.* 210–212; здесь и далее пер. И. Анненского). Зрители Еврипида могли уловить в

стороне троянцев в одной и той же войне (*Pind. Olymp.* 13.50–60). Это упоминание о Медее очень в стиле Пиндара, умеющего дать короткую характеристику через сплав похвалы и порицания.

этом противостоянии едва заметный намек на суд над Аспазией, который состоялся за год до постановки «Медеи». По афинскому законодательству Аспазия не могла защищать себя на суде, в ее защиту выступил Перикл, разжалобивший судей. Медея же очень эмоционально защищает себя сама, утверждая, что у мужчины-мужа есть все – и город, и дом – а удел женщины-жены лишь платить за мужей и очень недешево. Последнее замечание главной героини Еврипида особенно остро, если учесть, что суд против Аспазии был, по сути, судом против Перикла, который пошел против города, взяв в дом уроженку Милета. Хотя в Медее течет варварская кровь, она, как и Аспазия, демонстрирует «потрясающую, если не демоническую пластичность» – она рассуждает и ведет себя как мог бы это делать греческий аристократ V в. до н. э. (Lloyd 2006, 115).

Медея вызывает у хора коринфских женщин одновременно симпатию и страх, поскольку взывает к справедливости, намеренно покинув ойкос и смело шагнув в полис. Она демонстрирует чисто мужское умение держать речь перед аудиторией в пространстве города – умение, которое приобретается годами и является индикатором уровня образования мужчины. Во времена Еврипида именно этому умению настойчиво предлагают обучить любого желающего софисты. Медея предстает как «продукт» иной, не софистической педагогики, поскольку демонстрирует полису иной тип мудрости. Ее речь, обращенная к Коринфу, является первым отражением позиции Еврипида по отношению к наставникам-софистам и их ученикам – позиции, которая еще несколько раз будет обозначена в трагедии. На этот вопрос о том, что же Еврипид считает альтернативой софистике, если не разделяет взглядов представителей этого педагогического движения, отчасти отвечает И. Анненский. Он указывает на аналогию между «Медеей» и рассказом Плутарха о наставнике Еврипида Анаксагоре, обладающем тайным знанием и живущем в чужих для него Афинах: «Вообще сквозь горечь гонимой Медеи нам чудится привкус чего-то не только глубоко продуманного, но и пережитого. Впервые появившись на сцене, Медея жалуется коринфским гражданам на то, что ее любовь к уединению и независимости возбудила против нее подозрение толпы» (Анненский 2007, 25). Если согласиться с И. Анненским, то Еврипид, раскрывая тему «своих» и «чужих», включает в трагедию небольшой фрагмент описания своего пути ученичества и опыта общения с Анаксагором – изгнанным из Афин уроженцем Клазомен. Медее еще только предстоит испытание изгнанием из античного города, который, согласно Симониду Кеосскому, «учит человека». И Еврипид как будто репетирует это изгнание, заставляя героиню шагнуть за пределы пространства дома и напоследок немного попочать горожан.

А. Тесситоре видит эту сложную проблематизацию пространства в особом свете и утверждает, что Еврипид начинает трагедию с «разжигания костров героической добродетели»: сочувствуя Медее, на которую нападают жители Коринфа, афиняне тоже не хотят терпеть бесчестие от ее врагов. Еврипиду удалось уловить эти настроения в Афинах накануне войны и показать горожанам «потенциально разрушительную силу этих настроений» (Tessitore 1991, 596). В таком понимании не столько Медея является разрушительницей Коринфа, сколько сами жители города своим отношением к ней и ситуации, в которой они вместе с ней оказались, разрушают его. В самом начале Пелопонесской войны Еврипиду удается предугадать ее итог: целенаправленное культивирование в афинянах «героической добродетели» (А. Тесситоре называет это «spiritedness» – мужественность, граничащая с одержимостью), как покажет время, приведет Афины к упадку. Медея Еврипида, оказавшись между полисом и ойкосом, запускает некие «чисто женские» механизмы их разрушения, которые не в силах остановить мужчины. При этом снова всплывает аналогия с Аспазией, которую Аристофан в «Ахарнянах» весьма своеобразным образом обвинял в разжигании Пелопонесской войны. По его мнению, «дела домашние» и похищение мегарцами служанок Аспазии стали причиной «распри междуэллинской» и большой проблемы для города (*Ach.* 520-530; пер. А. Пиотровского). «Ахарняне» были поставлены через шесть лет после «Медеи», что вполне позволяет увидеть аналогию между разожженными Медеей и Аспазией кострами «героической добродетели».

Полубожественная Медея у Еврипида наделена человеческими чертами, которые все же нельзя в полной мере назвать женскими, поскольку аналогии между бессмертными и смертными для древнего грека затруднительны. Находясь между полисом и ойкосом, она плачет, жалуется, гневается, требует, спорит, просит и карает, но не демонстрирует всей полноты своих волшебных способностей. Еврипид как будто забывает о происхождении Медеи, отказываясь от «канонической генеалогии», сформированной Гесиодом, который назвал ее внучкой бога Гелиоса, и Диодором, который сделал Медею сестрой мстительной колдуньи Кирке и дочерью, умеющей пользоваться ядовитыми травами богини Гекаты (Graf 1997, 31). Только испробовав все доступные смертным пути и способы выхода из сложившейся ситуации, Медея начинает действовать как бессмертная. Преуменьшение Еврипидом сверхъестественных способностей Медеи не дает возможность однозначно ответить на вопрос о том, могла или не могла такая героиня, хотя бы отчасти, выступать образцом для смертных женщин того времени. Бросив вызов гендерным и социальным нормам, Медея Еврипида все же достигает своей цели с помо-

щью способностей из арсенала Кирки и Гекаты и улетает на колеснице бога Солнца, чтобы избежать расплаты за содеянное. Если предположить, что Медея особым образом борется за расширение прав женщин, открыто демонстрируя своим (домашним) и чужим (горожанам) решительность в решениях и действиях, то эту битву она проигрывает. Такая образованная женщина не нужна полису и событиям, развернувшимся в Коринфе, однозначно показывают это. Еврипид представляет Медею женщиной, героическое прошлое которой задает особый ритм для ее внутреннего маятника «полис – ойкос». Для древнего грека правильная организация полиса начиналась с правильного построения ойкосов – домохозяйств, совокупность которых и образовывала полис. Эта «правильность» достигалась плавным перетеканием пространства города, в котором горожанин получал наставления, в пространство дома, где он выступает наставником для жены, детей и рабов. Возможно, Еврипиду важно показать, что современные ему полисы не такие уж и правильные, если не готовы быть совокупностью ойкосов, в которых есть женщины-Медеи. И это и есть его понимание необходимости перемен в положении женщины, которая способна разрушить ойкос и полис, хотя и имеет в них больше обязанностей, чем прав.

Если «Медея» и являет собой борьбу полов, то эта борьба у Еврипида приобретает педагогическое измерение. Драматург дает понять, что миф о Медее в том числе может быть понят как миф о перевоспитании Медеи-дочери, Медеи-жены и Медеи-матери, которая находится между полисом (своим и чужим) и ойкосом (своим и чужим). На первый взгляд, линия Медеи-дочери является самой слабой в трагедии: Еврипид не вспоминает прошлую семью Медеи во главе с ее отцом Эетом – это потребовало бы ее соотнесения с родным городом, для которого она была не героем, а преступницей. Драматург опускает важную часть мифа о Медее, который требует описания ее родных, мучительного процесса отказа от них и убийства брата. Его интересует не процесс, а результат перевоспитания колхидской царевны, которая находится в статусе признанного героя. Пиндар же, напротив, интересуется именно процессом и говорит о «птице безумия», посланной с Олимпа, «чтобы отнялась у Медеи дочерняя любовь», «по желанной Элладе охватил ее жар» и ею с Ясоном был дан обет «слиться в сладком единении брака» (*Pyth.* 4.218–223; здесь и далее пер. Л. М. Гаспарова). Согласно мифу, у Медеи почитание отца сменяется почитанием будущего мужа не без божественного вмешательства. Пиндар целенаправленно акцентирует на этом внимание: Гера – одна из влиятельнейших богинь греческого пантеона – помогает перевоспитать варварку в интересах Эллады. Методом этого перевоспитания Медеи-дочери является введение в заблуж-

дение, а результатом – неестественное желание пойти против отца. Еврипид начинает трагедию много позже этих событий, демонстрируя зрителю только перевоспитание Медеи-жены и Медеи-матери, как будто соглашаясь со своим современником Геродотом в оценке похищения Медеи-дочери: «...мудрым является тот, кто не заботится о похищенных женщинах. Ясно ведь, что женщин не похитили бы, если бы те сами того не хотели» (*Herod.* 1.4; пер. Г. А. Стратановского). Это утверждение позволяет дать однозначную оценку всем преступлениям-похищениям с такой точки зрения: они инициируются женщинами и являются проверкой на мудрость для главы семьи. В греческом мире легитимность во всех сферах начинается с согласия отца, все остальное настолько нелегитимно, что даже не стоит об этом заботиться. Возможно, именно поэтому зрители Еврипида не видят похищения Медеи и все, что было с ним связано, но знают об этом в интерпретации Пиндара. И эта интерпретация, судя по всему, близка Еврипиду, поскольку кормилица в самом начале пьесы говорит о том, что ничего бы не случилось, если бы не любовь, заставившая Медею отправиться вслед за Ясоном. Эта фраза кормилицы включена в достаточно скупое и нейтральное повествование о жизни Медеи до Коринфа. Даже упоминание о том, что она в свое время «научала» «нежных Пелиад» убить их отца выглядит как снятие с нее ответственности за преступление (Tessitore 1991, 589): доверчивые дочери Пелия во всем виноваты сами. Напомнив об убийстве Пелия – событии, когда введенные Медеей в заблуждение дочери идут против главы семьи – Еврипид тонко намекает на то, что когда-то в таком же положении была и сама Медея, но не вдается в детали. Тем самым на первый план им выдвинут вопрос о том, что есть семейная добродетель для обычных граждан и героев, к которым граждане Коринфа безоговорочно причислили Медею-жену и Медею-мать.

Будучи мастером театрального диалога, Еврипид включает в трагедию диалоги Медеи с Креонтом и Ясоном, где герои то обмениваются короткими содержательными репликами, то позволяют себе длинные монологичные рассуждения. Эти взаимосвязанные диалоги являются столкновением разных представлений о семейной добродетели, на которые, с точки зрения Еврипида, не самым лучшим образом влияют странствующие учителя – софисты. В первом диалоге царь, защищая свою семью, оказывается в плену софистических речей Медеи, а во втором – в аналогичный плен попадает сама Медея, вступая в спор с Ясоном. Показательно, что Еврипид помещает диалог с Креонтом перед диалогом с Ясоном, как будто давая Медее возможность в некотором смысле снова стать Медеей-дочерью, не просто получив наставления от годящегося ей в отцы Креонта, а Креонта-царя, кото-

рый имел тот же статус, что и отец Медеи. Именно поэтому Креонт говорит с Медеей, то отстраняясь от ее семейных проблем и выступая наставником всех граждан города, то по-отечески вникая в них и становясь ее личным наставником. Медея пытается доказать, что Креонт боится ее мудрости – той самой отличной от других софии – и это недоразумение создает отчуждение (Lloyd 2006, 127). Напомнив о Пелии и его дочерях и введя в трагедию линию Креонта и его дочери, желающей построить семью с Ясоном, Еврипид дает особое педагогическое видение проблемы отцов и детей через призму мудрости.

В долгом споре с Креонтом Медея пытается объяснить ему, что не будет мстить его дочери и изменнику-Ясону. Креонт попадает в ее софистическую сеть, где идет жонглирование понятиями и правда с ложью меняются местами. Царь колеблется, указывая на слухи, которые ходят по городу о Медее. Она с грустью сообщает – это все потому, что горожане считают ее слишком умной, и неожиданно раздражается обличительной речью против софистов и их учения: «Если смыслом / Кто одарен, софистов из детей / Готовить он не будет. Он не даст / Их укорять согражданам за праздность...» (*Med.* 293–296). В этой долгой речи Медея утверждает, что ее преследует ненависть толпы, потому что эта толпа состоит из учеников софистов, которых новым способом учат быть мудрыми. Для таких людей, говорит Медея, любой по-настоящему умный будет считаться опасным тунеядцем. Понимая, что Креонта не переубедить, и она рано или поздно будет изгнана из города, Медея вступает в диалог с Ясоном. Их диалог начинается с того, что Ясон называет справедливой ценой утрату города и дома за гордыню жены и ее неповиновение воле царей. Вопрос об изгнании Медеи представлен им как уже решенный и необходимо лишь убедить ее в правильности этого решения. Это убеждение выстроено таким образом, что Ясон предстает учеником софистов, педагогические идеалы которых не принимаются Медеей. На нее не действуют его речи, в которых за красотой слога спрятан обман. Медея своеобразно реагирует на реплики Ясона, убеждающего жену в правильности его измены софистическим способом. Мудрая Медея иногда не находит слов, чтобы остановить это увещевание о том, как всем, и ей в том числе, будет хорошо, если Ясон бросит ее и их детей и женится на дочери царя. Завершая убеждать жену в том, что ей следует считать «за благо», Ясон произносит фразу: «Кто не рожден оратором, тому / Теперь беда» (*Med.* 522–523).

Медея убеждает Ясона не делать изгнанниками ее детей: «Из города сама хочу уйти; / Но сыновей ты в дом к себе возьми / И воспитай» (*Med.* 940–941). На чужбине дети лишатся гражданских прав, а значит и права на образование. Медея просит софиста-Ясона не лишать их этого, даже понимая,

что он, скорее всего, даст им такое же образование, какое получил сам. Позиция Ясона по «детскому вопросу» очень прагматична. Обосновывая свой уход из семьи, Ясон говорит Медее, что ему в принципе достаточно и тех детей, которых она родила ему, но он не против и детей от нового брака. Они помогут ему и старшим братьям занять лучшее место в жизни: «Твоих же я хотел достойно рода / Поднять детей, на счастье себе, / Чрез братьев их, которые родятся. / Зачем тебе еще детей? А мне / Они нужны для пользы настоящих» (*Med.* 562–566). Еврипид демонстрирует софистику в действии: собственное образование и образование своих детей Ясон сводит к успешности и безбедному существованию. То, что Медея не разделяет его суждений, Ясон списывает на ревность и недалекость. Ответ Медеи снова демонстрирует отношение Еврипида к софисту-Ясону: «Но есть изъясн и в мудрости, увы!..» (*Med.* 583). Ни о какой домашней педагогике в традиционном ее понимании не может быть и речи: Медея сама может наставлять Ясона, но она хочет не сохранить, а разрушить их дом, а затем и город. Еврипид в данном отрывке не останавливается подробно на педагогических талантах и провидческом даре Медеи, но дает понять, что она способна убеждать, побуждать и переубеждать. Пиндар же не обходит вниманием то, как аргонавты слушали порицательные речи этой особой «дельфийской пчелы»: «Недвижно и молча / Цепенели герои, равные богам, / Внимая стуккам ее мудрости» (*Pyth.* 4. 57–58). Очевидно, что постоянно рвущемуся к власти Ясону очень трудно делать это в городе, будучи главой ойкоса с такой женой как Медея. Еврипид акцентирует внимание на этой очевидности, тонко ставя вопрос – имеет ли Ясон право поучать Медею? – и пытается ответить на него, показывая как каждый из них разжигает свой костер «героической добродетели».

Значительную часть диалога Медеи и Ясона занимает описание их общего героического прошлого, смешанного с потоком взаимных обвинений. Еврипид расставляет особые акценты, связанные с мужественностью Медеи и женскостью Ясона, демонстрируя то, что экспедиция за золотым руном в версии Медеи существенно отличается от версии Ясона. Он пытается наставлять жену, напоминая ей о ее варварском происхождении: «Во-первых, ты в Элладе / И больше не меж варваров, закон / Узнала ты и правду вместо силы, / Которая царит у вас. Твое / Здесь эллины искусство оценили, / И ты имеешь славу, а живи / Ты там, на грани мира, о тебе бы / И не узнал никто» (*Med.* 534–541). Ясон дословно говорит: «Ἕλληνας σοφὴν καὶ δόξαν ἔσχες...», подразумевая, что большего счастья для варварки, чем признание греками ее мастерства или даже (практической) мудрости (σοφία) и славы (δόξα), быть не может (*Med.* 539–540). И слава, как утверждает Ясон, пришла

к ней только благодаря ему и его деяниям. Вмешательство Медеи в его экспедицию за золотым руном произошло с его согласия, все ее деяния были от его имени, а значит и ее слава не так уж велика. Продолжая свою мысль, Ясон утверждает, что богатство и талант (даже, например, такой прекрасный голос как у Орфея) ничто, по сравнению с широким общественным признанием какого-то достижения. Для него важнее прочное положение в глазах других, пусть и чужих людей, чем в глазах своих близких, просто потому, что первых больше. Ясон упоминает Орфея, также участвовавшего в походе аргонавтов за золотым руном, чтобы подчеркнуть, что его талантами, равно как и магией Медеи, греков не удивить. В речи Ясона просматривается намек на то, что наличие сверхъестественных способностей у варваров еще не гарантирует такого купания в лучах славы, которые довелось познать ему. Отчасти он позиционирует себя как мудрого предводителя аргонавтов, сумевшего грамотно наставить свою команду, в том числе Орфея и Медею, и добиться успеха. М. Р. Меззаботта считает, что иронию Ясона по поводу Орфея можно понимать не только как желание Еврипида продемонстрировать специфичность оценки, которую дает ученик софистов любым достижениям, приносящим славу (Mezzabotta 1994, 47–48). Возможно, Еврипид иронизирует и над самим Ясоном, который в споре с обманутой женой совершенно неуместно рассуждает об Орфее, известном как искренний и любящий супруг. Остается загадкой, на что именно хотел указать зрителям/читателям Еврипид: на поверхностность знаний Ясона или на его самолюбие, затмевающее разум. М. Р. Меззаботта утверждает, что миф об Орфее, который не побоялся спуститься в Аид за умершей женой, был хорошо известен аудитории Еврипида. Скрытое напоминание о супружеской жизни Орфея и Эвридики задает «тон» диалогу Ясона и Медеи, имеющих разное представление о супружеской добродетели. Они оба понимают, что в свое время Ясон, подобно Орфею, увел Медею из дома, заморозив не кифарой, а своими речами. Однако не сдержал обещаний в вечной любви, и Медея-жена оказалась далеко не такой счастливой как Эвридика. Структура трагедии такова, что Медея дает оценку диалогу с Ясоном и всей их совместной жизни не сразу, а после ряда событий. Еврипид дает зрителю возможность сопоставить разные точки зрения перед тем как Медея произнесет: «О, зачем / Я верила обманам, покидая / Отцовский дом, и эллину себя / Уговорить позволила?» (*Med.* 299–302). Эта фраза вновь позволяет увидеть Медею-дочь, которая возлагает вину за свое вынужденное перевоспитание на софиста-Ясона. То, что было ранее построено зрителем на уровне аналогий, теперь вложено в уста самой героини, определившей методом перевос-

питания – введение в заблуждение, а его результатом – неестественное желание пойти против отца.

Трагедия в доме Ясона во многом стала следствием желания Медеи взять на себя роль мужчины – гражданина, главы семьи и воина, способного защищать свою часть с мечом в руках и имеющего в этом деле достаточный опыт. Зрители Еврипида, возможно, еще помнили, что вопрос, кто является героем – Медея или Ясон – был поставлен еще Пиндаром. В «Пифийские песни» он демонстрирует, что героическая добродетель Ясона была основана на женской поддержке.² Подробно описав «властительницу колхов» Медею, Пиндар дал понять, что Ясон мог добиться ее любви только чудом. Без коварного вмешательства богини Геры, враждовавшей с дедом Медеи Гелиосом, такой союз просто был бы невозможен. Ее божественное происхождение, положение, красота, мудрость, пророческий дар и магические способности уж слишком ярко контрастируют с талантами Ясона, который хоть и смел, но беден и вынужден скитаться, правдами и неправдами стараясь добиться власти. Ясон не совсем вписывается в греческие каноны героизма и мало сопоставим с Гераклом или Персеем, поскольку они демонстрировали кровавую, а он хитрую силу. Пиндар дает понять, что только будучи наставленным Медеей, он «вытрудил, мощный, отмеренный урок» (*Pyth.* 4.236–237) и сумел добыть золотое руно, удивив сына Солнца. Еврипид развивает эту мысль, демонстрируя, что мудрость Ясона – это мудрость Медеи, и пока она была на его стороне это не было так сильно заметно окружающим. Медея пытается вести себя как герой не только в статусе дочери, но и в статусе жены и матери.

Чтобы окончательно закрепить полное соответствие Медеи греческим канонам героизма, Еврипид меняет миф, и Медея убивает своих детей. Традиция детоубийства восходит к богам и героям, и это деяние Медеи в трагедии Еврипида не «выход за пределы смертных стандартов поведения» (Маскау 2011, 33), а обозначение для нее иных пределов. Медея полностью уподобляется Гераклу, который убил своих детей в безумном приступе, также возникшем по воле богини Геры. Только приступ Медеи был длительнее по времени, и ослеплена она была безумной любовью к Ясону. Причислением Медеи к величайшим греческим героям Еврипид объяснил ее боязнь остаться в памяти потомков обесчещенной и жаждущей кровавой расправы с врагами.

² В дальнейшем эту линию продолжает Сенека, изображающий Ясона в своей «Медее» беспомощным перед Креонтом и ищущим утешения у покинутой им же жены, и Овидий, включивший в «Героиды» письмо Ипсипилы Ясону как напоминание о поддержке, которую ему оказала царица Лемноса и все женщины этого острова.

Педагогический подтекст этого причисления становится очевидным, если оставить за скобками моральную тяжесть родительского преступления Геракла и Медеи по отношению к собственным детям и определить содеянное просто как насилие. Б. М. Роджерс, поднимая проблему насилия по отношению к учителям или ученикам, анализирует краснофигурную вазу 480 г. до н. э., где молодой Геракл убивает своего учителя Лина стулом (Rogers 2005, 55–56). Эта ваза, по мнению Б. М. Роджерса, интересна тем, что такое отношение ученика к учителю не было нормой в классической Греции. Смертные воспринимали деяния богов и героев как особые, выходящие за рамки нормы. Им можно было удивляться, но не копировать. Демонстрируя зрителю Медею, которую в Коринфе приняли как героя, Еврипид превращает этот город в пространство, где ей разрешено жить по своим законам и не быть ограниченной в мыслях и поступках. Когда Медея чинит домашнее насилие, почти неважно, что она девушка от шестнадцати до двадцати лет (Rase 2008, 275), поскольку пол и возраст для героев, как и для богов, не так уж сильно определяли их жизненный путь. Еврипид представляет Медею-мать, копирующую линию поведения Геракла, снова обращаясь к теме «свой – чужой».

Медея-Прометей и Медея-Клеопатра: «свои» и «чужие» между μελέτη и ὄβρις. Линия «своих детей» у Еврипида является достаточно традиционной. В древнегреческих трагедиях наличие богатого дома и здоровых детей всегда служило проверкой для человека. Рано или поздно перед ним вставал нравственный выбор, от которого зависела сохранность этой «полной чашки». Ясон впал в искушение построить новую семью с дочерью коринфского царя и иметь детей-внуков царя, забыв о том, что все это у него уже есть. Его отказ от дочери царя Колхиды в пользу дочери царя Коринфа и есть тот самый нравственный выбор, который делает глава семьи. Обманутая Медея не находит более страшного наказания для мужа, чем убить их общих детей и его новую возлюбленную, лишив его надежды на продолжение рода. Еврипид умышленно меняет миф, который положен в основу «Медеи», чтобы показать: социальная смерть для Ясона оказалась страшнее, чем реальная смерть. Версий о том, как именно дети Медеи были убиты в Коринфе, так же много, как и версий о том, какова роль жителей этого города в появлении в трагедии Еврипида именно «коринфской истории» с такой версией убийства (см., напр., Johnston 1997, 44–70; Graf 1997, 34–63). Не останавливаясь на этом подробно, подчеркну лишь, что Еврипид не один, а два раза меняет миф относительно «детского вопроса». В тени изменения мифа относительно детей Медеи находится изменение мифа о Тесее, на которое

Еврипид идет, чтобы показать, что Медея-мать к своим и реальным детям относится не так трепетно, как к чужим и потенциальным.

Забота о необходимости оставаться верными тому пути, который был проложен предками, всегда была связана с опасностью максимальной степени озабоченности чем-либо или кем-либо (в т. ч. и самим собой), т. е. тем самым вредом, который мог быть причинен себе, своей семье и детям. Для античных мыслителей понятие «забота» (ἐπιμέλεια, μελέτη и др.) несло позитивный посыл и позволяло выстраивать траекторию развития человека с позиции «не навреди себе и другим». Максимальная степень озабоченности чем-либо или кем-либо (в т. ч. и самим собой), т. е. тот самый вред, который мог быть причинен самому себе, был связан с понятием «ὕβρις», которое в древнегреческом тезаурусе означало свойство характера, близкое по сути к дерзости, гордыне, высокомерию, избыточному самолюбию, одержимости страстями или желаниями (Шевцов 2014). В «Медее» Еврипида достаточно четко просматривается соотношение этих понятий, которые не так часто употребляются, но контекстуально проявляются, когда герои стремятся обрести друг друга и образумиться сами.

После диалогов Медеи с Креонтом и Ясоном, Еврипид включает в трагедию диалог Медеи-матери с Эгеем, предлагая зрителю новую версию рождения его сына Тесея. Одержимый желанием скорее обзавестись детьми, афинский царь внимает словам варварки, которая замышляет убийство своих детей. Это оказание помощи взамен на покровительство выглядит столь своеобразно, что трудно понять, как два впавших в гюбрис человека могут заботиться друг о друге. Не употребляя слов «μελέτη» и «ὕβρις», Еврипид демонстрирует, каким образом варварка и афинский царь находят точки соприкосновения, пытаются опереться на свой и чужой опыт.

В этом диалоге ярко проявляется то, что колхидская царевна обладает провидческим даром. Во многих древнегреческих трагедиях появляются провидцы, от которых добивались знания о будущем и которые выступали наставниками для всех внимавших их речам. Чаще всего ими выступали смертные, вмешивающиеся в непростые отношения героев с богами. В двух трагедиях Эсхила эту роль взяли на себя не совсем обычные герои: в «Агамемноне» пророчествует и наставляет смертная варварка и дочь троянского царя Кассандра, а в «Прометее прикованном» – бессмертный титан Прометей. Художественным изобретением Еврипида стало не только объединение в «Медее» провидца, наставника, варвара, царского и божественного потомка в один женский персонаж, но и превращение этого персонажа в главный. Возможность такого превращения была открыта Еврипиду Пиндаром, который много раньше написал о Медее как о бес-

смертной и видящей будущее женщине: «Сбылось вещанье, / Которое выдохнула из несмертных уст / Мощная духом Медея, / Дочь Эета, властительница колхов» (*Pyth.* 4. 9–11). В отличие от Пиндара, который постоянно подчеркивает ее провидческий дар, Еврипид косвенно указывает на него всего два раза. В середине трагедии в диалоге с Эгеем Медея ведет себя подобно Кассандре, перемежавшей наставления с откровениями и жалобами, а в конце трагедии в диалоге с Ясоном – подобно Прометею, борющемуся за справедливость и поучающему с опорой на знание о будущем.

Эгей жалуется Медее на бездетность, находит сочувствие и просит у «дельфийской пчелы» помочь расшифровать пророчество о возможности стать отцом. Эгей не понимает того, что очевидно зрителям Еврипида: пророчество означает, что он не должен вступать в связи с женщинами пока не вернется в Афины. В этом эпизоде Медея, помещенная Еврипидом в Коринф, становится для афинского царя некой заботливой Пифией: она не расшифровывает уже данное ему пророчество, а дает ему новое через двусмысленные ответы вопрошающему. Медея не делится с Эгеем знаниями о будущем, потому что оно ему не понравится. Она формирует для него некое новое будущее, очень осторожно заменяя данное ему ранее пророчество на новое, свое. Внутри Медеи идет напряженная работа по замене своего будущего на новое, без Ясона и детей. Еврипид демонстрирует афинскому зрителю пророчицу, слова которой доносятся из Коринфа и меняют судьбу Афин. Накануне Пелопоннесской войны такой ракурс выглядит как наставление, данное Еврипидом родному городу в том, что многое можно изменить, если прислушаться к другим, позаботиться о себе и не впасть в «ὄβρις».

Медея-дочь наставляет на немедленное возвращение в отчий дом, и Эгей отказывается от похода в Трезен к царю Питфею. Он окрылен ее заверениями в его скором отцовстве, и обещает поддержку, выслушав жалобы на неверность Ясона и рассказ о бедственном семейном положении. Согласно Еврипиду, вскоре после этого разговора в Афинах у него родится сын от законной супруги без всякого вмешательства в это бога Посейдона, который, согласно мифу, тоже мог быть отцом Тесея. Такой ход событий не может не радовать Медею-жену, но все, что описывает Еврипид, противоречит сообщению Плутарха о рождении Тесея вне брака. «Мифическая аномалия» (Kovacs 2008, 298), когда афинский царь Эгей идет за разъяснениями относительно пророчества не в Трезен к Питфею, а в Коринф к Медее, возникает в трагедии Еврипида не случайно. Переживания о бездетности Эгея, переданные им Медее, помогают ей окончательно оформить план мести Ясону и выбрать орудием детей. Еврипид продолжает демонстрировать зрите-

лям / читателям особенности перевоспитания Медеи, в которой то борются, то уживаются дочь, мать и жена.

Диалог Медеи с Эгеем становится точкой невозврата. Постоянно сожалеющая об отказе от своей семьи, главная героиня определилась с приоритетами и решила на убийство детей. Хор коринфских женщин, так горячо поддерживавших Медею в начале трагедии, начинает активно протестовать против этого решения. Хор поет об Афинах – городе, где Медея хочет укрыться – как о «доме всех добродетелей» (Tessitore 1991, 591) и выражает сомнение, что ее там примут после содеянного. Главная героиня подавляет материнские чувства, поскольку этого требует поддержание ее чести. Коринф начинает изгонять Медею, сожалеть о том, что в свое время принял ее,³ и сочувствовать Афинам, которым это еще предстоит. Партии хора, обрамляющие второй и лицемерный диалог Медеи и Ясона и контрастирующий с ним искренний диалог Медеи с воспитателем детей, наполнены тревогой и надеждой на возможность иного исхода.

После того как Медея заходит в дом с детьми, Еврипид включает в трагедию монологи Корифея и Вестника, рассуждающих о мудрости и образовании, отцах и детях, знании и незнании, счастье и несчастье. Эти монологи особым образом резюмируют ту проблематизацию пространства между полисом и ойкосом, которая началась, когда Медея вышла из дома к хору коринфских женщин. В начале трагедии шагнув из дома в полис, Медея не просто старалась преодолеть отчуждение и соответствовать существующим реалиям, но и проявить заботу о себе и других. Она обращает внимание на группу коринфских граждан «οἱ δ' ἀφ' ἡσυχου πόδδς, чья непричастность интерпретируется как... равнодушие, апатия, лень» (*Med.* 217–218), но это упрек афинянам в «отсутствии заботы о делах полиса», в «безразличии к полисной общине, которое несло негативную политическую коннотацию в последней трети пятого века» (Lloyd 2006, 122). Все дальнейшие слова и поступки главной героини столь ярко контрастируют с беззаботной жизнью большинства граждан, что Коринф любезно отказывается от такой заботы о нем, и Медея принимает решение отправиться в Афины после реализации плана мести. Тема рождения и допустимой заботы, поднятая Корифеем, переходит в тему смерти и недопустимой заботы у Вестника, но оба они говорят о мудрости ойкосов, которые живут и чувствуют пристальное внимание

³ Сходная линия есть у Эсхила в «Просительницах», где Аргос поддерживает справедливое сопротивление Данаид насилию Египтиадов, потому что видит в этом проявление героической добродетели, пока они не начинают демонстрировать пренебрежение к браку в целом. Это нежелание создавать семью вменяется им в вину, и город начинает сомневаться в правильности решения о предоставлении им защиты.

к ним со стороны полиса. Эти два диалога представляют собой некое продолжение диалога Эгея и Медеи, где афинский царь был озабочен проблемой рождения, а Медея – проблемой убийства.

Корифей, подчеркивает, что ойкосы с детьми безусловно счастливы, но обременены заботой («μελέτη»), связанной с неопределенностью того, растят ли отцы «достойных людей или негодных» (*Med.* 1099). Страшным горем является горе родителей от результатов неправильной стратегии воспитания ребенка (*Med.* 1100–1114), но еще страшнее горе от его утраты. Вестник рассказывает Медее о том, что такое горе постигло дом Креонта: за смертью дочери последовала смерть самого царя. В Медее, которая тоже дочь отца, знающего что такое терять своих детей, нет жалости и грусти, она торжествует как воин на поле битвы. Видя это, Вестник произносит: «Так они / Там и лежат – старик и дочь, – бездушны / И вместе... А о тебе что я скажу? Сама / Познаешь ты весь ужас дерзновенья...» (*Med.* 1219–1223). Он определяет эту трагедию как следствие гюбриса Медеи, но не употребляет понятия «ὑβρις» по отношению к ней. Традиционным для древнегреческой трагедии было то, что суровое наказание в виде прерывания родовых линий за гордость, глупость, жестокость или подлость – это удел смертных. Такое наказание никогда не было случайным, оно закономерно и даже предвосхищаемо теми, кто впал в «ὑβρις». Решившийся проявить высшую степень заботы о чем-либо (себе, доме, детях, богатстве и т. д.) неизбежно пострадает, поскольку только страдание способно его образумить.

Однако Еврипид дает понять, что это правило не совсем применимо к имеющей божественное происхождение Медее, соединяя в своей трагедии распространенную художественную линию потери детей с достаточно редкой линией детоубийства. Его «Медея» резко контрастирует, например, с поставленной ранее Эсхилом «Ниобой», где главной героиней является мать, потерявшая детей из-за того, что хвасталась их красотой и многочисленностью перед богиней Лето, родившей только двоих – Аполлона и Артемиду. В отличие от пассивной Ниобы, которая приняла кару богов, Медея берет на себя их функции и сама карает Креонта и Ясона, отнимая у них детей. По сравнению с Медеей, которая сыпет проклятиями, говоря о доме и детях, преступление молчаливой Ниобы кажется несущественным, если не знать, что первая бессмертна, а вторая смертна.⁴

⁴ В этом неупотреблении слова «ὑβρις» по отношению к бессмертным Еврипид повторяет Эсхила, который в «Прометее прикованном» также избегает этой характеристики для титана. В трагедии Эсхила намечена тема заботы о себе через заботу о других с опорой на знание: решивший позаботится о людях Прометей, наказан Зевсом за эту дерзость изгна-

Вестник выражает позицию смертных, считая Медею ввавшей в «ὄβρις» и виновной во всем. Сама же главная героиня считает, что в «ὄβρις» впали все остальные и ее миссия образумить их, проявив некоторую особую заботу о себе и своей семье. Готовясь к убийству детей, Медея в трагедии у Сенеки говорит фразу, которая не могла бы быть произнесена Медеей у Еврипида: «...такое этот день свершит, / Что все века запомнят. На богов пойду, / Низвергну все!» (*Med.* 423–425; пер. С. Ошерова). Медея у Еврипида не выше богов как Ниоба, а на стороне богов. Если Креонт и Ясон не захотели жить с Медеей, то они будут жить Медею помня. Деля на «своих» и «чужих», Медея в трагедии Еврипида наказывает всех, кто считает главной заботой («μελέτη») не заботу о детях, а заботу об упрочении своего статуса через них.

Еврипид в очередной раз осторожно вводит в трагедию военную нотку, демонстрируя, что между Коринфом и Афинами происходит причинение боли невинным из-за желания взыскать с виновных. И оценка этого деяния не так однозначна как может показаться. Хор старается донести до зрителя мысль о том, что героическое прошлое обеспечивает Медее божественное покровительство, но не снимает с нее осуждения со стороны смертных за убийство детей (*Med.* 1267–1270). «Крайняя одержимость» Медеи приводит к ужасающим последствиям, не только обнажая «поле боя в ее душе», но и придавая ей «авторитет среди самых славных греческих героев» (Tessitore 1991, 594–595). Трагедия Еврипида заканчивается тем, что Медея улетает из Коринфа в Афины в солнечной колеснице. Дед Медеи Гелиос спасает внуку от преследования, прощая и то зло, которое она причинила его сыну Эту, и даже убийство его правнуков. В этом прощении отражено греческое понимание героической добродетели, которая всегда выше семейной и любой иной добродетели: Гелиос признает, что слава Медеи намного больше славы его сына, и спасает внуку, которая отомстила человеку, угрожавшему запятнать ее честь, а значит честь всей семьи.

Интересным художественным приемом является то, что последняя встреча зрителя с Медей происходит там же, где и первая – перед домом Медеи и Ясона. Однако если в начале Медея делает решительный шаг из дома в пространство города, чтобы противостоять обвинениям граждан, то в конце Ясон должен сделать обратное. В последнем диалоге с женой Ясон называет Медею детоубийцей и произносит фразу: «За детские жизни казни / Тебя Эриния кровавая и Правда!» (ἀλλά σ' Ἐρινὺς ὀλέσειε τέκνων φονία τε Δίκη) (*Med.* 1389–1390). Здесь у Еврипид сопоставляет то, что у Гомера традиционно было разделено (Ярхо 1958, 32–33). Необходимость послушания

нием. Медея, как и Прометей, обладает провидческим даром, и находится под угрозой изгнания из полиса.

(группа слов вокруг слова «δίκη») и возможность своеволия (вторая группа слов вокруг слова «ὑβρις») у Гомера существовали как две параллельные планеты, а у Еврипида взаимообусловлены. Ясон говорит Медее о том, что богиня мщения Эриния накажет ее за гордыню («ὑβρις»), потому что справедливость («δίκη») на его стороне. Медея отвечает мужу, что он клятвопреступник, а значит, боги его не услышат. Она ведет последний диалог с мужем из колесницы бога Солнца, что как нельзя лучше демонстрирует, на чьей стороне боги. Еврипид совершенно четко не считает Ясона и Коринф божественным наказанием для Медеи-матери и Медеи-жены за «ὑβρις» Медеи-дочери в прошлом, поскольку опускает ту часть мифа, которая могла бы дать возможность такой интерпретации. Его Медея живет, следуя за линиями божественных, а не людских мнений и решений.

Медея говорит Ясону: «В чертог воротись...» (στεῖχε πρὸς οἶκος) (*Med.* 1394). Через это демонстративное указание Медея-жена проявляет некую заботу о муже, которому после всего произошедшего лучше укрыться от города в ойкосе. Это не столько как «μελέτη» – забота-попечение о сохранении его жизни (одна из целого ряда забот о близких людях, к которым Медея уже не относит Ясона), сколько забота как «ἐπιμέλεια» – забота-наставление его в дальнейшей жизни (особая забота, которая предполагает действия с опорой на знание). То, что софист-Ясон рассматривал как справедливость и порядок (той самой «δίκη») оказалось иллюзией, и ему нужно позаботиться о том, чтобы спасти самого себя. Предлагая мужу шагнуть в дом, Медея намекает, что его удел теперь жить в совсем иной системе координат «полис-ойкос» и набираться мужества, чтобы шагнуть от незнания к знанию, но уже без нее и детей. В этом эпизоде Медея еще сильнее напоминает Прометея из трагедии Эсхила, который старательно объясняет, что дар предвидения дает право демонстрировать свою мудрость и становится наставником для окружающих иногда против их воли.

Сильной женщине божественного происхождения, указывающей мужчине что делать и манипулирующей детьми во имя сохранения чести, еще только предстоит сойти со страниц «Медеи» Еврипида и появиться на исторической арене как Клеопатра. Клеопатра отождествлялась с египетской богиней Исидой и, как и Медея, заявляла о божественном происхождении от бога солнца Гелиоса, имела царственное происхождение и была связана с мужчиной, который был многим ей обязан – Марком Антонием. «Римляне, которые долго и упорно всматривались в Клеопатру, никогда не видели в ней жену. Они увидели необычную и нескромную женщину...» (Tyldesley 2008, 170). Это настороженное отношение к образованной женщине с героическим прошлым, до которого далеко окружающим ее мужчинам, парази-

тельно напоминает реакцию граждан Коринфа на Медею, которую Еврипид так старательно описал в своей трагедии. Клеопатра для римлян такая же чужачка, живущая за пределами их мира, но настойчиво вторгающаяся в него с целями, которые лежат между заботой и губрисом. В этом удивительном продолжении «коринфской истории» Клеопатра стала Медеей, вынужденной под влиянием римского Ясона делить на «своих» и «чужих». Доказывая свою способность стоять во главе государства, Марк Антоний старательно демонстрировал римлянам, что способен не просто триумфально вернуться в Рим в статусе его правителя, но и вернуться с покоренной им женщиной царских кровей.

Использование женщины как некой разменной политической валюты было свойственно восточным культурам и в особенности Египту. Неслучайно Пиндар в «Пифийских песнях» представил Медею не столько как греческую, сколько как египетскую женщину, которые славились владением магией с использованием трав и ядов. Описывая Медею как одну из тех самых сильных и «чернооких колхов» (*Pyth.* 4. 212), Пиндар напоминает «о египетском происхождении и огромной культурной разнице между людьми Медеи и людьми Ясона» (O'Higgins 1997, 118). Именно такую Медею воспринял и демонстрирует своему зрителю Еврипид, строя трагедию на противоречии между «своими» и «чужими». Парадоксальным образом через несколько столетий именно такую «Медею» воспринял и демонстрирует своему народу Марк Антоний, играя на том же самом противоречии, но стараясь не допустить трагедии. Нет оснований утверждать, но можно предполагать, что Клеопатра могла видеть трагедию Еврипида, поскольку Александрия того времени была центром греческого образования и культуры (Tuminski 2014, 35). Так или иначе, ей удалось проиграть на сцене жизни театральную постановку Еврипида, где рядом с мужчиной появляется образованная женщина, которая пришла издалека, помогала ему удерживать власть, а затем снова была вынуждена удалиться.

Подводя итог вышесказанному, отмечу, что в трагедии Еврипида «Медея» мифологический сюжет из героического прошлого превращается для зрителя / читателя в ключ к пониманию педагогического настоящего. Демонстрируя процесс и результат перевоспитания Медеи-дочери, Медеи-жены и Медеи-матери, Еврипид предлагает зрителю подумать в театре над тем, что такое мудрость и добродетель, осознанно заходя, тем самым, на педагогическую территорию. Затронутые в статье вопросы открывают широкие перспективы для дальнейшего исследовательского поиска, поскольку позволяют снять некоторые ограничения с нашего мышления относительно «Медеи» как источника. «Медея» у Еврипида является не только многое

сказавшим историческим и художественным текстом, но и историко-педагогическим текстом, который еще очень многое способен сказать.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Graf, F. (1997) "Medea, the enchantress from afar remarks on a well-known myth," Clauss J. J. and Johnston S. I., eds. *Medea: Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*. Princeton, 21–43.
- Johnston, S. I. (1997) "Corinthian Medea and the cult of Hera Akraia," Clauss J. J. and Johnston S. I., eds. *Medea: Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*. Princeton, 44–70.
- Kovacs, D. (2008) "And Baby Makes Three: Aegeus' Wife as Mother to Be of Theseus in Euripides' Medea," *Classical Philology* 103 (3), 298–304.
- Lloyd, Ch. (2006) "The Polis in Medea: Urban Attitudes and Euripides' Characterization in "Medea" 214-224," *The Classical World* 99(2), 115–130.
- Mackay, M. A. (2011) *Medeia: Maiden, Mother, Monster: a Biopoetic Analysis*. Unpubl. Diss, the University of Otago.
- Mezzabotta, M. R. (1994) "Jason and Orpheus: Euripides Medea 543," *The American Journal of Philology* 115(1), 47–50.
- O'Higgins, D. M. (1997) "Medea as muse: Pindar's Pythian," Clauss J. J. and Johnston S. I., eds. *Medea: Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*. Princeton, 103–126.
- Race, W. H., ed. (2008) *Apollonius Rhodius. Argonautica*. Cambridge.
- Rogers, B. M. (2005) *Before Paideia: Representations of Education in Aeschylean Tragedy*. Unpubl. Diss., Stanford University.
- Tessitore, A. (1991) "Euripides' "Medea" and the Problem of Spiritedness," *The Review of Politics* 53(4), 587–601.
- Tyldesley, J. (2008) *Cleopatra: Last Queen of Egypt*. New York.
- Tyminski, R. (2014) "The Medea Complex – Myth and Modern Manifestation," *Jung Journal: Culture & Psyche* 8(1), 28–40.
- Анненский, И. (2007) «Еврипид и его время», Гитин, В., сост. *Театр Еврипида*. Санкт-Петербург, 15–38.
- Анненский, И., пер., Гаспаров, М. Л., Ярхо, В. Н., сост. (1999) *Еврипид. Трагедии*. В 2-х тт. Москва.
- Гаспаров, М. Л., пер. (1980) *Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты*. Москва.
- Ошеров, С., пер. (1986) *Сенека. Нравственные письма к Луцилию. Трагедии*. Москва.
- Пиотровский, А., пер., Ярхо, В. Н., сост. (2008) *Аристофан. Комедии. Фрагменты*. Москва.
- Стратановский, Г. А., пер. (2001) *Геродот. История*. Москва.
- Шевцов, С. П. (2014) «К вопросу о значении термина *hybris* в архаический период», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.2, 399–417.
- Ярхо, В. Н. (1958) *Эсхил*. Москва.

СОЦИОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФИЛОСОФСКОЙ РИТОРИКИ КИНИКОВ

Е. А. НАЙМАН

Томский государственный университет, Томский государственный
педагогический университет, Томский научный центр СО РАН,
Институт развития образовательных систем РАО
enyman17@rambler.ru

EVGENY NAYMAN

Tomsk State University, Tomsk State Pedagogical University, Tomsk Scientific Center SB RAS,
Institute of Development of Education Systems RAE

SOCIOLINGUISTIC ASPECTS OF THE PHILOSOPHICAL RHETORIC OF THE CYNICS

ABSTRACT. This article focuses on the Cynic strategies of communication and on the problems of interpretation of Cynicism. The author uses Goffman's theory of self-production, which treats a life as a theatrical performance, and applies some ideas of sociolinguistics and social anthropology to the analysis of Cynicism as a rhetorical practice. The theatricality of Cynical behaviour appears in their careful self-presentation and stylised of their lifestyle, which may be analysed as the exercise of a philosophical rhetoric. The article rests on the assumption that the most significant points of Cynicism are theatricality, use of non-verbal communication and transgressive forms of communication, and preference for such a literary form as chreia. Theatricality can take place in any stylistic register, but the author has concentrated on non-verbal elements in Cynic communication. The author analyses the Cynics' rhetoric using the modern groundbreaking studies of Donald Lateiner and Robert Branham. The article analyses the Cynic performances, the interactions of Cynics with the public environment, and their use of eating and physical attributes to mark their philosophical position. The author examines Diogen's use of transgressive non-verbal communication, paying special attention to his conscious use of the body for philosophical purposes. The analysis demonstrates that bodily processes are used as forms of symbolic action, while non-verbal media are designed to strengthen the effect of verbal language.

KEYWORDS: Cynics, non-verbal communication, chreia, performance, theatricality, rhetoric, transgressive communication.

* При поддержке Минобрнауки России в рамках государственного задания по проекту №01201351914.

В последнее время возрастает интерес к кинической философии и ее риторической практике. Несмотря на то, что киники не создали философских теорий, сам стиль их жизни вполне может рассматриваться как своеобразный опыт философской риторики. Зачастую встречаются наивные оценки кинической философии, отказывающие античным мыслителям в наличии какой-либо сознательно разработанной программы коммуникации, а их воздействие видят исключительно в естественном стиле жизненного поведения. Дидактический эффект, достигаемый киниками, обнаруживают в особой ролевой модели, которая воплощает стиль жизни, требующий не объяснения, а лишь подражания. Однако такая интерпретация вряд ли справедлива. Несмотря на то, что киники не пытались целенаправленно пропагандировать свои философские идеи, их способ взаимодействия с социальной средой был тщательно стилизован и предполагал безошибочную дидактическую позицию, связанную с упреком или предостережением. Театральность и искусственность – сочетание очевидного простодушия с хитрой апелляцией к общественному мнению – были причиной особого раздражения Платона. Киники паразитировали на аудитории, сознательно выбирая публичную сферу. Их трудно вообразить затворниками. Киническая философия создала особую театральную дидактику для выражения собственных идей.

Р. Брэнхэм высказывает мысль о том, что «риторическое измерение является для кинизма более фундаментальным, чем для всех остальных философских школ» (Branham 1996, 82). Можно вспомнить Антисфена: «Добродетель же состоит в делах и не нуждается ни в многословии, ни в науках» (Антология кинизма [АК] 1984, Диоген Лаэртий [ДЛ] 6.11; пер. И. М. Нахова, 56) или Кратета: «Не следует готовить киников таким путем, они должны рождаться, ибо благодаря природе упражнение приведет к цели скорее, чем этот путь» (АК 1984, Письма 21; пер. И. М. Нахова, 259). Утверждение превосходства практики над теорией и поступков над словами, казалось бы, выглядит совершенно противоположным основным целям риторики. Парадоксальная позиция Диогена становится предметом хрии: «Гегесий попросил Диогена дать ему что-нибудь почитать из его сочинений. “Чудак ты, Гегесий, – сказал Диоген. – Когда речь идет о фигах, ты выбираешь не нарисованные, а настоящие”» (АК 1984, ДЛ 6.48, 70). Эта хрия может быть рассмотрена с двух сторон: 1) как хрия устной традиции, противостоящая письменной; 2) как принятие Диогеном квази-сократической позиции, провозглашающей превосходство практики над «письменным словом».

Однако «нам нужно помнить, что в устной культуре “великие слова” не меньше, чем “великие дела” выступали формой действия, и кинизм остается

наиболее устно ориентированным из всей античной философской традиции» (Branham 1996, 82). Этот факт, конечно же, не отменяет устный стиль Сократа или постплатоновской Академии. Однако, если мы обратимся к IV веку, то обнаружим, что легендарные основатели движения неизбежно ассоциировались с высоким уровнем литературной активности и зачастую были связаны с формальным изучением риторики.

Тем не менее, наиболее полная картина риторики киников сохранилась в анекдотической традиции, касающейся Диогена. Анекдоты, содержащие устные высказывания или действия персонажа, относятся к типичному жанру взаимодействия киников с социальным окружением, закрепленные в письменной традиции в форме хрии, представляющей собой литературную стилизацию образа жизни философа, чья самодраматизация является ее неотъемлемой частью. Античная риторическая традиция отлично осознавала тот факт, что хрия, основанная на значимых делах, не менее действенна, чем хрия, основанная на словах. Традиция хрии предполагала, что наиболее оригинальным изобретением Диогена была не доктрина, а он сам: его способ адаптации к враждебным обстоятельствам.

Думается, что Диоген вполне бы согласился с У. Джеймсом по поводу истины как рабочей гипотезы. Его позиция была как прагматической (эффективность аргумента обусловлена специфическим контекстом), так и риторической (выбор используемых средств убеждения зависит от конкретных обстоятельств и ситуаций). Диоген Лаэртий отмечал: «У этого человека была такая способность убеждать, что он легко своими доводами привязывал к себе людей» (АК 1984, ДЛ 6.75, 80). Р. Брэнхэм утверждает, что главная идея Диогена состояла в том, что жизнь философа – это исполнение. «Кто-то сказал ему: “Ты неуч, а еще философствуешь”. На что он ответил: “Даже подделываться под мудрость – уже философия”» (АК 1984, ДЛ 6.64, 76). Главные особенности этого исполнения – прагматизм, импровизация и юмор, которые могут быть осознаны и оценены только в контексте конкретной социальной ситуации.

Целью данной статьи является анализ невербальных средств кинической философской риторики, а ее методологией выступает социолингвистический драматургический подход И. Гофмана. Теория самовыражения классика интеракционистской социологии основана на театральной метафоре. В рамках данного подхода кинического философа вполне можно рассматривать как исполнителя, ставящего задачу сценической постановки своего исполнения. Понятие «исполнения», как проявление активности индивида перед конкретным множеством зрителей, становится основополагающим. В этой связи особое значение приобретает и понятие «представительского

фронта» (или переднего плана), то есть «той части индивидуального исполнения, которая регулярно проявляется в обобщенной и устойчивой форме, определяя ситуацию для наблюдающих это исполнение» (Гофман 2000, 54). Речь идет о стандартном наборе выразительных приемов или исполнительском инструментарии. Как отмечает Гофман: «Деятельность индивида станет значимой для других, только если на протяжении всего взаимодействия его действия будут выражать именно то, что он хочет передать и внушить другим» (Гофман 2000, 63).

Киники по-театральному живо стремились представить характер философской идеи. Диоген определенно утверждает идею философа-актера: «Однажды он просил милостыню у статуи. Спрошенный, почему он так поступает, ответил: “Так я привыкаю к отказам”» (АК 1984, ДЛ 6.49, 70). Театральность – не уникальная черта Диогена. Наоборот, она связывает киников с софистами, например, Протагором в платоновском диалоге. Основное действие Диогена – выражение своей протестной позиции относительно культурных конвенциональных норм и ценностей: «Он направился в театр, когда другие уже оттуда выходили. На вопрос, почему он так поступает, ответил: “Я именно так веду себя всю жизнь”» (АК 1984, ДЛ 6.64, 76). Подобный вид комической самодраматизации является типичным для традиции хрии. В этом случае следует отвергнуть версию о спонтанном и «естественном» характере реакции киника на определенную ситуацию. Сцена была тщательно спланирована, а текст заготовлен заранее. Ритуальные компоненты сцены-хрии сознательно сфабрикованы, а также легко воспринимались и использовались всеми ее участниками.

Театральность и сознательное самовыражение может работать во многих стилистических регистрах, но в данной статье мы сосредоточимся на невербальных формах коммуникации и символических действиях, занимающих место слов. Ярким примером такого действия в античной культуре служит хорошо известный символический совет Фрасибула, данный молодому коллеге Периандру Коринфскому, описанный Геродотом. Периандр посылает глашатая к Фрасибулу спросить совета как лучше всего управлять городом. Фрасибул гуляет с глашатаем по полю и обрывает возвышающиеся колосья: «Периандр же понял поступок Фрасибула, сообразив, что тот ему советует умертвить выдающихся граждан» (Геродот, *История* 2004; пер. Г. А. Стратановского, 301).

Впервые современная теория невербальной коммуникации, основанная на фундаментальных работах социального антрополога Э. Холла, была использована для анализа классических текстов историй Геродота и гомеровского эпоса Дональдом Лэтейнером, который пишет, что «самое широкое

описание невербального поведения включает в себя как преднамеренную невербальную коммуникацию, так и неумышленные действия или звуки, часто сопровождающие нас. Оно охватывает тактемику, проксемику и хронемикку (символическое использование прикосновения, расстояния и времени), стрепистику (невокальные телесные звуки подобные хлопку и шленанию по колену), а также паралингвистику (звуковые и невербальные компоненты, сопутствующие лексемам)» (Lateiner 1995, 15). Лэтейнер полагает, что именно различные виды невербальной коммуникации «позволяют Геродоту манипулировать драматическими эпическими техниками» (Lateiner 1989, 28). Невербальное поведение выявляет психологические состояния героев и подчеркивает драматизм важнейшего исторического момента: «Жесты драматически раскрывают эмоции и мысли в *Истории* там, где речь оказывается неадекватной. Они предлагают технику убеждения положениям, которые не поддаются аргументации» (Lateiner 1989, 27). Лэтейнер отмечает: «Античные эпические поэты рассматривали невербальное поведение как сжатое и особое измерение для характеров и их действий. Они часто его разворачивали; оно вносило значительный вклад в текстуру их мимесиса. Невербальное поведение не было эпизодическим или внешним, а имело существенное значение для драмы и выражения индивидуальной и групповой персональности» (Lateiner 1995, 59).

Относительно поведения киника особую важность приобретает проксемика коммуникативной ситуации, то есть «социальная манипуляция пространством» (Lateiner 1995, 14-15), связанная с разделением его личной и общественной разновидности. К примеру, человек, имеющий более низкий социальный статус, по отношению к вышестоящему непременно должен придерживаться социальной дистанции, а тот, в свою очередь, чтобы показать свое превосходство, имеет право вторгнуться в пределы личной дистанции. Однако, в случае известного анекдота про Диогена и Александра, все происходит прямо противоположным образом. Когда Диоген лежит под солнцем, а македонский царь подходит к нему, философ не только не встает, но просит того отойти подальше, чтобы не загоразживать светило. Проксемическая ситуация постоянно выглядит аномальной, когда Пердикка «под угрозой смертной казни приказал Диогену явиться к нему» (АК 1984, ДЛ 6.44, 68), а доставленный к Филиппу (находясь в непосредственной близости с ним), на вопрос «кто ты такой» киник отвечает: «Я соглядатай твоей ненасытности» (АК 1984, Д.Л. 6.43, 68). В других историях становится понятным, что Диоген игнорирует различие между публичной территорией (рыночной площадью) и личным пространством, в котором человек принимает пищу или удовлетворяет другие биологические потребности. Диоген не

признавал «сакрального пространства» и «не видел ничего ужасного в краже из храма» (АК 1984, ДЛ 6.73, 79). Однако эта провокативная оценка пространства показывает, что Диоген довольно четко осознавал различие между видами пространства, а также считал ошибочными социальные конвенции, связанные с ними. С другой стороны, его позиция космополита, предполагающая, что он «везде дома», дает возможность чувствовать себя аутсайдером везде.

Киники предпочитали трансгрессивную коммуникацию, бросающую вызов общим культурным кодам, утверждая при этом моральное превосходство своего поведения, рассматриваемого как возвращение к состоянию природной простоты. В этом контексте акцент ставится на телесных процессах, а тело используется как троп. Скандальное перформативное использование тела является источником авторитета киника, становится видимым выражением его освобождения от социального контроля, безразличия к доксе или общественному мнению. Происходит отрицание телесных функций, которые, по общепринятому мнению, могут быть связаны только с личным пространством человека. Для кинизма характерна попытка придать общественно неуместным телесным функциям коммуникативное использование.

Мы неоднократно замечаем, что в хрии невербальное действие сопровождается высказыванием философа, являясь значимой частью текста. К примеру, Диоген, «увидев неумелого лучника, сел рядом с мишенью, приговаривая: “Это для того, чтобы он не угодил в меня”» (АК 1984, ДЛ 6.67, 77). Зачастую, действие Диогена берет на себя функцию реплики в философском споре. Например, «в том же духе он стал действовать, когда кто-то утверждал, что движения не существует, – поднялся с места и начал прохаживаться взад и вперед» (АК 1984, ДЛ 6.37, 66–67). В данном случае, тело используется в качестве риторического примера, энтимемы. В ответ на платоновское определение человека в качестве ответной реплики Диоген ощипывает петуха и приносит его со словами: «Вот человек Платона» (АК 1984, ДЛ 6.40, 67). Соматический семиозис становится активным участником создания особого философского жанра, а также значимым риторическим приемом.

Истории о киниках содержат такие действия как принятие пищи, плевание, газовыделение, мочеиспускание, дефекацию и мастурбацию. Излюбленной формой трансгрессивного поведения становится еда в общественном месте («завтрак на площади») или поедание сырой пищи. И, конечно же, в контексте этих историй невозможно интерпретировать такие невербальные действия как результат случайного и бессмысленного зова плоти. Киник ясно осознавал свой выбор: мочиться или не мочиться на пиру после

того, как его называли «Собакой». Несмотря на то, что это действие выглядит «естественно», оно, тем не менее, является хорошо продуманным постановочным приемом аргументации.

Рассмотрим, к примеру, анекдот о метеоризме Кратета, который утешил Метрокла, не сумевшего сдержать ветры из живота во время философских занятий с Феофрастом. Метрокл «в отчаянии заперся дома, твердо решив умереть» (АК 1984, ДЛ 6.94, 88). Его метеоризм был произволен, никакого осмысленного сообщения не содержал и мог привести, по его мнению, к традиционной социально обусловленной негативной реакции. Кратет пытается ликвидировать смущение Метрокла, показав абсурдность интерпретации бессмысленного телесного действия как осмысленного. Когда Кратета попросили о помощи, тот сознательно наелся бобов, вызывающих газовыделение. Диоген Лаэртий продолжает анекдот: «Он разумными доводами стал убеждать его, что тот ничего дурного не сделал (...) В заключении он сам произвел указанное выше действие, чем окончательно привел Митрокла в чувство и утешил. С этого времени Метрокл стал его учеником и превратился в настоящего философа» (АК 1984, ДЛ 6.94, 88).

Газовыделение было сознательным действием Кратета в расчете произвести вполне определенный эффект. Невербальная коммуникация является следствием неэффективных вербальных попыток переубеждения. Нарратив требует более важного и убедительного шага. Кратет предполагает, что одними словами Метрокла не убедить, именно поэтому, еще до встречи с ним, съедает бобы. Кратет намеренно моделирует ситуацию аналогичную изначальной. Невербальное действие подтверждает примером то, что уже было сообщено вербально. Заметим, что в этом случае присутствует явный элемент конкуренции между различными философскими школами: Кратет преуспевает там, где Феофраст бессилён. Кроме того, отсутствуют указания на то, понял ли Метрокл тщательную спланированность промоакции Кратета. Его метеоризм в данном случае является средством демонстрации неуважения к предрассудкам или независимости по отношению к ним. Невербальное действие становится особой формой телесного языка. Можно обнаружить примеры использования невербальной коммуникации как сознательного выбора трансгрессивного стилистического регистра и у Диогена в его актах мочеиспускания или максимально шокирующем поступке: «Однажды какой-то человек привел его в богатый дом и запретил плевать, тогда он сначала отхаркнулся, а потом плюнул ему в лицо, прибавив, что более грязного места не нашел» (АК 1984, ДЛ 6.32, 64). В данном примере трансгрессивное поведение, которое вполне могло начаться как естествен-

ный позыв прочистки горла, мгновенно превращается в действие хрии, сопровождаемое вербальным объяснением.

Ярким примером драматической демонстрации кинических убеждений является поведение Диогена на Истимийских играх в речи «Диоген, или о Доблести» Диона Христосома. Закончив свою моральную проповедь рассказом о чистке авгиевых конюшен Гераклом, Диоген «сел на землю и повел себя непристойно» (АК 1984, ДХ 8.36; пер. М. Е. Грабарь-Пассек, 334), поставив своеобразную «подпись» под речью. Дефекация – странный способ завершения моральной проповеди. Однако здесь мы обнаруживаем квинтэссенцию кинической риторики. То, что может показаться грубой и безвкусной клоунадой, становится безошибочным действием кинической хрии. Последний подвиг Геракла киник интерпретирует как предвосхищение его собственного здорового неуважения к общественному мнению. Геракл «полагал, что он должен не менее упорно бороться и сражаться с предрассудками, чем с дикими зверями и злодеями» (АК 1984, ДХ 8.35; пер. М. Е. Грабарь-Пассек, 334). Геракл выглядит парадигматическим киником. Как отмечает Р. Брэнхэм: «То, что объединяет комическое сравнение скромного киника с античным героем, с одной стороны, и публичным актом дефекации, с другой, есть то, что они оба являются киническими трансгрессиями, которые объявляют прямую забастовку условной предрассудочной природе конвенциональных категорий» (Branham 1996, 102).

Театральность самовыражения киника в роли философа особенно ярко проявляется в невербальных аспектах кинической философской риторики, используемой для защиты собственной идеологии. Эти виды невербального поведения включают: использование «систем первичного сообщения» (Э. Холл): пищу, одежду, физические атрибуты; неформальные сознательные жесты, позы и звуки; социальную манипуляцию пространством. Невербальное действие конституирует особый литературный жанр хрии, в которой утверждаются основные философские идеи киников. Кинические философы предпочитали трансгрессивную коммуникацию, ставящей акцент на телесных процессах, а тело становится видимым выражением освобождения от социального контроля. Телесные функции превращаются в формы символического действия, а невербальные средства в значительной степени усиливают вербальное языковое влияние.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Гофман, И. (2000) *Представление себя другим в повседневной жизни*. Москва.
 Нахов, И. М., сост. (1984) *Антология кинизма*. Москва.
 Стратановский, Г. А., пер. (2004) *Геродот. История*. Москва.

- Branham, R. B. (1996) "Defacing the Currency: Diogen's Rhetoric and Invention of Cincicism," R. B. Branham and Marie-Odile Goulet-Gaze, eds. *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. University of California Press: Berkley, Los Angeles–London, 81–105.
- Lateiner, D. (1989) *The Historical Method of Herodotus*. Toronto–Buffalo–London.
- Lateiner, D. (1995) *Sardonic Smile: Nonverbal Behavior in Homeric Epic*. Ann Arbor.

СТОИЧЕСКИЙ ОПТИМИЗМ МАРКА АВРЕЛИЯ

С. Н. КОЧЕРОВ

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Нижний Новгород)
kocherov@yandex.ru

SERGEY KOCHEROV

National Research University «Higher School of Economics» – Nizhny Novgorod

STOIC OPTIMISM OF MARCUS AURELIUS

ABSTRACT. The article is aimed to confute the belief held about the nature of the worldview of Marcus Aurelius as pessimistic. The analysis of the “Meditations” demonstrates that the text represents a dialogue between a Stoic sage and an ordinary man, Marcus Aurelius being in the guise of both. The article proves that the guidance of the philosopher king is positive in its nature, calling one to fulfill manfully his duties aimed at the welfare of the World and Rome while manifesting love to people and showing no fear of failure, suffering or death. I conclude that a comprehensive analysis of the “Meditations” of the Roman emperor, which contains both the historical and existential background of his personality, is still necessary.

KEYWORDS: the worldview of Marcus Aurelius, the internal dialogue, the stoic sage, the fulfillment of duty to the World and Rome.

Характеристика учений римских стоиков, особенно Марка Аврелия, как пессимистических является «общим местом» многих работ, посвященных изучению Поздней Стои. «Пессимистический героизм» (А. Н. Чанышев), «разочарованность, усталость» (В. Г. Иванов), «трагическая безысходность» (А. А. Столяров) – не крайние оценки ведущих мотивов, пронизывающих *Размышления* «философа на троне». Например, А. Ф. Лосев утверждал, что философия Марка Аврелия «возникла из чувства полной беспомощности, слабости, ничтожества и покинутости человека, доходящей до совершенно-го отчаяния и безысходности» (Лосев 2010, 314). Сходное отношение к *Раз-*

мышлениям наблюдается и у ряда ученых на Западе, несмотря на преобладающую там в последнее время тенденцию к «оправданию стоицизма». Так, П. Вендланд говорит о «мрачном смирении» Марка Аврелия, Дж. М. Рист – о его «скептицизме», а Р. Доддс отмечает «вечную самокритику», которой предается «последний стоик» (см. Адо 2005, 131).

Разумеется, каждая из приведенных оценок может быть подкреплена теми или иными цитатами из произведения Марка Аврелия. К тому же они хорошо соответствуют историко-философской схеме, по которой римский стоицизм исчерпал принцип эллинистического субъективизма и явился переходным этапом между «стоическим платонизмом» и неоплатонизмом. Но, при своей солидности, эти утверждения представляются, на наш взгляд, спорными. Во-первых, если римский стоицизм имел пессимистический и упадочнический характер, как он мог стать почти официальной идеологией в «золотой век» Антонинов, являвшийся временем расцвета Римской империи? Как могли римляне из высших и средних сословий того времени, воспитанные в духе выполнения долга перед своим государством, обрести духовную опору в учении, проповедующем «разочарованность», «усталость» и «безысходность». Во-вторых, как тогда сочетаются «скептицизм» и «мрачное смирение» Марка Аврелия с его разумным и энергичным правлением? Ничто в успешной деятельности этого императора не указывает на чувство «беспомощности, слабости, ничтожества и покинутости», о котором пишут исследователи. Здесь одно из двух: либо «философ на троне» пребывал в неведомом для его современников глубоком разладе с самим собой, либо он выработал позитивное умонастроение, позволявшее сочетать его государственную деятельность с философскими занятиями.

Прежде чем приступить к анализу труда Марка Аврелия, следует определить его философско-литературный жанр. Многие отечественные и зарубежные исследователи склонны трактовать *Размышления* как личные записи императора, которым он поверял свои интимные мысли. Так, А. А. Столяров характеризует их как «своеобразный философский дневник, содержащий часто не связанные между собою сентенции морально-наставительного характера; с теми или иными оговорками книга отвечает жанру диатрибы» (Столяров 1995, 318). А. А. Гусейнов и Г. Иррлитц видят в трудах поздних стоиков, включая Марка Аврелия, форму морализирования – «такой жизненной позиции и такого мироощущения, которые, с одной стороны, отвергают безнравственную действительность, а с другой примиряют с ней...» (Гусейнов, Иррлитц 1987, 184). Некоторые зарубежные авторы идут еще дальше, находя в заметках Марка Аврелия проявления болезни:

острого кризиса идентификации личности (Р. Доддс) или язвы желудка (Р. Дайи и Х. ван Эффентерре).

Однако не все исследователи согласны с тем, что *Размышления* – это личный дневник Марка Аврелия, записи которого можно трактовать буквально. Например, П. Адо приводит немало аргументов в пользу того, что «пессимистические формулы Марка Аврелия являются вовсе не выражением личных взглядов пресыщенного императора, но духовными упражнениями, практиковавшимися в соответствии со строгой методикой» (Адо 2005, 134). Не следует также забывать, что, как напоминает Э. Вигардт, стоицизм представляет собой «философию для жизни», т. е. не только и не столько теоретическую систему, но прежде всего «практическое применение древней мудрости, образ жизни и руководство к действию» (Wiegardt 2010, 5). Само отнесение *Размышлений* к жанру диатрибы (проповедь) или парэнезы (увещевание) предполагает наличие диалога. Он ведется как беседа между «наставником» и «учеником», роли которых четко определены: первый проповедует, второй – вопрошает и слушает. Сенека увещевал Луцилия, Эпиктет наставлял Арриана. Марк Аврелий, как известно, предпочитал разговоры «наедине с собой», но это также диалоги, только внутренние. Кто же выступает в его *Размышлениях* наставником, а кто – учеником?

Об этом можно получить представление по одному из таких диалогов: «Не признаешь того, что, казалось, причиняет тебе печаль, и вот сам ты уже в полной безопасности. – Кто это сам? – Разум. – Так я же не разум. – Будь. И пусть разум себя самого не печалит» (VIII, 40). Специфичным для Марка Аврелия как стойка было то, что наряду с телом и душой он выделял в человеке третье начало – разум, который называл также «умом», «ведущим началом», «гением». Лучше разума для человека ничего нет, «ибо одно – разум и гений, другое – земля и грязь» (III, 3), он роднит его с богами и указывает ему подлинное призвание, тождественное выполнению долга. Но человек редко живет соответственно «истинно надлежащему», будучи подвержен влиянию тела и души, внешних обстоятельств и своего окружения. Вот и приходится разуму наставлять его на путь истинный, напоминая ему, что «приводящее в движение – это то, скрытое внутри; это там убедительное слово, там жизнь, там, скажем прямо, человек» (X, 38). Поэтому, на наш взгляд, записи Марка Аврелия можно понять как разговор стоического мудреца (разумного, добродетельного, призывающего к исполнению долга) с обычным человеком (чувственно-волевым, податливым к удовольствиям тела и души), проявления которого он признает и в себе.

Марк Аврелий возвращается к положению этики Зенона, согласно которому конечная цель человека – это жить согласно (точнее, «со-разумно») с

природой, и не во всем принимает дополнение Хрисиппа, учившего, что добродетельная жизнь – это то же, что жить по природе человека, поскольку его природа есть часть природы целого. Он не возражает против этого тезиса прямо, призывая «о том всегда помнить, какова природа целого и какова моя, и как эта относится к той, и какой частью какого целого является, а еще что никого нет, кто воспрещал бы и делать и говорить всегда сообразно природе, частью которой являешься» (II, 9). Но разумная жизнь «части целого» иногда не ведет к подлинному благу, так как «руководствоваться умом, когда нечто представилось как надлежащее, – это и для тех, кто в богов не верует, бросает родину или берется действовать, разве что заперев двери» (III, 16). Чтобы всегда выбирать «совершенно надлежащее», необходимо достичь состояния стоического мудреца, обладающего таким духовным складом, при котором разум и добродетель тождественны. Это выше сил обычного человека, природа которого есть лишь часть целого, стало быть, не обладает полнотой и совершенством. Потому человеку следует чаще видеть все проявления своей жизни такими, каковы они есть «поистине», что прекрасно соответствует задачам духовной медитации и морализирования.

Согласно Марку Аврелию, для усвоения правильных убеждений о жизни человеку следует осознать свою мизерность по сравнению с вечным миром. «Помни о всеобщем естестве, – наставляет он, – к коему ты такой малостью причастен, и о всецелом веке, коего краткий и ничтожный отрезок тебе отмерен, и о судьбах, в которых какова вообще твоя часть?» (V, 24). Кроме того, он призывает подходить к человеку, «рассматривая его естество во всей наготы», чтобы видеть, «каковы те, кто ест, спит, покрывает, испражняется и прочее; затем, каковы самовластные, горделивые, досадующие, порицающие свысока – а ведь немного перед тем, чему они только не рабствовали, и чего ради...» (X, 19). Марк Аврелий находит прекрасным у Платона совет: «когда о людях судишь, надо рассматривать все наземное как бы откуда-то сверху: поочередно стада, войска, села, свадьбы, разводы, рождение и смерть, толчею в судах, пустынные места, пестрые варварские народы, праздники, плач, рынки, совершенную смесь и складывающийся из противоположностей порядок» (VII, 48).

На наш взгляд, лишь исходя из такой «космической перспективы», можно адекватно понять фрагменты из *Размышлений*, которые чаще всего приводят как аргументы, подтверждающие беспросветный пессимизм Марка Аврелия. «Срок человеческой жизни – точка; естество – текуче; ощущения – темны, соединение целого тела – тленно; душа – волчок, судьба – непостижима, слава – невзыскательна. Сказать короче: река – все телесное, слепота и сон – все душевное; жизнь – война, пребывание на чужбине, а воспомина-

ние – то же, что забвение» (II, 17). Или: «Александр Македонский и погонщик его мулов умерли и стали одно и то же – либо приняты в тот же осеменяющий разум, либо одинаково распались на атомы» (VI, 24). Или: «Паук изловил муху и горд, другой кто – зайца, третий выловил мережей сардину, четвертый, скажем, вепря, еще кто-то медведей, иной – сарматов. А не насильники ли они все, если разобрать их основоположения?» (X, 10). И приговором звучит вывод, выносимый миру людей: «Детские распри, забавы; души, таскающие своих мертвецов, – перед тобой действительный мир теней» (IX, 24). Кажется, какие еще нужны доказательства для убеждения в том, что для Марка Аврелия ничто земное не заслуживало серьезности, и участь человека достойна лишь презрения?!

Но если вдуматься в слова «философа на троне», что соседствуют с приведенными выше сентенциями, это по видимости полное отрицание за человеческой жизнью какого-либо смысла, ценности и достоинства не выдерживает критики. Так, после тирады о бренности земного бытия Марк Аврелий говорит: «Что может сопутствовать нам? Одно и единственное – философия. Она в том, чтобы беречь от глумления и от ран живущего внутри гения, того, который сильнее наслаждения и боли, ничего не делает случайно, лживо и притворно, не нуждается в том, чтобы другой сделал что-нибудь или не сделал; который принимает, что случается или уделено, ибо оно идет в целом оттуда же, откуда он сам...» (II, 17). Гений, или разум не только утешает человека, но и учит его правильному отношению к вещам. Согласно стоической доктрине, оно состоит в том, чтобы различать добро и зло, помня о том, что жизнь и смерть, слава и безвестность, страдания и наслаждения, богатство и бедность выпадают на долю и хороших, и плохих людей, а потому относятся к области безразличного. Поэтому, наставляет Марк Аврелий, «за исключением добродетели и того, что от нее происходит, не забывай спешить к составляющим, а выделив их, приходишь к пренебрежению. Это же переноси на жизнь вообще» (XI, 2).

Так что для «философа на троне» признание малости человеческой жизни является не конечной оценкой бытия homo sapiens, а началом его освобождения от ложных ценностей и мнимого величия. В этом отношении поучительно сравнение *Размышлений с Книгой Екклесиаста*. Библейский царь также задался целью «исследовать и испытать мудростью все, что делается под небом» (1: 13) и пришел к выводу, что «во mnogой мудрости много печали» (1: 18) и что «все – суета и томление духа, и нет от них пользы под солнцем!» (2: 11). Римский император, хотя и находит в жизни человека много тленного (особенно суетным он считает стремление к славе), не ограничивается констатацией, что «все суета!», но предлагает изменить отношение к

миру. Марк Аврелий словно стремится разобрать человеческую жизнь со всеми ее влечениями по кирпичу, до самой основы, чтобы на более надежном фундаменте возвести новое, прекрасное строение. Поэтому изложению того, каким должно быть отношение к миру и людям, «философ на троне» уделяет больше внимания, чем описанию ничтожности человека, каким оно видится при его сравнении с масштабами вечной природы. Как бы ни был мал человек, гармония между ним и миром возможна, поскольку «для разумного существа, что содеяно по природе, то и по разуму» (VII, 11), из чего следует важное для жизни правило: «По разуму твоей природы никто тебе жить не воспрепятствует; против разума общей природы – ничто с тобою не произойдет» (VI, 58).

Для Марка Аврелия главная причина того, почему люди в своей массе ведут ничтожное существование, состоит в том, что они отпадают от природы Целого, выбиваются из всеобщей связи всех со всеми в этом мире. Между тем «разум целого обществен – сделал же он худшее ради лучшего, а в лучшем приладил одно к другому. Ты видишь ли, как он все подчинил, сочинил, всякому воздал по достоинству и господствующее привел к единодушию друг с другом» (V, 30). В этом сказалась известная верность Марка Аврелия учению Древней Стои. Как пишет М. Форшнер, с точки зрения стоиков, «человеческая жизнь становится свободной, когда она преодолевает свою обособленность, переживает и рассматривает себя всего лишь как часть целого, причем “целое” означает не политическое сообщество, или все человечество, но божественную универсальную природу и ее события» (Forschner 1981, 203). Однако «последний стоик» включает в назначение человека как существа разумного не только следование природе и разуму, но и установлениям «старейшего града» и государства.

«Ничто так не возвышает душу, – сообщает Марк Аврелий, – как способность надежно и точно выверить все, что выпадает в жизни и еще так смотреть на это, чтобы заодно охватывать и то, в каком таком мире и какой такой прок оно дает, и какую ценность имеет для целого, а какую для человека, гражданина высочайшего града, в котором остальные города – что-то вроде домов» (III, 11). Мир представляется ему подобным Граду, откуда исходит духовное, разумное и законное начало, и все люди являются гражданами этого государства – «града Зевса». Здесь обязанности человека перед природой целого органично переходят в его обязанности перед мировым государством, земной проекцией которого для автора *Размышлений* естественно была Римская империя. С этим связано его известное признание: «А полезно каждому то, что по его строению и природе, моя же природа разумная и гражданственная. Город и отечество мне, Антонину – Рим, а

мне, человеку – мир. А значит, что этим городам на пользу, то мне только и благо» (VI, 44). Так Марк Аврелий философски обобщил «национальную идею» Рима, которую за 150 лет до него поэтически выразил Овидий:

«Римлянин! Ты научись народами править державно –
В этом искусство твое! – налагать условия мира,
Милость покорным являть и смирять войною надменных»
(*Энеида*, книга VI, стихи 851–853; пер. С. Ошерова).

Из выполнения долга перед Миром и Градом, согласно Марку Аврелию, вытекают и обязанности человека по отношению к своим согражданам. На первый взгляд, автор *Размышлений* невысоко ценит людей, которые в большинстве своем ведут неразумную и безнравственную жизнь. Так, он ставит себе правилом: «С утра говорить себе наперед: встречу с суетным, с неблагодарным, дерзким, с хитрецом, с алчным, необщественным. Все это произошло с ними по неведению добра и зла» (II, 1). Однако здесь же он пишет: «А я усмотрел в природе добра, что оно прекрасно, а в природе зла, что оно постыдно, а еще в природе погрешающего, что он родствен мне – не по крови и семени, а причастностью к разуму и божественному наделу. И что ни от кого из них не могу я потерпеть вреда – ведь в постыдное никто меня не ввергает, а на родственного не могу же я сердиться или держаться в стороне от него, раз мы родились для общего дела...» (II, 1). Поэтому к человеческим слабостям и проступкам император призывает относиться не с презрением, а снисходительно, если только они не отвлекают от выполнения своего долга. «В некотором отношении, – говорит Марк Аврелий, – мы чрезвычайно расположены к человеку, поскольку надо делать им хорошее и терпеть их. А поскольку иные вмешиваются в близкое мне дело, человек уходит для меня в безразличное, не хуже солнца, ветра, зверя» (V, 20).

Люди, согласно автору *Размышлений*, остаются все теми же, меняются лишь времена (IV, 32), поэтому они всегда будут делать одно и то же, как ты ни бейся (VIII, 4). Остается воздействовать на них силой разума или добрым примером, поскольку «люди рождены друг для друга. Значит, переучивай или переноси» (VIII, 59). Терпимость к человеческим заблуждениям у Марка Аврелия столь велика, что он призывает «любить и тех, кто промахнулся» (VII, 22), стоически замечая: «Какие уж выпали обстоятельства, к тем и прилаживайся, и какие пришлись люди, тех люби, да искренно!» (VI, 39). Как ни странно, для «разочарованного и усталого» человека, каким его порой видят, император включает в свои ценностные приоритеты любовь к людям. Так, он наставляет себя: «С мужеской, с римской твердостью помышляй всякий час, чтобы делать то, что в руках у тебя, с надежной и ненарочитой значительностью, любовно, благородно, справедливо, доставив себе досуг

от всех прочих представлений» (II, 5). При этом он вменяет себе в закон «быть похожим на утес, о который неустанно бьется волна» (IV, 49). Остается загадкой, как с такой манифестацией мужественного начала соотносятся слова о том, что у Марка Аврелия как у позднего стоика «ведущими чертами в человеке являются не гордость, достоинство, уверенность и внутренняя непоколебимость, а скорее слабость, ощущение ничтожности, растерянность, надломленность под ударами судьбы» (Гусейнов, Иррлитц 1987, 181).

Такое же мужественное начало проявляется у Марка Аврелия в его отношении к смерти, о которой он многократно говорит в *Размышлениях*. Прежде всего, смерть для «философа на троне» есть явление обычное и известное, «как роза весной и виноград осенью», обусловленное кратким временем, отпущенным человеку в этом мире. Отсюда сравнение жизни с кораблем, а смерти – с гаванью: «сел, поплыл, приехал, вылезай» (III, 3). Марк Аврелий воспринимает уход из жизни без страха, а стремление отсрочить смерть как можно дольше – с негодованием. Он одобряет «обывательское, но действенное средство, чтобы презирать смерть – держать перед глазами тех, кто скаречно цеплялся за жизнь» (IV, 50). Марк Аврелий выдвигает против человеческого ужаса перед смертью целый ряд аргументов. Во-первых, в быстром и мутном потоке времени человеку нужно не тяготиться своими бедами, а утешать себя ожиданием естественного конца, живя в согласии с природой целого, своим богом и гением (V, 10). Во-вторых, смерти в абсолютном смысле нет, поскольку человек состоит из причинного и вещественного начала, из которых ни одно не уничтожается в небытие, как и не возникло из небытия (V, 13). В-третьих, *memento mori* («помни о смерти») помогает вырваться из мирской суевы и сосредоточиться в жизни на главном – «читать и славить богов, а людям делать добро» (V, 33).

Богам в *Размышлениях* отводится важное место. «Уйти от людей не страшно, – пишет Марк Аврелий, – если есть боги, потому что во зло они тебя не ввергнут. Если же их нет или у них заботы нет о человеческих делах, то что мне и жить в мире, где нет божества, где промысла нет?» (II, 11). В мировоззрении «философа на троне» боги выступают гарантами разума и порядка в этом мире, альтернативой им является смешение и путаница атомов, роковая необходимость или царство случая (IV, 27; IX, 28; XII, 14). *Размышления* содержат россыпи советов «читать богов», «быть послушным богам», «призывать богов». Однако можно ли на основании очевидной религиозности Марка Аврелия согласиться с тем, что у него «в невероятной степени возрастает обращение к божеству, вера в божественное откровение», что он, как и Эпиктет, «настолько низкого мнения о человеческой душе, что единственный выход для них – это только милость божья» (Лосев

2010, 314, 317)? На наш взгляд, опровержение этой безапелляционной оценки содержится в словах самого Марка Аврелия, что, если боги не вмешиваются в дела людей, то человек способен сам делать то, что ему полезно (VI, 44). Более того, если даже нет никаких богов, а только атомы и пустота, то и тогда человек может положиться на свой разум (XII, 14). Причем, для императора важно, чтобы эта готовность разумной души исходила «от собственного суждения, а не из голой воинственности, как у христиан, – нет, обдуманно, строго, убедительно и для других, без театральности» (XI, 3). И даже фразу Марка Аврелия «если промысел, допускающий умиловление, – будь достоин божественной помощи» (XII, 14) следует понимать скорее не как надежду на милость божью, а как веру в помощь богов тем, кто делает свое дело. Как это случилось во время войны с квадами, когда небеса послали римскому войску, страдавшему от жажды, благодатную грозу.

Но, пожалуй, ничто не свидетельствует о стоическом оптимизме Марка Аврелия так явно, как его отношение к земной жизни. На первый взгляд, в свете многих приведенных выше цитат из *Размышлений* земное бытие должно было бы казаться их автору тяжким испытанием для человека, а уход из него – желанным облегчением. Он и сам признает, что «искусство жить похоже скорее на искусство борьбы, чем танца, потому что надо твердо и с готовностью к неожиданному, а не к известному заранее стоять» (VII, 61). Тем более неожиданно слышать от него, что «должно принимать с нежностью все то, что с тобой случается» (V, 8). И, что самое удивительное, в этой жизни, полной борьбы и страданий и обреченной на смерть и забвение, «философ на троне» находит немало причин для радости. «У всякого своя радость, – делится император. – У меня вот – когда здраво мое ведущее и не отвращается ни от кого из людей и ни от чего, что случается с людьми, а напротив, взирает на все доброжелательным взором, все приемлет и всем распоряжается по достоинству» (VIII, 43). Причем, радостное состояние духа, по его мнению, вполне сочетается с человеческой природой. Это следует из того, что «радость человеку – делать то, что человеку свойственно. А свойственна человеку благожелательность к соплеменникам, небрежение к чувственным движениям, суждение об убедительности представлений, созерцание всеобщей природы и того, что происходит в согласии с ней» (VIII, 26). Знаменательно, что радость возможна лишь в общении с себе подобными. «Когда хочешь ободрить себя, – советует Марк Аврелий, – помысли различные преимущества твоих современников: предприимчивость этого, скромность того, щедрость третьего, у другого еще что-нибудь. Ведь ничто так не ободряет, как явленное в правах живущих рядом людей воплощение доблестей, особенно когда они случаются вместе» (VI, 48).

Чувство радости закономерно переходит у Марка Аврелия в состояние счастья. Конечно, это счастье в понимании стоика, которое имеет опору в его убеждении, что «ни с кем не случается ничего, что не дано ему вынести» (V, 18). Поэтому автор *Размышлений* и наставляет: «во всем, что наводит на тебя печаль, надо опираться на такое положение: не это несчастье, а мужественно переносить это – счастье» (IV, 49). Вместе с тем он признает и другие виды счастья, не связанные с преодолением страданий и невзгод. Так, можно обрести счастье, следуя благими путями и составляя благие убеждения (V, 34). Марк Аврелий даже полагает, что куда бы ни попал человек, он может быть счастливым, поскольку счастливым («благополучным») можно назвать любого, «кто избрал себе благую участь, а благая участь – это благие развороты души, благие устремления, благие деянья» (V, 36). В целом же, согласно Марку Аврелию, при правильном отношении к жизни человек обладает всем, что ему необходимо для счастья. «Все, к чему мечтаешь прийти со временем, – убеждает он, – может быть сейчас твоим, если к себе же не будешь скуп, то есть если оставишь все прошлое, будущее поручишь промыслу, и только с настоящим станешь справляться праведно и справедливо. Праведно – это с любовью к тому, что уделяет судьба, раз природа принесла тебе это, а тебя этому. А справедливо – это благородно и без обиняков высказывая правду и поступая по закону и по достоинству» (XII, 1). При всей морально-психологической сложности данного отношения к жизни такой настрой никак нельзя назвать «трагической безысходностью».

Таким образом, при некотором изменении перспективы учение Марка Аврелия предстает как мировоззрение, обладающее оптимистическими чертами. Конечно, это не оптимизм гедонистов, стремящихся испытать как можно больше удовольствий и претерпеть как можно меньше вреда. Это не оптимизм эпикурейцев, ищущих безмятежное существование в дружеском общении вдали от общественных волнений. И, тем более, не оптимизм первых христиан, видящих в страданиях души и тела в этом мире надежду на обретение блаженства в жизни вечной. Марк Аврелий в *Размышлениях* демонстрирует иной вид оптимизма как положительного умонастроения, призывающего не впадать в уныние из-за неудач, верить в успешный исход любого начинания и возможность победы добра над злом. Основой его доверительного отношения к миру является убеждение в разумности его устройства и функционирования. «Если чужой миру тот, – говорит император, – кто не знает, что в нем есть, не менее чужой, кто не ведает, что в нем происходит. Изгнанник, кто бежит гражданского разума; слепец, кто близорук умственным оком; нищ, кто нуждается в чем-то, у кого при себе не все, что нужно для жизни; нарыв на мире, кто отрывается и отделяет себя от

всеобщей природы...» (IV, 29). Важно, что Марк Аврелий, гипотетически допуская (хотя и не принимая) отсутствие богов или их неучастие в людских делах, не ставит под сомнение разумность мира. Даже если существуют лишь атомы и пустота, причинное начало, т. е. разум, с миром едины, и ничто не мешает человеку поступать разумно (X, 6; XII, 14). Поэтому нам трудно согласиться с мнением, что в *Размышлениях* «первоначальный императив: стыдись жить неразумно, когда мир так разумен, сменялся другим: старайся жить так, как если бы космос был разумен» (Столяров 1995, 320).

Принимая как аксиому своей философии разумность мира, Марк Аврелий не отказывается и от идеала стоического мудреца как нормативной личности. Выше уже высказывалось предположение, что стоический мудрец – это alter ego автора *Размышлений*, который наставляет его как человека и императора. Специфичным здесь является, пожалуй, то, что этот стоический мудрец не греческого изваяния, а римской закалки, и говорит он не с вольным интеллектуалом, не обремененным общественными обязанностями, а с государственным деятелем, погруженным в управление мировой империей. «Пусть бог, что в тебе, – увещевает он, – будет покровитель существа мужеского, зрелого, гражданственного, римлянина, правителя, того, кто сам поставил себя в строй и по зову трубы с легкостью уйдет из жизни, не нуждаясь ни в клятвах, ни в людском свидетельстве; в нем одно веселие и независимость от помощи другого и независимость от того покоя, который зависит от других» (III, 5). Поэтому демонстрации своей свободы от общества, которая была характерна для идеала мудреца Древней Стои, здесь противостоит служение общему благу, что находит выражение не в словах, а в делах. «И на Платоновое государство не надейся, – учит римский стоик, – довольствуйся, если самую малость продвинется. И когда хоть такое получится – за малое не почитай» (IX, 29). В остальном же перед нами все тот же стоический мудрец, в котором «идея моральной свободы достигает пластической формы» (Polenz 1966, 139), разумно-добродетельная личность, убежденная в том, что «одно только и стоит здесь многого: жить всегда по правде и справедливости, желая добра обидчикам и лжецам!» (VI, 47).

Почему же, несмотря на ясный слог и внятные мысли Марка Аврелия, исследователи вот уже 18 веков приходят порой к противоположным оценкам его учения? Конечно, главная причина разнобоя мнений о нем заключается в том, что *Размышления* Марка Аврелия противоречивы, парадоксальным образом сочетая в себе философскую надвременность и практическое погружение во временность (А. Н. Чанышев). В некоторых случаях в работах, посвященных «философу на троне», можно отметить имеющую место подмену анализа его мировоззрения выражением своего

отношения к нему. Сказывается и обыкновение воспринимать учение Марка Аврелия в исторической ретроспективе, преувеличивая его пессимизм через призму наступающего упадка Римской империи, несмотря на то, что его жизненный век пришелся на период ее могущества и расцвета. На наш взгляд, известная односторонность в оценках философии Марка Аврелия, отчасти обусловленная привычкой видеть в его записях не связанные между собою морально-наставительные сентенции, которые не укладываются в единую систему, во многом вызвана отсутствием комплексного подхода к ней. Такой подход, который соединил бы исследование времени, деятельности и *Размышлений* Марка Аврелия с экзистенциально-феноменологическим анализом его личности, вероятно, есть дело будущего.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Адо, П. (2005) «Марк Аврелий», Адо, П. *Духовные упражнения и античная философия*. Москва; Санкт-Петербург, Степной ветер; ИД Коло, 127–196.
- Гусейнов, А. А. Иррлиц, Г. (1987) *Краткая история этики*. Москва, Мысль, 165–184.
- Диоген Лаэртский (1979) *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Пер. М. Л. Гаспарова. Москва, Мысль, 269–331.
- Лосев, А. Ф. (2010) «Эллинистически-римская эстетика», Лосев, А. Ф. *Юбилейное собр. соч.* Т. 9. Москва, Мысль, 289–323.
- Марк Аврелий (1985) *Размышления*, пер. А. К. Гаврилова. Ленинград, Наука, 5–72.
- Столяров, А. А. (1995) *Стоя и стоицизм*. Москва, Ками Групп.
- Forschner, M. (1981) *Die Stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Polenz, M. (1966) *Freedom in Greek Life and Thought. The History of an Ideal*. Dordrecht, Reidel.
- Wiegardt, E. (2010) *The Stoic Handbook*. San Diego, California, Wordsmith Press.

ПЛАТОНОВСКИЙ ДИАЛОГ «КСЕНЕДЕМ» ФЕОДОРА ПРОДРОМА: ПСЕВДОАНТИЧНЫЕ ГЕРОИ И ИХ ВИЗАНТИЙСКИЕ ПРОТОТИПЫ

О. Ю. ГОНЧАРКО

Д. А. ЧЕРНОГЛАЗОВ

Санкт-Петербургский государственный университет

goncharko_oksana@mail.ru

d_chernoglazov@mail.ru

OKSANA Y. GONCHARKO

DMITRY A. CHERNOGLAZOV

Saint Petersburg State University

PLATONIC DIALOGUE “XENEDEMOS” BY THEODOROS PRODROMOS:

ANCIENT PROTAGONISTS AND THEIR BYZANTINE PROTOTYPES

ABSTRACT. The dialogue “Xenedemos, or Voices” is a little-known philosophical work by Theodoros Prodromos, an outstanding 12th century Byzantine writer. The objective of the paper is to reveal, who of Byzantine intellectuals of the time could serve as prototypes of the main protagonists of the dialogue. The historical and logical content of “Xenedemos” is analysed. It is argued that its main character, named Theokles, encompasses crucial features of Michael Psellos and John Italos.

KEYWORDS: history of logic, medieval logic, platonic dialogue, byzantine philosophy, byzantine literature, Komnenian renaissance.

* В статье представлены исследовательские результаты, полученные при выполнении проекта РГНФ № 15-03-00138 «Античная логика и византийская интеллектуальная традиция: аспекты рецепции».

Феодор Продром – одна из центральных фигур в византийской литературе XII века. Его обширное наследие включает произведения, самые разнообразные по стилю и жанру – от комментариев к канонам Иоанна Дамаскина и философских трактатов до пародийной драмы о войне кошек и мышей и стихотворного любовного романа (Hörandner 1974, 21–72). О творчестве Продрома написано немало, но многие его сочинения и поныне остаются

неизученными. Среди них можно упомянуть и диалог «Ксенедем, или Гла-сы» (*Ξενέδημος ἢ Φωναί*) – предмет настоящего исследования.

Диалог доступен в изобилующем ошибками некритическом издании почти двухсотлетней давности (Cramer 1836, далее Хер.); помимо нескольких коротких упоминаний в обобщающих монографиях (Τατάκης 1977, 209; Hunger 1978, 25, 35; Kaldellis 2007, 252), анализу диалога посвящены всего две научные статьи (Χαραλαμπίδης 2005; Гончарко, Черноглазов 2015). Между тем, этот любопытный текст, безусловно, заслуживает и критического издания, и всестороннего изучения.

Основное содержание «Ксенедема» – это критика пяти признаков понятия, или «гласов», сформулированных Порфирием в его «Введении к “Категориям” Аристотеля». Однако эта критика облекается не в традиционную форму трактата или письма, а в необычную для византийской литературы форму платоновского диалога. Фабула диалога сводится к следующему. Афинянин Мусей приходит к Ксенедему и просит его рассказать о прославленном философе Теокле из Византия, его учителе и родственнике. Ксенедем восхваляет мудрость и красноречие Теокла, но Мусею не достаточно этого отвлеченного панегирика – ему нужен более конкретный рассказ о философских взглядах Теокла, и тогда Ксенедем делится с ним воспоминанием из своего детства: однажды, когда юный Ксенедем шел в школу (он штудировал тогда «Введение» Порфирия) ему повстречался Теокл, завязалась беседа об определениях пяти «гласов», Теокл стал задавать Ксенедему вопросы и – сократовским диалектическим методом – привел его к убеждению, что все пять определений, которые он блестяще выучил в школе, не выдерживают критики. На этом диалог и заканчивается – Теокл оставляет юношу в полном недоумении и растерянности.

Даже краткий пересказ «Ксенедема» показывает, что он написан в подражание платоновским диалогам. Приверженность платоновской традиции проявляется в целом ряде аспектов. Из диалогов античного философа заимствуются лексические обороты, мотивы, сюжетные ходы и элементы композиции – наиболее очевидны параллели с диалогами «Теэтет», «Парменид» и «Федон». Но главное заключается в том, что «Ксенедем» – пример последовательного применения сократического метода. Философ Теокл ведет себя как Сократ: вступая в беседу с уверенным в своих знаниях юношей, он занимает позицию *εἶρων* – притворяется незнающим, чтобы вывести мысли оппонента и завести его в тупик. Теокл не опровергает и не корректирует определения сам, с позиций учителя – он лишь задает вопросы, а выводы делает уже его собеседник. Истина не излагается в виде учения, юный Ксе-

недем – под руководством Теокла – лишь делает первый шаг к ее постижению. Сократический характер диалога не вызывает сомнений.

Действие диалога разворачивается в декорациях классической античности, но его содержание, бесспорно, отражает проблематику, актуальную для византийской философии XII в., а портреты псевдоантичных персонажей списаны с самого автора и его современников. Закономерно возникает вопрос: кто скрывается под масками Теокла, Ксенедема, Мусея и Гермагора, можно ли выявить прообразы этих героев? Попытаться ответить на этот вопрос – задача настоящей статьи. В первую очередь, следует обратить внимание на «биографические данные» и внешние приметы, которыми Продром наделяет своих героев, и сопоставить их с тем, что нам известно о византийских интеллектуалах XI – XII вв. Во-вторых, необходимо сопоставить логические идеи диалога «Ксенедем» с известными византийскими работами по логике XI – XII вв.

Больше всего конкретных фактов и деталей сообщается о центральном персонаже диалога – Теокле.

1. Родина (ἐνεργαμένην) Теокла – Византий (Хеп. 204. 2–3; 205. 22–23; 26), но родом он из Италии и в Византии ощущает себя «иноземцем» (ἔπηλυν) и «неполноценным гражданином» (παράγραπτον πολίτην) (Хеп. 205. 30–32). Ксенедем приходится Теоклу родственником.

2. Теокл – автор многочисленных произведений. По словам Ксенедема, одни из его сочинений обращены к василевсам, а другие – к «частным лицам» (ιδιώτας); из сочинений к василевсам одни повествуют «о войнах и победах», а другие – «о всяческих болезнях и смертельных недугах (θανάτου ἐπιχίρους¹)»; при этом в каждой группе сочинений есть как прозаические, так и стихотворные, написанные разнообразными размерами; Теокл пишет много и неустанно (Хеп. 205. 7–21).

3. Теокл заикается (Хеп. 204. 27–205. 2)

4. Теокл прекрасно осведомлен в философии и виртуозно владеет сократовским диалектическим методом – об этом свидетельствует весь текст диалога.

О том, кто подразумевается под Теоклом, высказывались различные предположения. С. Г. Пападимитриу, автор фундаментальной монографии о Продроме, не сомневается в том, что Феодор имеет в виду Михаила Пселла. По мнению ученого, об этом свидетельствует перечень сочинений Теокла, его характеристика как философа и намек на речевой дефект – заикание (Пападимитриу 1905, 110–112). Е. Курц в рецензии на монографию Пападимитриу показывает, что такая идентификация неубедительна, и осторожно предлагает другую кандидатуру – старшего друга и учителя Продрома Ми-

¹ Читаем ἐπιχίρους вместо ἐπιχαίρους Хеп.

хаила Италика (Kurtz 1907). Еще одну трактовку предлагает С. Эббесен – он полагает, что Теокл сочетает в себе черты двух византийских философов XI в., Михаила Пселла и Иоанна Италика (Ebbesen 1996, 81–82). Наконец, Н. Г. Харалампопулос, никак не комментируя версии предшественников, уверенно утверждает, что под Теоклом подразумевается Михаил Италик. Его аргументация сводится к следующему: диалог трактуется как «энкомий», восхваляющий «идеального учителя», а таким учителем был для Продрома именно Италик – ученик ставит своего наставника в один ряд с Платоном и Аристотелем; к Италику обращено другое философское сочинение Феодора – «О великом и малом» (Χαράλαμπος 2005, 196–197).

Из перечисленных версий наиболее правомерно, как нам представляется, предположение С. Эббесена – исследователь *допускает*, что Теокл может быть *комбинацией* нескольких прототипов. Образ Теокла, скорее всего – собирательный, и мы сейчас попытаемся это показать.

Наибольшее сходство Теокл обнаруживает с Иоанном Италиком, на которого он «похож» куда больше, чем на Михаила Италика:

1. Как и Теокл, Иоанн происходил из Италии и вполне мог чувствовать себя в Константинополе «чужеземцем» – современники воспринимали Иоанна как выходца из Италии; именно ему император доверил посольство к норманнам; Итали говорил по-гречески с сильным иностранным акцентом (*Alexias* V. 8. 5; 8 Kambylis–Reinsch). О вероятных «италийских» корнях Михаила Италика может свидетельствовать лишь его *сoγνομην Ἰταλικός* – ни сам он, ни его современники ничего о его происхождении не сообщают.

2. Как и Теокл, Иоанн Итали – философ *par excellence*: он активно изучал и комментировал Аристотеля, немало писал о Порфирии – в частности, определениям предикабилей, обсуждаемых в нашем диалоге, посвящены многие из глав его «Апорий» (об этом см. ниже); как «ипат философов», глава философской школы в Константинополе, он посвящал молодых людей в учения Платона, Прокла, Порфирия и Ямвлиха, а особое внимание уделял толкованию «Органона» Аристотеля (*Alexias* V. 9. 1). Михаил Италик, разумеется, тоже преподавал философию и прослыл у современников «вторым Платоном», но, по выражению издателя его трудов, он был «скорее гуманистом, чем философом» (Gautier 1972, 18) – в его наследии нет ни одного философского трактата; он нигде не изложил систематически свои философские взгляды, нигде отчетливо не показал своей приверженности какому-либо философскому учению; в одном из писем Италик признал превосходство риторики над философией (Gautier 1972, 139–140); имя Порфирия во всех его произведениях упоминается лишь один раз, в дружеском письме (Gautier 1972, 60.19).

3. Как и Теокл, Иоанн Итал прекрасно владел диалектическим методом ведения дискуссий. Его способность завести в логический тупик любого собеседника неоднократно отмечалась. Вот что пишет, например, Анна Комнина: «Он был настолько силен и непобедим в диспутах, что его противники оказывались беспомощными и сами собой замолкали. Своими вопросами он рыл для собеседника яму и бросал его в колодезь трудностей. Этот муж был настолько опытен в диалектике, что непрерывным градом вопросов буквально душил спорящих с ним, а их ум приводил в замешательство и смущение. Никто не мог, раз встретившись с ним, пройти сквозь его лабиринты» (*Alexias* V. 8. 6 – пер. Я. Н. Любарского). Не такое ли умение «непрерывным градом вопросов» привести собеседника «в замешательство и смущение» очевидным образом демонстрирует Теокл? Недаром заведенный в очередной тупик Ксенедем восклицает, что Теоклу по силам «сделать сомнительным все, что казалось несомненным, и ниспровергнуть все, что стояло надежно» (Хеп. 214. 23–25)!

Итак, параллели с Иоанном Италом очевидны, но, в то же время, некоторые черты Теокла с этим прообразом никак не сочетаются, но, скорее, сближают философа с другими знаменитыми византийцами XI – XII вв:

Говорил Итал невнятно, но он вряд ли страдал заиканием. По свидетельству Анны Комнины, «речь его была такой, какая и могла быть у человека, который, еще юношей переселившись в нашу страну из земли латинян, выучил греческий язык, но произносил не совсем чисто и иногда проглатывал слоги (ἔστιν οὗ καὶ κολοβωτέρας ἐκφέροι τὰς συλλαβὰς); невнятность его речи (τὸ τοῦ στόματος οὐκ εὐαγές) и крайняя неправильность произношения (τὸ εἰς ἄκρον ἄφωνον) были заметны многим, а более искусственные в риторике уличали его в деревенском говоре» (*Alexias* V. 8. 8). Несмотря на неясность некоторых формулировок, понятно, что Анна имеет в виду скорее не физический дефект артикуляции, а иностранный акцент, от которого Иоанну так и не удалось избавиться. Заикание сближает Теокла с другим персонажем – с самим Феодором Продромом. В небольшом произведении «Злословящим на Промысел из-за бедности» (Migne 1864, 1291–1302) Феодор рассказывает о себе и, в частности, признает за собой этот природный недостаток. Как отметил еще Е. Курц (Kurtz 1907), о своем собственном заикании и о заикании Теокла Продром сообщает в сходных выражениях. Есть и еще одна черта, роднящая Продрома с Теоклом: в том же небольшом трактате Феодор «скромно» сообщает, что из его многочисленных речей ни одна не была заготовлена заранее – все они готовыми слетали с его уст (Migne 1864, 1297В); у Теокла тоже есть такая способность – импровизировать, создавать свои сочинения без подготовки (Хеп. 205. 15 – αὐτοματίσαι γράμμα).

Заикание – не единственная черта, отличающая Теокла от Итала. Перечень произведений вымышленного философа совершенно не согласуется с дошедшими до нас трудами Иоанна. Конечно, некоторые сочинения Итала обращены к «василевсам» (трактат «О диалектике» [Cereteli 1924, 1–28] и [Joannou 1956, № 43] адресованы Андронику Дуке; [Joannou 1956, № 50] – Михаилу VII Дуке), но, в отличие от Теокла, он едва ли писал что-то о «болезнях» и тем более «о войнах и победах» – дошедшие до нас труды Иоанна посвящены философской, логической, богословской тематике, в крайнем случае, риторической теории (Stephanou 1949, 7–12); Теокл писал не только прозу, но и стихи, причем разнообразными размерами, а о стихотворных сочинениях Итала мы ничего не знаем, да и вряд ли можно было бы ожидать их от иностранца, который не в совершенстве выучил греческий язык, «не вкусил сладости риторики», изъяснялся «грубо и неприкрашенно» (*Alexias* V. 8. 6 – пер. Я. Н. Любарского), его речь «не блистала красотой», в ней не было ни ритма, ни изящного сочетания слов (Littlewood 1985, op. 19. 56–58).

Несколько ближе к трудам Теокла оказываются сочинения Михаила Италика, но и они не вполне вписываются в характеристику. Как и Теокл, Италик пишет «василевсам» «о войнах и победах» – в своих βασιλικὸι λόγοι императорам Иоанну II и Мануилу I Комнинам он превозносит их победы и подвиги на поле брани (Gautier 1972, №43, 44); Михаил преподает медицину, осведомлен во врачебном искусстве и в своих письмах неоднократно это демонстрирует (№ 31, 32), но специальных трактатов «о смертельно опасных недугах» от него не дошло; об Италике как поэте нам тоже ничего не известно.

Труды самого Феодора Продрома тоже не вполне соответствуют списку. С одной стороны, Продром написал немало речей и стихов, обращенных к императорам и воспевающих их подвиги и воинскую доблесть (Hörandner 1974, 37–56); с другой стороны, никаких сочинений Феодора о болезнях до нас не дошло, хотя их существование, в принципе, можно допустить – Продром, подобно Италику и другим интеллектуалам Комниновской эпохи, тоже интересовался медициной и физиологией (Черноглазов 2011).

Есть лишь один автор, труды которого идеально сочетаются со списком сочинений Теокла – это Михаил Пселл. Перу Пселла принадлежат и многочисленные панегирики императорам, прославляющие их победы (Любарский 2001, 497–511), и, что самое примечательное, медицинские трактаты, как прозаические, так и стихотворные; из них особо следует отметить сочинение в прозе под названием «О необычных названиях болезней», содержащее наименования недугов и их краткие определения (Boissonade 1829, 233–241), и пространное ямбическое Πόνημα ἰατρικόν, по большей части посвященное описанию симптомов разнообразных заболеваний (Westerink

1992, op. 9, о болезнях 243–1374) и, по всей видимости, адресованное Михаилу VII Дуке (см. также Westerink 1992, op. 11, 62) – точь-в-точь как у Теокла, сочинения, написанные василевсам «о всяческих болезнях и смертельных недугах».

Итак, мы показали, что образ Теокла был, по всей видимости, задуман Продромом как собирательный: как основной прототип был выбран Иоанн Итал, но добавлены черты, по крайней мере, двух других персонажей – его учителя Михаила Пселла и самого автора, Феодора Продрома. Можно ли что-то сказать о византийских прообразах остальных героев диалога?

О Ксенедеме мы знаем значительно меньше, чем о Теокле: помимо самых общих сведений – Ксенедем существенно младше Теокла и приходится ему родственником – нам известна лишь одна конкретная подробность: упомянув о том, что Теокл погладил его по волосам, Ксенедем отмечает, что тогда – в ранней юности – у него были «светлые волосы, ниспадавшие до плеч» (Хеп. 206. 23–25). Эта деталь сближает Ксенедема с Феодором Продромом: в одном из писем Продром сетует на то, что из-за болезни выпали все его «золотистые волосы» (Migne 1864, 1251A), а в другом просит адресата помолиться о том, чтобы его голова вновь «озолотилась волосами» (Migne 1864, 1257B). Таким образом, Продром наделяет своими собственными чертами обоих главных персонажей диалога: Теокл заикается, а Ксенедем вспоминает о роскошных золотистых кудрях, которых теперь лишился.

Есть еще один персонаж диалога, о внешности которого мы что-то знаем – это Гермагор, учитель Ксенедема. Когда юноша сообщает о том, что он изучает «Введение» Порфирия под руководством Гермагора, Теокл иронично отмечает, что «и книга наимудрейшая, и из наставников Гермагор наиученейший: о его любомудрии свидетельствует и многое другое, но особенно ниспадающая до колен борода и покрывающая лицо бледность» (Хеп. 206. 33–207. 4). Длинной бороде Гермагора «достаётся» еще дважды: Теокл предлагает посоветоваться с Гермагором – «возможно, борода сможет сказать об этом лучше, чем другие» (Хеп. 209. 26–27); Ксенедем признает, что излишне доверял «окладистой бороде» Гермагора (Хеп. 212. 27–28).

Можно ли оценивать эти внешние черты как индивидуальные приметы неизвестного современника? Характеристика Гермагора представляет собой легко узнаваемую аллюзию на диалог Лукиана «Икароменипп»:

Xen. 206. 33 – 207. 4:

καὶ διδασκάλων ὁ Ἑρμαγόρας πολυμαθέστατος· ἐκ πολλῶν τε ἄλλων, καὶ τῆς ὑπῆνης μάλιστα, καὶ τῆς ὥχρας· τῆς μὲν τὰ πρόσωπα περιπλανωμένης, τῆς δ' ἄχρι καὶ ἐπὶ γονάτων καθειμένης, τεκμηριούμενος τὸ φιλόσοφον.²

Luc. Icaromenipp. 5:

οὕτω δὲ τοὺς ἀρίστους ἐπιλεξάμενος αὐτῶν, ὡς ἐνῆν τεκμήρασθαι προσώπου τε σκυθρωπότητι καὶ χροῶς ὠχρότητι καὶ γενείου βαθύτητι—μάλα γὰρ ὑψαγόραι τινὲς καὶ οὐρανογνώμονες οἱ ἄνδρες αὐτίκα μοι κατεφάνησαν...³

То есть характеристику Гермагора можно расценивать как *locus com-
munis* – как собирательный образ лжефилософа, вся мудрость которого за-
ключается в бороде и в бледности лица. Однако нельзя исключать, что в ней
все же кроется личный выпад против конкретного оппонента. Среди сочи-
нений Продрома имеется небольшое стихотворение «Против длинноро-
дого старика, кажущегося из-за этого мудрецом» (Boissonade 1829: 430–435).
Сатирические стихи обращены к неизвестному лицу, фигурирующему под
псевдонимом «Феокрит». Борода Феокрита безобразно разрослась и воняет
козлом, но он все равно ею гордится – ему кажется, что «густая длинная бо-
рода – знак любомудрия» (v. 30–32). Продром возражает оппоненту: если бы
у Платона, Аристотеля, Эмпедокла, Пифагора или Сократа не было бороды,
это не мешало бы чтить их как философов (v. 33–48); а если беглого раба, не
умеющего связать двух слов, считать мудрым, только потому, что он обре-
менен окладистой бородой, то почему бы первенство в философии не усту-
пить козлам? (v. 60–75) Если предположить, что Феокрит – реальное лицо,
то он, вполне вероятно, идентичен бородатому философу Гермагору.

Мы попытались выявить возможные прототипы персонажей диалога
«Ксенедем», исходя из биографических данных персонажей, которые нам
предоставляет его автор. Вместе с этим, два прообраза, на которые мы ука-
зали, а именно Иоанн Итал и Михаил Пселл активно занимались логикой и
диалектикой. Нельзя ли обнаружить какие-либо параллели между тем, что
говорит Теокл, и тем, что мы обнаруживаем в их сочинениях? Иными сло-
вами, не говорят ли Итал и Пселл устами Теокла?

Охарактеризуем вкратце логическое содержание диалога. «Ксенедем»
основывается на рассуждении об определениях основных компонентов

² Из учителей Гермагор – наичужнейший: о его любомудрии свидетельствует и многое
другое, но особенно борода, ниспадающая до колен, и покрывающая лицо бледность.

³ Я выбрал среди них лучших – если свидетелями достоинства считать угрюмое лицо,
бледный цвет кожи и густую бороду, – и действительно, на первый взгляд они показались
мне людьми красноречивыми и знакомыми с небесными явлениями (пер. С. С. Лукьянова).

процедуры определения, и эта тавтология принципиальна: все затруднения в определениях, взятых у Порфирия и представленных в диалоге, имеют общий источник – проблему определимости определения.

Пытаясь сквозь призму рассуждений Теокла сделать некоторые выводы о логической системе Феодора Продрома, можно предположить следующее: в общем и целом, Продром любит играть с автореферентностью понятий. Теокл достаточно изящно ведет разговор о пяти предикабилиях (гласах) Порфирия, применяя каждую из них к определению самой себя. Его вопросы можно переформулировать следующим образом: существуют ли роды родов; каковы виды видов; чем видовое отличие *отличается* от остальных «гласов» *по виду*; каков признак собственный у признака собственного и не является ли привходящий признак лишь случайным (привходящим) компонентом процедуры определения, которого может и не быть?

Можно утверждать, что Иоанн Итал – один из возможных прототипов Теокла – также не оставляет без внимания проблему автореферентности понятий. В «Апориях и разрешениях» эта тема появляется в целом ряде трактатов. Перечислим лишь некоторые:

1. Ссылаясь в самом начале на известное определение философии как искусства искусств и науки наук (τέχνην τεχνῶν καὶ ἐπιστήμην ἐπιστημῶν), Итал придает ему автореферентное звучание: если обычно эти словосочетания приводятся в смысле *genetivus objectivus*, то у Итала можно выявить также и другое понимание этого словосочетания – в смысле автореферентности: «и равно как [начало всего сущего] – это начало начал, также и философия наука наук» (Joannou 1956, 3. 14–15); «Аристотель Стагирит [называл] ее наукой других наук и искусством искусств, но потому что она есть все они не в виде отображения (εἰκονικῶς), что называется по существованию (καθ' ὑπαρξιν), а в виде образца (παραδειγματικῶς), [ибо] она рассуждает об их началах» (Joannou 1956, 2. 10–13). А далее поясняя это определение философии, Итал рассуждает следующим образом: «таким образом и [другие науки], геометрия и арифметика, [рассуждают] не о сущих как сущих, а о сущих как формах и числах, а философия – не о таковых, но о сущих вообще, лишенных всего привходящего» (Joannou 1956, 3. 17–20), т. е. уже не в смысле ее главенства иерархического (философия – осмысление начал других наук), а в смысле ее структурного соответствия собственному предмету познания – началу начал.

Именно философия, а не какая другая наука рассуждает о начале начал (еще одно автореферентное понятие), как поясняет Итал, в силу ее исходности и основоположности по отношению к другим наукам, и именно философия же – об определениях (в том числе и об определениях основных ком-

понентов самой процедуры определения: роде, виде, видовом отличии, собственном и приводящем признаках).⁴

2. В таких же «автореферентных» отношениях и логика с философией: во-первых, как поясняет Итал в специально посвященной этому вопросу «апории», логика – не часть философии, а ее инструмент (*ὄργανον*), т. е. то, с помощью чего познает наука наук (Joannou 1956, 17–18), и, выражаясь в терминах современной логики, – понятие второго порядка (наука науки наук). Также Итал не чужд и другому пониманию логики как отдельной науки наряду с геометрией и арифметикой, но если последние трактуют сущие предметы как исчисляемые и оформленные, то логика трактует их как определяемые (Joannou 1956, 3. 21–22).

3. В трактате (Joannou 1956, op. 7) Итал приводит определение феномена автореферентности в терминах позднеантичного неоплатонизма: «[элины] говорят, что самостоятельно существующее (*αὐθύπαρκτον*) – это то, что создало само себя; оно же является двойным, потому что производящее – это одно, а производимое – это другое... это же [именуется] у них существующим самостоятельно и существующим само по себе (*αὐθυπόστατον*); потому что оно обращено само на себя и обладает словно некоторой двойственностью и сложением – тем, что оно и производит и производится» (Joannou 1956, 9.28–10.4).

Другой возможный прототип Теокла – Михаил Пселл – также написал ряд трактатов, посвященных определению как логической процедуре, категориям и предикабиям (гласам). Однако логическое наследие Пселла до сегодняшнего дня мало изучено и предстоит проделать особый труд, устанавливающий точное авторство Пселла в случае большинства приписываемых ему логических трактатов (см. об этом подробнее Ierodiakonou 2002) прежде, чем ответственно заявить о преемственности логических идей Михаила Пселла и Феодора Продрома. Тем не менее, возможно сделать некоторые выводы о том, мог ли Пселл выступать в качестве прототипа Теокла в том, что касается его логических идей, опираясь только на те работы, которые без всяких сомнений принадлежат Пселлу: например, трактат «Ἀφορμαὶ τῶν περὶ τὰ γένη ἐπιχειρημάτων» (Duffy 1992, op. 12) посвящен упомянутым у Продрома темам, а в трактате «Εἰς τὸ οὐσία πρᾶγμα αὐθύπαρκτον» (Duffy 1992, op. 7) обсуждается проблема «автореферентности» понятия сущности. Что же касается логических трактатов, принадлежность которых Пселлу вызывает сомнения, можно отдельно указать на две работы, в которых обсуждаются и поясняются вопросы, относящиеся к проблеме определения, катего-

⁴ К этой теме Иоанн Итал обращается многократно в «Апориях и разрешениях» (см. напр., Joannou 1956, 7–8, 11–15, 20–21, 23, 25, 27 и проч.).

риям Аристотеля и предикабиям Порфирия: «Περὶ τῶν πέντε φωνῶν» ([Duffy 1992, op. 51] – вполне возможно, что автором действительно является Пселл), а также «Διδασκαλία σύντομος καὶ σαφειστάτη περὶ τῶν δέκα κατηγοριῶν καὶ τῶν προτάσεων καὶ τῶν συλλογισμῶν...» ([Duffy 1992, op. 52] – рукописи свидетельствуют об авторстве Пселла, но стиль изложения совсем не похож на его стиль). Весьма интересны также логические работы, которые по стилю похожи на логические трактаты Пселла, однако, кроме указания на стиль, нет больше никаких других аргументов в пользу того, что эти работы ему принадлежат (Ierodiakonou 2002).

Итак, мы выявили возможные прототипы персонажей диалога «Ксенедем». По всей видимости, эти образы собирательные, но можно утверждать, что главный герой диалога, Теокл, сочетает в себе черты двух византийских интеллектуалов XI в., Иоанна Итала и Михаила Пселла – это проявляется как в биографии и внешности Теокла, так и в круге его интересов.

Что касается дальнейших логико-философских перспектив изучения диалога «Ксенедем, или Гласы» Феодора Продрома, можно указать следующие: интересно было бы сопоставить его с другими логическими работами как самого Продрома, так и в целом византийской логической традиции. Отдельный интерес представляет историко-философское, историко-логическое и стилистическое сопоставление этого диалога с диалогом Порфирия «Комментарий к “Категориям” Аристотеля».

БИБЛИОГРАФИЯ

- Гончарко, О. Ю., Черноглазов, Д. А. (2015) «Ксенедем» Феодора Продрома: возрождение платоновского диалога в Византии XII века», *Вестник Русской Христианской гуманитарной академии* 4.
- Гончарко, О. Ю. (2013) «Диалог и псевдо-диалог как форма изложения аристотелевской логики в Византии», *Вестник Русской Христианской гуманитарной академии* 3, 224–230.
- Лисанюк, Е. Н. (2014) «Софистика – это не аргументация», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8 (2), 136–151.
- Любарский, Я. Н. (2001) «Михаил Пселл. Личность и творчество», Безобразов, П. В., Любарский, Я. Н. *Две книги о Михаиле Пселле*. Санкт-Петербург: Алетейя, 184–542.
- Пападимитриу, С. Д. (1905) *Феодор Продром. Историко-литературное исследование*. Одесса.
- Романенко, И. Б. (2002) «Платоновская образовательная парадигма и Академия», *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена* 2, 45–58.
- Романенко, И. Б., Романенко, Ю. М. (2014) «Аристотелевская философия образования», *Аксиология массовой культуры*. Материалы XXI международной конференции «Ребенок в современном мире. Детство и массовая культура».

- ЮНЕСКО, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Северо-Западное отделение Российской академии образования, 2014. Санкт-Петербург, 253–263.
- Тоноян, Л. Г. (2008) «Теория определения: античность и современность», *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6*, 1, 137–144.
- Черноглазов, Д. А. (2011) «У врат смерти»: жалобы на болезни в византийских письмах IX – XIII вв., *Византийские очерки. Труды российских ученых к XXII Международному конгрессу византинистов*. Санкт-Петербург, «Алетейя», 203–219.
- Boissonade, J. Fr., ed. (1829) *Anecdota graeca e codicibus regis*. Bd. 1. Paris.
- Cereteli G., ed. (1924) *Iohannis Itali opuscula selecta*. Fasc. 1. Tphilisiis.
- Cramer, J. A., ed. (1836) Theodoros Prodromos. Xenedemus, sive Voces, *Anecdota Graeca e codd. manuscriptis bibliothecarum Oxoniensium* 3. 204–215.
- Duffy, J. M., ed. (1992) *Michaelis Pselli Philosophica minora*. Vol. 1. Stutgardiae et Lipsiae: Teubner
- Ebbesen, S. (1996) “Greek and Latin Medieval Logic,” *Cahiers de l’Institut du Moyen-Age Grec et Latin*, 67–95.
- Gautier, P., ed. (1972) *Michel Italikos. Lettres et Discours*. Paris: Institut Français d’Études Byzantines.
- Hörandner, W., ed. (1974) *Theodoros Prodromos. Historische Gedichte*. [Wiener Byzantinische Studien, XI] Wien.
- Hunger, H. (1978) *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*. Bd. 1. München.
- Joannou, P., ed. (1956) *Ioannes Italus. Quaestiones quodlibetales*. Buch-Kunstverlag.
- Ierodiakonou, K. (2002) “Psellos’ Paraphrasis on Aristotle’s De interpretatione,” *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Clarendon Press, New York.
- Kaldellis, A. (2007) *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*. Cambridge.
- Kambylis, A., Reinsch, D. R., eds. (2001) *Annae Comnenae Alexias* [Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Berolinensis XL/1]. Berlin–New York: De Gruyter.
- Kurtz, E. (1907) “С. Д. Пападимитриу. Феодор Продром. Одесса, 1905 [Рец],” *Byzantinische Zeitschrift* 16, 289–300.
- Littlewood, A. R., ed. (1985) *Michaelis Pselli oratoria minora*. Leipzig: Teubner.
- Migne, J.-P., ed. (1864) *Patrologiae cursus completus*. Series graeca. T. 133. Paris.
- Stephanou, S. J. (1949) *Jean Italos. Philosophe et humaniste*. Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum.
- Τατάκης, Β. Ν. (1977) Η Βυζαντινή φιλοσοφία. Αθήνα: Εταιρεία Σπουδών Νεοελληνικού Πολιτισμού και Γενικής Παιδείας.
- Westerink, L. G. (1992) *Michaelis Pselli poemata*. Stuttgart: Teubner.
- Χαραλαμπίδης, Ν. Γ. (2005) «Ένας ‘πλατωνικός’ διάλογος του 12ου αιώνα: Θεοδώρου Προδρόμου Ξενέδημος ή Φωναί», *Αριάδνη (Ariadne)* 11, 189–214.

НА ЧТО УКАЗЫВАЕТ ИСПРАВЛЕННЫЙ ТЕКСТ?

П. А. БУТАКОВ¹

Томский государственный университет
Институт философии и права СО РАН
pavelbutakov@academ.org

PAVEL BUTAKOV

Tomsk State University, Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk, Russia

WHAT DOES A TEXTUAL CORRECTION REVEAL?

ABSTRACT. Available manuscripts of Paul's First Epistle to the Corinthians have a variant reading of Jesus' words at the Last Supper in 11:24. The longer reading contains "take, eat" while the shorter reading does not. The two readings have a noticeable difference in meaning. The longer one highlights the individual value of the Eucharist; the shorter version, however, favors its institutional significance. The existence of both readings can be interpreted as a witness to an ideological dynamics in the early church. Depending on which of the two readings is considered prior, the church history would be seen either as an increase of clerical authority, or as an increase of value of the individual.

KEYWORDS: New Testament, textual criticism, Byzantine type, Alexandrian type, thoroughgoing eclecticism, Eucharist, early church history.

* Исследование выполнено при поддержке Программы «Научный фонд им. Д. И. Менделеева Томского государственного университета», 2016 г.

Согласно наиболее признанной датировке новозаветных текстов, самой ранней дошедшей до нас записью слов Иисуса Христа является фраза, сказанная им во время Тайной вечери, процитированная апостолом Павлом в Первом послании к Коринфянам 11:24. В сохранившихся манускриптах эта фраза встречается в двух разных вариантах; в одном из них Христос гово-

¹ Исследование проведено в рамках проекта РГНФ № 14-03-00502.

рит: «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание»,² а в другом: «Сие есть Тело Мое за вас; сие творите в Мое воспоминание». Появление разных вариантов данного текста может оказаться важным свидетельством о трансформации мировоззрения в древней церкви. Настоящая работа будет посвящена обсуждению первого из двух разночтений в данной фразе – словам «приимите, ядите». Дискуссия по поводу второго разночтения – слова «ломимое» – не входит в рамки данного исследования. Методологическим основанием исследования является принцип критики текста, получивший название «последовательного эклектицизма» (*thoroughgoing eclecticism*), применяемый с точки зрения идейных предпочтений переписчика. При этом целью работы является не реконструкция оригинального текста, а рассмотрение причин, приведших к возникновению разночтения.

Прежде чем перейти к анализу интересующей нас фразы 1 Кор. 11:24, необходимо сделать несколько общих замечаний о научной критике текста Нового Завета. На сегодняшний день обнаружены десятки тысяч манускриптов с новозаветными фрагментами, из них более пяти тысяч содержат греческий текст (Metzger 2005, 50). Количество разночтений между всеми этими источниками в сумме достигает сотен тысяч, и хотя подавляющее большинство из них является несущественными, тем не менее, имеется значительное число расхождений, все же затрагивающих смысл текста. Основная масса дошедших до нас манускриптов имеет византийское происхождение и содержит «византийский тип текста», и расхождения между этими византийскими рукописями не столь существенны. Однако сохранились и другие типы текста, например, «александрийский» и «западный», которые представлены в десятки раз меньшим числом манускриптов, чем «византийский», и их отличие от «византийского» текста уже гораздо серьезнее, чем незначительные разногласия между византийскими рукописями. Долгое время как в церковной среде, так и среди ученых, приоритетным считался именно византийский тип текста. Его авторитетность была связана с тем, что этот текст цитировали греческие отцы церкви, и что этот текст находился в непрерывном употреблении в византийской церковной жизни. Вдобавок, как уже было сказано, большинство сохранившихся рукописей содержат именно византийский тип текста, из-за чего он получил название

² Русский перевод приводится согласно Синодальному переводу Российского Библейского Общества. Греческий текст в подавляющем большинстве манускриптов выглядит так: «[Λάβετε, φάγετε]· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν [κλῶμενον]· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν». Подробный перечень всех имеющихся разночтений этой фразы дан Kloha (2006, III, 1065–6).

«Текст большинства». Этот тип текста был использован Эразмом Роттердамским при создании его *Textus Receptus*, с которого Новый Завет был переведен на европейские языки, как, например, в немецкой Библии Лютера или в английской Библии короля Иакова. Распространенные в России церковнославянский и русский Синодальный переводы также сделаны с византийского текста.

Тем не менее, начиная со второй половины XIX века исследователи Нового Завета все больше обращают внимание не на византийский, а на «александрийский» тип текста, представленный, в первую очередь, такими авторитетными и древними рукописями, как Синайский, Ватиканский и Александрийский³ кодексы. В задачу данной работы не входит оценка авторитетности византийского или александрийского текстов, и мы не станем перечислять аргументы сторонников той или иной традиции. Следует, однако, констатировать тот факт, что на сегодняшний день большинство ученых отдают предпочтение александрийскому тексту, и именно на нем основываются современные критические издания Нового Завета Нестле-Аланда и Объединенных Библейских обществ (Petersen 1994, 138).

Современная критика новозаветных текстов основана на эклектическом подходе, который иногда принято называть «рациональной критикой». Вместо того чтобы оценивать достоинство каждой рукописи и затем отдавать предпочтение наилучшей рукописи как наиболее близкой к утраченному оригинальному тексту, исследователи анализируют достоинство отдельных фрагментов текста на основании «внешних» или «внутренних» свойств множества рукописей. Полученный в результате эклектичный текст не будет полностью совпадать ни с одним из имеющихся манускриптов, но будет представлять собою компиляцию наилучших вариантов фрагментов из разных источников. Под «внешними» свойствами подразумеваются возраст, географическое происхождение, а также количество сохранившихся аналогов⁴ и «семейная принадлежность» манускрипта. К «внутренним» свойствам относятся язык и стиль автора, смысловой контекст фрагмента и индивидуальные особенности переписчика. Эклектический метод, учитывающий как внешние, так и внутренние факторы, получил название «моти-

³ Текст четырех Евангелий в Александрийском кодексе относится к византийскому типу, а остальной Новый Завет и, следовательно, интересующее нас Первое послание Павла к Коринфянам – к александрийскому.

⁴ Количество сохранившихся манускриптов с аналогичным прочтением фрагмента является весьма спорным фактором, хотя к нему иногда склонны прибегать защитники византийского текста (Wallace 1991, 153). Если полагаться на статистику, то приоритет всегда будет на стороне византийских рукописей, которых сохранилось на порядок больше, чем остальных.

вированного эклектицизма»⁵ (reasoned eclecticism), а метод, учитывающий лишь внутренние факторы, принято называть «последовательным эклектицизмом»⁶ (thoroughgoing eclecticism) (Metzger 2005, 223).

Цель эклектического исследования, особенно в случае последовательного эклектицизма, не всегда сводится лишь к реконструкции оригинального текста, хотя такая реконструкция вполне может быть проделана на основании этого метода. Чаще исследователей интересуют сами разночтения и возможные причины их появления. Особый интерес вызывают те случаи, когда изменения в тексте возникают не по небрежности переписчика, а в результате его осознанного решения. К таким решениям относятся попытки грамматического и стилистического улучшения текста: исправление предполагаемых ошибок или, например, замена просторечных слов изящными синонимами и внедрение аттицизмов. К этой же категории относится конфляция, когда переписчик, имея на руках две рукописи с разными прочтениями одного и того же фрагмента, переносит в свой текст оба варианта. Сюда же следует отнести стремление к гармонизации, т. е., приведению к единообразию параллельных и сходных фрагментов, а также вставку поясняющих слов в речевые обороты, кажущиеся незавершенными. Наконец, переписчики иногда исправляли то, что считали ошибкой в именах и названиях, или вносили в текст дополнительные уточняющие имена (Metzger 2005, 261–271).

Пожалуй, наибольший интерес представляют те разночтения, которые связаны с концептуальным исправлением текста, приведением его в соответствие с теологическими или какими-либо иными теоретическими установками переписчика. Такие исправления могут послужить «окнами в историю» (Ehrman 1995), и позволяют сделать выводы об интеллектуальных и социальных процессах, происходивших в раннем христианстве. Долгое время исследователи Нового Завета единодушно настаивали на том, что ни одно из име-

⁵ Такой перевод терминов «reasoned eclecticism» и «thoroughgoing eclecticism» представляется не вполне удачным, тем не менее, он уже получил распространение в русской текстологической литературе: см., напр., Метцгер 2013, 241. Еще один возможный перевод термина «thoroughgoing eclecticism» – «анархическая текстология» (см. Шумилин 2010, 157).

⁶ Емкое описание методологии последовательного эклектицизма дал Джордж Килпатрик, один из родоначальников этого подхода: «Нельзя безапелляционно отвергать ни один из вариантов лишь на основании того, к какой рукописи или группе рукописей он принадлежит. Мы должны придерживаться последовательного эклектицизма. Варианты должны оцениваться обособленно, на основании их внутренних свойств. Далее, в отличие от мнения Хорта, наши решения о выборе варианта должны предшествовать оценке достоинства и значимости рукописи. Прежде, чем мы перейдем к оценке рукописей, нам следует принять все решения по каждому из фрагментов» (Kilpatrick 1965, 205–206).

ющихся разночтений никак не затрагивает доктринального содержания Писания, или, по крайней мере, основного доктринального содержания (Wallace 1991, 157). Однако в середине XX века это единодушие было нарушено теми учеными, которые полагали, что переписчики, «вдохновленные своим пониманием христианского вероучения, обрели свободу вносить изменения в текст, чтобы донести это понимание до остальных» (Clark 1953, 54–55). С тех пор было выявлено и проанализировано немало исправлений в новозаветных рукописях, обусловленных доктринальными, социальными и иными культурными факторами (Metzger 2005, 282–299).

Теперь перейдем к рассмотрению интересующего нас текста. Мы анализируем два имеющихся варианта слов Христа в 1 Кор. 11:24 в рамках методологии последовательного эклектицизма. Это значит, что перед нами не стоит задача оценить достоинство манускриптов, содержащих этот фрагмент, и мы не станем опираться на внешние текстологические факторы. Мы также не намерены делать выводов о том, что же на самом деле сказал Христос во время Тайной вечери, или что же на самом деле написал апостол Павел. Мы сосредоточим свое внимание на тех причинах, доктринальных или социальных факторах, благодаря которым это разночтение могло возникнуть и получить распространение. Проще говоря, коль скоро в одном варианте содержатся слова «примите, ядите», а в другом их нет, то нас интересует то, какие соображения могли побудить переписчика либо удалить, либо, наоборот, добавить их в текст.

Следует сразу же отметить, что расширенный вариант 1 Кор. 11:24, включающий слова «примите, ядите», встречается более чем в 550 рукописях, которые, в целом, содержат «византийский» тип текста; рукописей с кратким вариантом насчитывается около 60, и это, в основном, тексты «александрийского» и «западного» типов (Kloha 2006, III, 1065–1066). Далее для краткости мы будем называть расширенный вариант «византийским», а краткий «александрийским».⁷

Где еще в ранних христианских источниках встречаются аналогичные цитирования слов Христа во время Тайной вечери? Во-первых, в синоптических Евангелиях – от Матфея, Марка и Луки, и, во-вторых, в древних богослужебных текстах евхаристической литургии. Ни в одном из Евангелий нет

⁷ Согласно до сих пор не теряющему своей значимости текстологическому исследованию посланий Павла, проделанному в середине XX века Гюнтером Цунцем, стандартное деление на византийский, александрийский и западный типы не вполне подходит для корпуса текстов Павла (Zuntz 1953). Тем не менее, для интересующего нас фрагмента это деление по-прежнему актуально, о чем свидетельствует Джеффри Клоха, изложивший наиболее полное на сегодняшний день исследование Первого послания к Коринфянам в своей четырехтомной диссертации (Kloha 2006).

расширенной версии слов Христа, совпадающей с византийским вариантом 1 Кор. 11:24. У Матфея и Марка есть слова «приимите, ядите» (Мф. 26:26, Мк. 14:22),⁸ но нет фразы «сие творите в Мое воспоминание». У Луки, напротив, есть фраза «сие творите...» (Лк. 22:19), но нет слов «приимите, ядите», так же, как и в александрийском варианте 1 Кор. 11:24. Древние греческие евхаристические литургии в данном случае повторяют схему Матфея и Марка, а не Луки и александрийской версии 1 Кор. 11:24: в них перед фразой «сие есть Тело Мое» есть слова «приимите, ядите», но после нее нет слов «сие творите в Мое воспоминание».⁹

Таким образом, византийский вариант 1 Кор. 11:24 представляет собой уникальный текст, аналогов которому нет ни в Евангелиях, ни в греческих литургиях. Только в нем слова «приимите, ядите» соседствуют с фразой «сие творите в мое воспоминание». Во всех остальных источниках, включая александрийский вариант 1 Кор. 11:24 такого совмещения нет, но есть либо слова «приимите, ядите», либо «сие творите...». Складывается впечатление, что византийский текст противоречит общей тенденции и представляет собой некую альтернативную концепцию. Так ли это? Какие концептуальные отличия влечет за собой совмещение слов «приимите, ядите» с фразой «сие творите...»? Для ответа на этот вопрос нам необходимо проанализировать смысл всего изречения Христа целиком как в византийском варианте 1 Кор. 11:24, так и в александрийском.

В византийском варианте Христос во время вечера с учениками, взяв хлеб и произнеся молитву благодарения, преломляет его и говорит: «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое. Сие творите в Мое воспоминание». К чему здесь относятся слова «сие творите» (τοῦτο ποιεῖτε)? Очевидно, что к императивам «приимите, ядите». Другими словами, Христос дает ученикам хлеб, который есть Его Тело, и велит им взять его и съесть здесь и сейчас в память о Нем. Исполнением Его повеления «сие творите» является однократный акт «принятия» и «ядения».

В александрийском варианте Христос, взяв хлеб и произнеся молитву благодарения, преломляет его и говорит: «Сие есть Тело Мое за вас. Сие творите в Мое воспоминание». К чему же здесь относится повеление «сие творите»? По-видимому, к тем действиям, которые Он только что совершил. Указательное местоимение «сие» (τοῦτο) может относиться либо ко всем пе-

⁸ В александрийском тексте Мк. 14:22 есть только одно из этих слов – «приимите» (λάβετε), но нет слова «ядите», хотя в византийском тексте есть оба слова.

⁹ Одновременное использование как слов «приимите, ядите», так и «сие творите...» в связи с фразой «сие есть Тело Мое» можно обнаружить в ранних западных литургиях – галликанской и мосарабской, а также в коптской (Белуосов 2007, 450, 602, 641).

речисленным действиям, либо к тому, которое расположено ближе всего к нему – к произнесению фразы «сие есть Тело Мое за вас».¹⁰ В любом случае, Христос велит ученикам повторять эти же самые действия в будущем в память о Нем.

Конечно же, эти два варианта не являются взаимоисключающими: и совершение Евхаристических ритуальных действий учениками Христа, и вкушение этого таинства всеми причастниками могут совершаться в память о Нем. Тем не менее, в них заложены разные смысловые акценты. Византийский вариант относится к каждому участнику евхаристической трапезы, а александрийский – только к тем, кто проводит эту трапезу, т. е., к клирикам. Византийский вариант – это разъяснение мемориальной сути происходящей трапезы, а александрийский – это учреждение будущего повторяющегося мемориального ритуала. Согласно византийскому варианту, исполнение повеления Христа заключается в поедании трапезы ее участниками, в то время как александрийский вариант возлагает всю ответственность на клириков, которые должны строго соблюсти последовательность ритуальных действий. В итоге можно утверждать, что византийский вариант нацелен на индивидуальный аспект таинства, а александрийский – на институциональный.

Теперь перед нами стоит вопрос о том, какие причины могли привести к возникновению и распространению этого разночтения. Во-первых, это могла быть обычная небрежность переписчика. Во-вторых, здесь возможна непреднамеренная или намеренная гармонизация этого фрагмента с параллельными фрагментами из синоптических Евангелий: вставка слов «приимите, ядите» для гармонизации с Евангелием от Матфея¹¹ или, наоборот, удаление этих слов ради сходства с Евангелием от Луки, в зависимости от того, какой из двух вариантов считать исходным, а какой исправленным. В-третьих, здесь можно предположить влияние богослужебной традиции, т. е. приведение текста в соответствие с той литургической формулой, которая была привычной для переписчика. Такой сценарий является весьма маловероятным,¹² хотя, все же, возможным.¹³ Наконец, нельзя не допустить и

¹⁰ Один из самых ранних комментаторов – Иустин Мученик (II в.) связывал повеление «сие творите» с благодарственной молитвой над хлебом (*Apol.* 66,3. См. также *Труф.* 70,4).

¹¹ Многие исследователи придерживаются именно этой гипотезы, что предполагает приоритетность александрийского варианта и вторичность византийского, а само разночтение они расценивают как результат «не более чем параллельной ассимиляции» с Мф. 26:26 (Aland 1995, 31).

¹² Джеффри Клоха ставит под сомнение обусловленность данного разночтения проникновением литургических формул в текст Послания. Его довод состоит в том, что обсуждаемая фраза 1 Кор. 11:24 была распространена лишь в двух вариантах, а литургических формул

намеренного исправления текста в соответствии с вышеизложенными идейными установками переписчика.

Даже если исправление текста было непреднамеренным, или даже если сам переписчик не имел каких-то идейных предпочтений в связи с внесенным изменением, его исправление все-таки получило распространение, т. е. оказалось приемлемым для церковного сообщества. А это значит, что каковы бы ни были мотивы переписчика, популярность нового варианта все равно должна была быть обусловлена идейными и социальными факторами. Изменение в священном тексте было принято потому, что люди были к этому готовы. Или, по крайней мере, даже если они были еще не готовы, но не отвергли исправленный текст, изменения в тексте постепенно делали свое дело и оказывали влияние на взгляды сообщества. Так или иначе, распространение исправлений в столь влиятельном тексте позволяет сделать однозначный вывод о распространении новых взглядов и идей.

Как было показано выше, византийский вариант 1 Кор. 11:24 подчеркивает индивидуальное значение таинства Евхаристии для каждого верующего. При этом alexandрийский вариант, наоборот, не учитывает интереса отдельных верующих и делает упор исключительно на институциональном аспекте таинства. Следовательно, решение о том, какой из вариантов признать исходным, а какой исправленным, отразится на наших представлениях о векторе социальных процессов в раннем христианстве. Если правы сторонники приоритета византийского текста, то это значит, что в ранней церкви на смену греческой индивидуальности постепенно пришел египетский и западный клерикализм, оттесняя интересы простых верующих и возвышая авторитет священноначалия. Если же согласиться с большинством ученых и признать приоритетность alexandрийского текста, то это будет означать, что первоначально церковное учение о таинстве Евхаристии держалось на признании института апостолов и священнослужителей как представителей и исполнителей повеления Христа, но постепенно гре-

употреблялось намного больше, и если бы такое проникновение имело место, то это должно было бы привести к большей вариативности среди манускриптов (Kloha 2006, I, 340).

¹³ Kloha также считает невероятным намеренное удаление слов «примите, ядите» из текста 1 Кор. 11:24 на том основании, что эти слова все равно присутствовали во всех литургических формулах и, следовательно, избавляться от них лишь в одном фрагменте не имело смысла (Kloha 2006, I, 349). Тем не менее, как уже было сказано, ни одна из греческих литургических формул, как и ни одна из трех формул в синоптических Евангелиях, не совпадает с византийским вариантом 1 Кор. 11:24, поэтому все-таки следует допустить возможность сценария сокращения исходного текста ради устранения этого отклонения.

ки¹⁴ сместили акцент в сторону интересов индивида, превратив таинство в дело личного благочестия. Нам представляется более правдоподобным второй вариант.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Белоусов, А. В., ред. (2007) *Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора: евхаристическая молитва*. Москва: Даръ.
- Мецгер, Б. М., Эрман, Б. Д. (2013) *Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала*. Пер. с англ. Д. Браткина. Москва: Издательство ББИ.
- Шумилин, М. В. (2010) «Рецензия на книгу: *P. Papinius Statius: Thebaid and Achilleid* / By J. B. Hall in collaboration with A. L. Ritchie and M. J. Edwards. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2007–2008. 3 vols», *Аpusmei* II, 156–172.
- Aland, K., Aland, B. (1995) *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*. Grand Rapids.
- Clark, K. W. (1953) "Textual Criticism and Doctrine," J. N. Sevenster and W. C. van Unnik, eds. *Studia Paulina in Honorem Johannis de Zwaan Septuagenarii*. Haarlem, 59–64.
- Ehrman, B. D. (1995) "The Text as Window: New Testament Manuscripts and the Social History of Early Christianity," B. D. Ehrman and M. W. Holmes, eds. *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Quaestionis*. Grand Rapids, 361–79.
- Kilpatrick, G. D. (1965) "The Greek New Testament Text of Today and the Textus Receptus," H. Anderson and W. Barclay, eds. *The New Testament in Historical and Contemporary Perspectives. Essays in Memory of G. H. C. MacGregor*. Oxford, 189–208.
- Kloha, J. J. (2006) *A Textual Commentary on Paul's First Epistle to the Corinthians*. Leeds.
- Metzger, B. M., Ehrman, B. D. (2005) *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*. New York.
- Petersen, W. L. (1994) "What Text Can New Testament Textual Criticism Ultimately Reach?" B. Aland and J. Delobel, eds. *New Testament Textual Criticism, Exegesis and Church History: A Discussion of Methods*. Kampen, 136–151.
- Wallace, D. B. (1991) "The Majority Text and the Original Text: Are They Identical?" *Bibliotheca Sacra* 148, 151–169.
- Zuntz, G. (1953) *The Text of the Epistles. A Disquisition upon the Corpus Paulinum*. London.

¹⁴ Анонимный римский комментатор посланий Павла IV века, известный как Амвросиаст, полагал, что там, где в греческих манускриптах встречалось какое-то существенное отличие от привычного ему латинского текста, виной тому были именно греки, которые "с их высокомерной вседозволенностью" вносили изменения в текст (Metzger 2005, 266).

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ СИМВОЛИЗМА В СОЧИНЕНИЯХ КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

Д. С. КУРДЫБАЙЛО и И. А. ГЕРАСИМОВ
Санкт-Петербургский государственный университет
Русская христианская гуманитарная академия
theoreo@yandex.ru; teran48@ya.ru

DMITRY KURDYBAYLO and IVAN GERASIMOV
Saint-Petersburg State University, Russian Christian Academy for Humanities, Russia

SOME OBSERVATIONS ON SYMBOLISM IN THE WRITINGS OF CLEMENT OF ALEXANDRIA

ABSTRACT. The use of term $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$ in Clement's writings is problematic because of differences between common doctrine of symbol and symbolism expressed by Clement almost theoretically, and particular examples of symbolism and allegoric exegesis, where Clement's wording and underlying conceptions are strongly dependent on the relevant contexts. In order to bring the most instances of $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$ in a system we propose some classifications. Firstly, according to their function, we distinguish 'protective,' 'anagogic,' and 'manifestative' symbols; secondly, according to the contexts in which they predominantly appear, such as the Pythagorean tradition, Greek Mysteries, Egyptian religion and hieroglyphic script, and extracts from the Greek grammarians; finally, in the context of Biblical exegesis, where one can distinguish instances of typology, morally instructive allegory and symbolism *per se*. In the latter case the nature of symbol is constituted by Divine Logos who "signifies the invisible link between earth and heaven." Such a reading clarifies the ontological importance of symbolism for Clement's metaphysics and philosophy, and helps to explain some difficulties in Clement's writings actual for Western theology.

KEYWORDS: symbol, allegory, hermeneutics, Bible exegetics, philosophy of language, semiotics, ancient philosophy, the School of Alexandria, Ante-Nicene theology.

* Статья подготовлена при поддержке гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских учёных МК-3031.2015.6 «Символизм и онтология символа в восточно-христианском неоплатонизме».

*Все вещи наполнены знаками,
знающий из иного иное – мудрец.*¹

Теме символизма и аллегории в александрийской традиции и специально у Климента Александрийского посвящено значительное число научных исследований. Однако суждения о семантике σύμβολον и его отношениях со смежными понятиями (ἀνιγμα, ἀλληγορία и др.) до сих пор остаются противоречивыми. Так на основании *Strom.* 5.58.6,² Е. В. Афонасин заключает о терминологическом различии Климентом σύμβολον и ἀλληγορία по их семантике и функции (Афонасин 2003, 48). L. Roberts утверждал, что «Климент очень аккуратен с техническими терминами и редко использует σύμβολον» (Roberts 1975, 75); в то же время в одних только *Строматах* и *Педагоге* нами найдено 104 употребления σύμβολον, что трудно назвать редким. W. Völker писал об отсутствии у Климента устойчивой терминологии (Völker 1952, 13), и многие места *Стромат*, в самом деле, свидетельствуют едва ли не о синонимии σύμβολον и различных форм ἀνίσσομαι. В *Педагоге* же в теснейшей связи стоят ἀλληγορέω и ἀνίσσομαι, вводимые в евхаристическом контексте.³ Даже беглого взгляда достаточно, чтобы убедиться в разнообразии семантики σύμβολον и смежных понятий в зависимости от контекста Климентовой мысли. С другой стороны, тот факт, что V книга *Стромат* почти целиком посвящена вопросу символизма, не позволяет считать словоупотребление Климента неупорядоченным или случайным. В нём, скорее, отражается сам «пёстротканый» стиль *Стромат*, за внешностью которого автор призывал читателей отыскивать скрытый смысл.

Из рассуждений Климента о природе и назначении символизма, кроме многих уверений в древности и распространённости его в различных рели-

¹ Μετὰ δὲ πάντα σημείων καὶ σοφός τις ὁ μαθὼν ἐξ ἄλλου ἄλλο. Plot. *Enn.* II.3.7.12-13. Пер. Т. Сидаша.

² Тексты Климента приводятся по изданиям: Clemens Alexandrinus. *Stromata*. Hrsg. O. Stählin, L. Früchtel und U. Treu. (Die griechischen christlichen Schriftsteller 52(15), 17). Berlin: Akademie-Verlag, 1970; Clément d'Alexandrie. *Le pédagogue*. Ed. H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondésert, C. Matray. (Sources chrétiennes 70, 108, 158). Paris: Cerf, 1960–1970; Clément d'Alexandrie. *Le protreptique*. Ed. C. Mondésert. (Sources chrétiennes 2). Paris: Cerf, 1949. Русские переводы: Климент Александрийский. *Строматы*. Изд. подг. Е. В. Афонасин. Т. 1–3. СПб.: «Изд. Олега Абышко», 2003; Климент Александрийский. *Педагог*. Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1890; Климент Александрийский. *Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасётся*. Пер. с др.-греч., вступ. ст., комм. и указатель А. Ю. Братухина. СПб.: «Изд. Олега Абышко», 2006.

³ Полную цитату и обсуждение см. ниже.

гиозных и философских традициях,⁴ можно выделить следующие функции символа:⁵

– «охранительная»: с одной стороны, загадочность символического языка охраняет от прикосновения к священному учению людей, к этому неподготовленных – «нечистое не должно касаться чистого», а «духовное могут оценить только духовные» (*Strom.* 5.19.3–20.2); однако делается это не из «ревности» или «жадности» (т. к. с христианской точки зрения эти качества не могут быть приписаны Богу), но из заботы о самих постигающих людях, которые «разгадывающая» «загадки, символы, аллегории, метафоры»,⁶ сами совершенствуются в познании истины (*Strom.* 5.24.1–25.1), подготавливаются к богопознанию. Более того, человек может испытать даже вред от познания истин, к восприятию которых он ещё не готов (*Strom.* 6.126.1). Таким образом, символ становится инструментом богообщения (Navrda 2010, 12–14 and 30), а «охранительная» функция при этом оказывается одновременно и педагогической;

– «анагогическая» (возводящая): кроме того, что педагогическая функция применительно к совершенствованию в богопознании уже может рассматриваться и как анагогическая, отметим особо такой пассаж:

из чистой любви взирающий на телесную красоту, однако наслаждающийся не телесным образом, но душевным, как я полагаю, воспринимает тело как некое изображение, посредством которого он восходит к творцу этого создания и к истинной красоте. Так восходит он к святому символу (σύμβολον ἄγιον), светлосносному образу праведности (χαρακτήρα τῆς δικαιοσύνης), являемому восхождением ангелов... (*Strom.* 4.116.2–117.1)

Явная аллюзия на «Гиппий большой» Платона в христианизирующей интерпретации понимает σύμβολον не как вещественный предмет, но, во-первых, помещает его в пространстве умпостигаемого мира, и, во-вторых, не придаёт ему субстанциального бытия – он выступает как свойство или качество (ποιότητα) души, играя роль некоего «опознавательного знака» (таково одно из древнейших значений греч. σύμβολον). Такое словоупотребление у Климента, по-видимому, единственное;

– «манифестирующая» (выражающая): символ свидетельствует, являет, раскрывает символизируемое лучше, чем прямое, однозначное, буквальное описание. Здесь Климент приводит целый ряд аргументов: прежде всего, «сокрытые вещи, просвечивающие через завесу, оставляют впечатление об

⁴ Ср., напр. *Strom.* 5.56.1–4 et 6.4.1–2.

⁵ В обозначении функций символа мы учитываем опыт и терминологию исследований: Афонасин 1997, Афонасин 2003, Петров 2010, Shaw 1999, а также сводку из Ferguson 1976, 65–66.

⁶ См. *Strom.* 5.21.4–23.2, ср. тж. *Strom.* 5.31.3.1–4.1.

истине более внушительное и значительное, подобно тому, какое являются собой фрукты на дне ручья, просвечивающие через воду, или формы, покрытые вуалью, которая слегка меняет их очертания» (*Strom.* 5.56.5–57.2), – «вуаль» или загадочность символического описания скрывает малосущественные детали предмета и подчёркивает наиболее значимые, помогает выделить его сущностные черты, тогда как «всестороннее освещение проявляет дефекты в вещах» (*ibid.*), то есть их акцидентные особенности. Затем Климент подчёркивает полисемантическую природу символа, возможность различного толкования одного и того же образа или высказывания (напр.: *Strom.* 5.44.2–4), что для него не недостаток, а напротив, достоинство: чем шире и разнообразнее спектр возможных толкований, тем богаче символ, тем глубже его значение.⁷ Возможно, конечно, и неправильное истолкование символа неопытным человеком, но это вовсе не может быть причиной отказа от символического языка. Во-первых, как много раз подчёркивает Климент, «энигматический» язык свойствен «практически всем священным текстам» (*Strom.* 5.32.1–2), и, в частности, Спаситель всенародно излагает Своё учение в притчах, но смысл их истолковывает только ученикам (*Strom.* 6.126.1–128.1; ср.: Мр 4:10–12). Наконец, как показывает Н. Ф. Hägg, у Климента есть вполне цельная концепция апофатического богопознания,⁸ и символический язык становится не только самым подходящим, но и единственным⁹ способом вести речь о Неизреченном.¹⁰

Стоит подчеркнуть, что три названные основные функции символа очень близки к свойствам и функциям символов в теургическом неоплатонизме, а также у псевдо-Дионисия Ареопагита (ср. Петров 2010, 37–46). Главным отличием выступает акцент Климента на гносеологической и языковой стороне символа, тогда как его чувственно-материальная сторона едва ли не игнорируется – в сравнении с *реальностью* (в исконном значении, от *lat. res*) символа, например, у Ямвлиха или Прокла.

Когда Климент теоретически обсуждает роль символизма, *σύμβολον* вы-

⁷ Ср. Афонасин 2003, 45. Этот же принцип высказывается в «Кратиле» Платона: чем больше толкований допускает имя, тем лучше оно установлено, см. Курдыбайло 2015.

⁸ Hägg 2006, 147–150 et passim. О «звонии» или «безмерности» (*ἀχανής*) Христа см. цитату и анализ у Navrda 2010, 19–20; обзор высказываний Климента о непознаваемости сущности Бога, но познаваемости Его сил (*δυνάμει*) и деяний (*ἔργα*): Giulea 2010, 18–19. О неизобразимости Бога никакими вещественными средствами см. *Strom.* 1.163.6–164.1; 1.71.1–2. Сооружение столпа как образа Бога Климент рассматривает как своего рода «неподобный символ» (в Ареопагитском смысле, см. *De coel. hier.* 2 ff.).

⁹ Ferguson 1976, 66: «teaching about God can only be done through symbols».

¹⁰ Ср. рассуждение В. Н. Топорова о генезисе поэтического языка в Ареопагитическом корпусе (Топоров 1989, 220–224).

ступает вполне терминологически. Рядом исследователей предложено несколько наборов основных понятий, привлекаемых Климентом для описания диалектики выражения: так, С. Mondésert выделяет *ἀνίγμα*, *ἀλληγορία*, *παραβολή*, *σύμβολον* (Mondésert 1944, 88); I. Ramelli отмечает *ἀλληγορία*, *σύμβολον*, *ἀνίγμα*, *ἀνίττομαι* (Ramelli 2011, 347). Кроме этого, Климент использует как технические термины *ἀναφορά* и *μεταφορά* (в одних только *Строматах* 7 и 4 раза, соответственно). Более того, в *Строматах* находим отчётливое различие *σύμβολον* и *ἀλληγορία* – мифологические персонажи и истории с их участием «должны пониматься не просто как всевозможные аллегоризации всех этих имён, но как выражающие универсальный смысл, который необходимо найти за символами, скрытыми за завесой этих аллегорий» (*Strom.* 5.58.6). Прежде всего, если символ полисемантичен, то аллегории однозначны в своём толковании.¹¹ Заметим также, что аллегории чаще всего связаны с личностями – героями мифов или библейского повествования, тогда как символами чаще выступают неодушевлённые предметы; таким образом, аллегория может иметь дело с выдуманым, никогда не существовавшим лицом, символ же, как правило, соотносится со вполне реальным предметом. Но главное здесь то, что Климент вводит три уровня истолковываемого текста: буквальный, только ещё требующий толкования; уровень аллегорического прочтения и символический уровень. Далее мы увидим, как эта классификация применяется Климентом «на практике» – в библейской экзегезе.

Если типичный пример аллегории – объяснение личности мифологического персонажа как олицетворение некоторого общего понятия или безличного начала, то *ἀναφορά* у Климента явственно выступает «аллегорией наоборот»: используя этот троп, вместо упоминания стали речь пойдёт об Аресе, а вместо вина – о Дионисе (*Strom.* 7.52.3).

Подчеркнём ещё один существенный момент: из всех употреблений слова *σύμβολον* значительную долю составляют примеры символизма, заимствованного из языческих религий и эллинской философии. Если в той или иной традиции, обсуждаемой Климентом, *σύμβολον* имеет свою особую семантику, то она хотя бы отчасти сохраняется и в устах христианского мыслителя. Здесь особенно значимы четыре области:

– учение пифагорейцев, которые свои изречения-*ἀφοῦσματα* именовали «символами» (Thom 1994, 94). Здесь символическое значение имеют не только предметы или живые существа (как, напр., «не держать в доме ласточек» Климент толкует как «не принимать болтунов, шептунов и несдержан-

¹¹ Ср. формулировку Osborn 2006, 384: «allegory lifts interpretation to a higher level and symbolism brings a multiplication of meanings».

ных на язык людей», *Strom.* 5.27.1–2), но и действия: «не плавай по земле» (*Strom.* 5.28.3) или «яро не перешагивай» (*Strom.* 5.30.1). Здесь же толкуются и «эфесские письма», где сразу шесть иносказаний образуют вместе «символический порядок» (συμβόλων ... τάξι, *Strom.* 5.45.1–3);

– языческие мистерии, которые подробно обсуждаются в *Протретики*. Климент прямо перечисляет технические термины, закреплённые в эллинской мистериальной культуре: σύμβολα, συνθήματα, ἀγία.¹² Очевидно, что «символами» в «мистериальном» контексте выступают те именно предметы, которые приносились и использовались посвящёнными, поэтому и выбор символов, и семантическое поле их истолкования ограничено языческой традицией, в которой Климент, несомненно, хорошо ориентировался;

– египетская языческая религия. Так, в ритуальном шествии принимают участие, среди прочих, «певчий, неся в руках какой-либо из музыкальных символов» и «астролог, ... держа в руках горолог и пальмовую ветвь – астрологические символы» (*Strom.* 6.35.3–4). Символ здесь понимается скорее как эмблема или аллегория обобщающего характера.¹³ Более привлекает Климента «символическая философия иероглифического письма» (*Strom.* 1.153.2) (вернее же, его семантическая функция), сведения о котором, по утверждению I. Ramelli, он черпает у стоика Херемона, посвятившего этой теме специальный трактат.¹⁴ В *Строматах* мы находим достаточно сложную классификацию египетской письменности, которая подразделяется на эпистолографику, иератическое письмо и иероглифику. В иероглифике различают кириологическое и символическое; в последнем же – буквальное изображение по подобию (κατὰ μίμησιν), фигуральное или образное (τροπικῶς) и аллегорическое, выражающееся посредством загадок (ἀλληγορεῖται κατὰ τινὰς αἰνιγμούς – *Strom.* 5.20.3–21.3). Трудно судить, насколько здесь Климент оригинален, можно лишь констатировать, что сама терминология (σύμβολον, μίμησις, ἀλληγορία, αἰνιγμα) широко употребляется во всём тексте *Стромат* и других его сочинений. Отчасти, разумеется, это обусловлено общим влиянием стоической аллегорезы на Климента¹⁵ и Херемона–стоика. Однако даже самые сложные и «возвышенные» примеры египетского символизма, напр.: «ребёнок как символ рождения, старец как

¹² Подробнее см. Gagné, Herrero 2009, 292; Афонасин 1997, 56.

¹³ Ещё о символах в ритуальном шествии см. *Strom.* 5.43.1–3.

¹⁴ См. Ramelli 2011, 347, п. 28. По мнению же А. Ю. Братухина, Климент, живя в египетской Александрии, был непосредственно близко знаком с египетской культурой, в том числе и с письменностью (Братухин 2006, 45).

¹⁵ О стоическом влиянии на раннехристианскую экзегезу см. не потерявшую актуальность работу: Grant 1946, 192–197.

символ разрушения, ... сокол – символ Бога, и рыба – символ ненависти»¹⁶ позволяют видеть в них скорее аллегория, нежели символ, если руководствоваться принципом из *Strom.* 5.58.6. То же можно сказать и об изображении планет «в виде змеевидного знака ... из-за кривизны их пути», а Солнца – в виде жука-скарабея (*Strom.* 5.21.2–3), корабля или крокодила (*Strom.* 5.41.2–3). Несмотря на уверения Климента в том, что «египетские загадки и таинства очень похожи на те, которые были в ходу среди иудеев» (*ibid.*), сравнивая их с его толкованиями, скажем, ветхозаветной скинии или облачения первосвященника¹⁷, убеждаемся не просто в семантической бедности египетского символизма, но фактически в отсутствии символического пласта, который, по определению *Strom.* 5.58.6, должен выстраиваться поверх пласта аллегорического;

– единственный, но значительный фрагмент с упоминанием понятия *σύμβολον*, выработанного греческими грамматиками, в цитате Дионисия Фракийца (I в. до н. э., автор трактата «*Τέχνη γραμματική*»):

Действия можно выразить не только в словесной форме, но и с помощью символов. Поучения в словесной форме – это, например, дельфийские изречения «ничего слишком» или «познай себя». Примерами же поучения в символах может быть обычай (заимствованный у египтян) устанавливать в храмах вращающиеся колеса. Символическое значение имеют [также и] ветви, которые раздаются пришедшим на поклонение.¹⁸

До некоторой степени такое понимание символа может считаться противоположным полюсом по отношению к пифагорейским акусам, а наиболее близким – к символизму египетской иероглифики (недаром Дионисий в качестве первого примера приводит именно египетский обычай).

Во всех перечисленных контекстах Климент хотя и стремится доказать универсальность символизма в разных религиях и философских учениях, он, тем не менее, не может позволить себе игнорировать специфические черты каждой обсуждаемой традиции, и понятие *σύμβολον* в каждом случае приобретает свои особые черты – почти всюду ограничивающие ту онтологическую глубину, которую вкладывает в него Климент, когда исходит из своих собственных убеждений.

Терминологически *σύμβολον*, *ἀλληγορία* и производные *αἰνίσσομαι* заслуживают ещё одного замечания. Дело в том, что в своих сочинениях Климент

¹⁶ Полный перечень см. в *Strom.* 5.41.4–43.3.

¹⁷ Эти толкования заимствованы Климентом у Филона Александрийского и значительно переработаны, подробнее см. об этом ниже.

¹⁸ *Strom.* 5.45.4–5. Об источниках этой цитаты см. примеч. Е. В. Афонасина к цит. месту (т. 2, стр. 171).

к христианскому вероучению избегает прилагать понятие «богословие» (θεολογία – см. Ramelli 2007, 356, п. 117), а к христианским священнодействиям – «таинство» (μυστήριον, τελετή).¹⁹ По всей видимости, эти слова для него скомпрометированы употреблением в греческом язычестве. Но и ἀλληγορία широко использовалась стоиками, причём применительно к мифам о языческих богах.²⁰ Тем не менее, ἀλληγορία принимается Климентом и используется лишь немного реже, чем σύμβολον.²¹ Да и самый σύμβολον, используемый в языческих мистериях по признанию самого же Климента, казалось бы, скомпрометирован даже в большей степени. Можно предположить, что фактором, определяющим, можно ли принять термин языческой философии или нет, служит поставленная цель рассуждения: в одном случае Климент стремится подчеркнуть отличие христианского учения от языческих верований и потому проводит чёткую границу именно внутри «богословского» лексикона; в другом – напротив, стремится фундаментализировать «христианскую философию» на древних религиозных и философских воззрениях, и тогда использует одну и ту же лексику в описании разных традиций. Иными словами, средства языка у Климента подчинены его богословию и умело применяются в соответствии с поставленной – апологетической или миссионерской – целью.

Вслед за стоиками Климент уделяет большое внимание языку и высказывает ряд существенных «лингвофилософских» взглядов. Для нашей темы наиболее важен фрагмент VIII книги *Стромат*, где выстраивается трёхчленная иерархия порождающая язык как таковой: имена или слова (ὀνόματα), которые являются символами понятий (νοήματα); сами эти понятия; и вещи (τὰ ὑποκειμένα πράγματα), чувственно воспринимая которые, мы понятия постигаем (*Strom.* 8.23.1–5, см. тж. Roberts 1975, 74–75). Климент признаёт универсальность νοήματα для всех людей, тогда как словесно выражаться они могут на разных языках по-разному. Из этого вытекает равноправие всех языков: в отличие от Оригена, считавшего еврейский язык выделенным и особенным среди прочих (отчего, в частности, священные имена Бога оказываются принципиально непереводаемыми – *Contra Celsum*, 1.24–25), Климент считает «индивидуальные особенности всех диалектов» никак не влияющими на то, как они передают знание, если оно выражено

¹⁹ Например, в описании Крещения, при котором другие понятия, связанные с языческими мистериями, употребляются Климентом. Это, однако, не означает, что μυστήριον вообще не упоминается в христианском контексте, подробнее см. Ferguson 1976, 63.

²⁰ См. Grant 1946, 191–193. Стоическую аллегорезу использует и сам Климент, этимологизируя имена греческих богов (Ramelli 2011, 348).

²¹ В *Строматах* 34 употребления против 51; в *Педагоге* – 29 против 26.

символическим образом – то есть с помощью тех самых аллегорий, загадок и т. п. (*Strom.* 6.129.1–130.2) Иными словами, семантическая структура символического высказывания остаётся инвариантной при переводе на любой язык (если, конечно, он выполнен корректно).

Тем не менее, есть наречия более молодые и более древние, «слова [которых]... возникли естественным путём. Поэтому признаётся, что молитвы на языке варварском более действенны, чем на других языках» (*Strom.* 1.143.6–7). Но здесь целью Климента стоит не привести рассуждение к исключительности еврейской речи, а подчеркнуть вечную «молодость» эллинского нрава, культуры и, в том числе, языка, – по слову Платона: «вы, эллины, вечно остаётесь детьми, и нет среди эллинов старца!» (*Tim.* 22b4–5) – и, соответственно, удержать эллинов от пренебрежительного отношения к варварскому языку и обычаям (*Strom.* 1.77.2–3, 1.78.1–2).

Если принять, что лингвистический символизм продолжает общую линию учения Климента о символе, то дополняя его отношением слова и понятия, можно положить, что символизируемое должно *par excellence* относиться к сфере невещественного, общего и универсального, тогда как символизирующее – вещественного, частного и особенного. С такой точки зрения изображение, скажем, солнца в виде крокодила или корабля не может считаться символом – по крайней мере, покуда солнцу не приписываются личностные свойства божества или иного мифологического персонажа.

Теперь мы можем обратиться к библейской экзегезе Климента. Здесь важно помнить один из базовых принципов александрийской экзегезы, начиная уже с Филона: Библия рассматривается как целостный, связный и когерентный текст, в котором для толкования выбранного места может быть привлечён любой фрагмент любой книги (Ramelli 2011, 3487–349). В тексте Писания Климент видит три (или четыре) уровня:²² в виде знаков (ὡς σημεῖον), в виде заповедей (ὡς ἐντολήν) и в виде пророчеств (ὡς προφητεῖαν). Четвёртый уровень мог бы быть буквальным («по уподоблению»).

Что касается пророчеств, то Климент, по всей видимости, имеет в виду ветхозаветные пророчества о пришествии Мессии, сбывшиеся по вочеловечению Слова Божия – типологический слой, для обозначения которого уже Ориген использует τύπος / τυπικώς, актуализируя экзегетический принцип ап. Павла из 1 Кор 10:11 (см. Курдыбайло 2016, 57–60). Не избегает его и Климент:

²² В греч. тексте *Strom.* 1.179.3–4 имеется лакуна, перед которой упомянуто 4 уровня, а после неё перечислено только 3. Об интерпретации этого места см. den Boer 1947, 158–161; Knowlton 1930, 166–167; а также примеч. Е. В. Афонасина к переводу цит. места (т. 1, стр. 167).

...Таков был тип (τύπος) «закона и пророков» до времён Иоанна. Последний, хоть и выражался яснее, поскольку уже не пророчествовал, но указывал на то, что присутствует ныне и было символически (συμβολικῶς) предвещено от начала, тем не менее говорил [иносказательно]: «я не достоин развязать ремень у обуви Его» (*Strom.* 5.55.1.1–2.1).

«Пророчество» или «типический» символ отличаются тем, что изображаемое есть событие, прежде всего, в истории, которое имеет прообразом либо другие, предшествующие исторические события, либо явную речь пророка о грядущем. Символизируемое и символическое, хотя и разнесены на совершенно различные аксиологические уровни, но оба соотносятся с вещественным миром и историческим временем. Заметим, впрочем, что «пророчества» Климент признаёт и за «варварскими философами» (*Strom.* 5.51.1).

Под заповедями, вероятно, могут пониматься наставления этического характера и, соответственно, символические/аллегорические обозначения человеческих добродетелей, пороков и соотносимых с ними способностей души. Например, свинья может означать любовь к удовольствиям и нечистым желаниям чревоугодия, жвачное животное – того, кто хранит в своём сердце услышанное слово, обсуждает, соблюдает и понимает его; парнокопытное же – праведника, который живя в этом мире, ожидает прихода мира вечного (*Strom.* 5.51.2-5; ср. *Strom.* 5.52.1–2). Египет и Ханаан символизируют «мирские заблуждения или же душевные страсти и пороки» (*Strom.* 2.47.1–2). Такая же прямолинейность встречается и в истолковании евангельской притчи о работниках одиннадцатого часа: здесь количеством часов обозначены «различные степени добродетели», а динарии служат намёком, указывающим (ἀνίσσεται) на спасение (*Strom.* 4.36.5–37.1). Подобным образом и в притче о десяти девах ночь означает тьму неведения, а лампы – свет ума в поиске истины (*Strom.* 5.17.3, где стоит ἤνιξάτο – аорист ἀνίσσομαι). То же ἀνίσσομαι связывает и разноцветные одежды Иосифа, брошенного братьями в ров, либо с разнообразными познаниями, приобретенными тяжким трудом, либо со страстями, «которые толкают к бездонной яме». Ров же обозначает отсутствия ведения, а Египет – «пустыню божественного Логоса» (*Strom.* 5.53.2–5; ἀνίττεται стоит в 5.53.1.5).

Наконец, остался пласт истолкований «ὡς σημεῖον». В него входят собственно символические обороты, отвечающие критерию из *Strom.* 5.58.6. Начиная с нравственного истолкования Числ 15:30, Климент затем отмечает, что уста, сердце и руки суть символы, соответственно, слова, воли и действия (*Strom.* 2.98.1.1–3). Аналогичным образом и «изображение херувимов имеет символическое значение: лицо [является символом] души, крылья – служения и действия возвышающихся слева и справа сил, а уста – гимн сла-

ве в непрестанном созерцании» (*Strom.* 2.36.4–37.1).

Значительное место занимает толкование предметов во Святом святых скинии и облачения ветхозаветного первосвященника, которое основано на аллегорическом объяснении их Филоном Александрийским, существенно переосмысленном Климентом.²³ Ключевой фразой здесь звучат слова о священных предметах, которые «посредством видимых символов знаменуют невидимую связь неба и земли».²⁴ Перечисляя цвета покрыва и занавеси, значение жертвенника, пяти столбов, семисвещника, хлебов предложения, фигур херувимов, Климент сначала сопоставляет им части чувственного космоса: четыре стихии, землю и поднимающийся от неё пар, «средоточие неба и земли», семь планет, южные ветра и созвездия Большой и Малой медведицы либо же целиком две полусферы неба. Однако параллельно с этим «космологическим» толкованием вводит и другое, так что здесь появляются и «таинственный смысл пяти хлебов, преломленных Спасителем и насытивших всю толпу его слушателей», и тетраграмматон – «таинственное имя Бога», и уподобленный солнцу Христос, «проливающий свет многократно и многообразно на тех, кто надеется и смотрит на Него», и «различные Церкви, образующие вместе одно церковное собрание», и «относящиеся к умопостигаемому миру ... надписи на святом ковчеге», и символизируемое Херувимами «великое знание» (*Strom.* 5.32.2–36.4).

Иными словами, здесь присутствуют те два уровня, из которых один был соотнесен Климентом с аллегорией, а другой – с символом.²⁵ Подобным образом говорится и об облачении первосвященника – речь начинается с небесных светил, а затем переносится на Христа, Которому «подвластен закон и пророки» (*Strom.* 5.37.1–2, 5.38.2–5).

Для обозначения Бога и Его Логоса через «огонь и свет» Климент использует «ἀλληγορεῖται» (*Strom.* 5.100.4), в другом месте Сын Божий назван «днём и светом» – аллегорически и метафорически,²⁶ также ἀλληγορεῖν стоит в сравнении Церкви с Телом Христовым (*Strom.* 7.87.3–4). Как видим, «высший пласт» символизации далеко не всегда обозначается словом σύμβολον, а ἀλληγορία не всегда связана с пластом «средним». Также σύμβολον может охватывать сразу всю полноту семантических связей в таком «многоуровневом» толковании.

²³ О влиянии Филона на Климента здесь см. Runia 2004, 262; подробный анализ – van den Hoek 1988, 116–147; Mondésert 1944, 163–186.

²⁴ *Strom.* 5.32.2.3–4: διὰ ποικίλων τῶν πρὸς τὰ φαινόμενα συμβόλων τὴν ἀπ' οὐρανοῦ μέχρι γῆς αἰνισσομένη.

²⁵ «Двухуровневую» интерпретацию здесь отмечает и В. G. Висиг 2007, 393–394.

²⁶ *Strom.* 4.141.4.2–142.1.2: ἡμέραν δὲ τὸν υἱὸν ἀλληγορεῖ καὶ φῶς, τὰς τε αὐτῶν παραγγελίας ὅπλα φωτὸς μεταφορικῶς.

Особую роль в приведенных примерах играет установление своего рода изоморфизма между макрокосмосом и микрокосмосом; последний дан здесь как образ мира в символах священных предметов. Полнота отображения космоса в них свидетельствует о всеобъемлемости и универсальности тех умных начал, которые стоят за символикой чувственного. Достижение такой совершенной полноты, видимо, служит необходимым условием для перехода на следующую, высшую онтологическую ступень.

Одним из ярких образов изоморфизма макрокосмоса и микрокосмоса служит образ музыкальной гармонии: Христос, сравниваемый с Орфеем,²⁷ играет прекрасную песнь на целом космосе как музыкальном инструменте (см. цитаты: Братухин 2006, 38–41) и Своей «Новой песней» настраивает души людей на новый, евангельский лад.

Надо полагать, что это – не просто художественный образ, но выражение глубинного основания философии и богословия Климента. Вслед за Эриком Осборном не будем забывать, что по своему «многослойному» устройству и сами *Строматы* подобны Св. Писанию в том, что требует определённых экзегетических усилий для выявления главных идей, связующих разноцветные «лоскутки» в единое пёстрое «покрывало» (Osborn 2008, 11). Божественный Логос, устанавливающий мировую гармонию, видимо, распространяет её и на всё человеческое бытие. Устанавливая «невидимую связь неба и земли», Логос тем самым даёт онтологическое основание символизму в самых разнообразных сферах – и экзегетической, и лингвистической, и сакраментальной.

Как представляется, в этом заключается главная особенность Климентовой «символологии»: если для нас привычно видеть в вещественном символе указание на умопостигаемую сущность и, возможно, её манифестацию себя с помощью символа, то для Климента само символическое отношение уже как таковое являет собой Божественный Логос – это отношение установивший и поддерживающий. Поэтому символы даже, казалось бы, не самых значительных вещей тем не менее завораживают взгляд богослова, видящего в этом символизме отражение ипостасного Слова.

Такой взгляд на *богословие* символа объясняет, в частности, почему в *Строматах* столь много места уделено языческому символизму: если символизм онтологичен и универсален, то и философская мысль язычников, если только ей удастся постигнуть подлинную символическую связь между

²⁷ Это сравнение было широко распространено среди христиан первых веков; в частности, многочисленные изображения Орфея сохранились среди катакомбной живописи, см. Huskinson 1974. Там же об общности этого мотива у Климента Александрийского и Евсевия Кесарийского (pp. 71–72); подробнее о последнем: Курдыбайло, Курдыбайло 2015, 54 слл.

чем-либо, то она – пусть даже не сознавая этого – подлинно прикасается к тому Логосу, о котором учит Церковь.

Наконец, мы можем попробовать прояснить одно проблематичное место в *Педагоге*:

Под образом плоти иносказательно говорится (ἀλληγορεῖ) о Святом Духе, ибо плоть Им создаётся. Кровь намёком обозначает (αἰνίττεται) собой Логос, потому что, подобно крови, Логос богатейшую разливает жизнь [по миру]; смешение (κράσις) же обоих – Господь, пища детей. Господь – [вместе] и Дух Святой, и Логос. Пища же – Господь Иисус; это значит, питаемся мы Логосом Бога [и вместе] воплощенным Святым Духом, священной небесной плотью (*Paed.* 1.6.43.2.2–3.3).

Это место стало поводом для дискуссий между католическими и протестантскими теологами в вопросе о «реальном присутствии» Иисуса Христа в Евхаристии. Католическая сторона интерпретировала приведенный пассаж как описывающий духовный гнозис и не имеющий прямого отношения к Евхаристии, так как речь Климента была воспринята как содержащая повод к отрицанию действительности пресуществления Свв. Таин (*van Eijk* 1971, 113). По мнению А. Н. С. *van Eijk*, «задавать вопрос» Клименту о присутствии Христа в Евхаристии некорректно в принципе, если принимать особенности его языка, контекст этого фрагмента и, наконец, то, что в его время богословие Евхаристии существовало лишь в зачаточном состоянии. Автор подчёркивает, что Климент даже в коротком пассаже использует разные слова «аллегорического» ряда и, наконец, заключает, что «такие термины как ἀλληγορία, τύπος, εἶκόν, παραβολή, αἰνίγμα, σύμβολον эквиваленты» (*ibid.*, 116–117).

Как мы смогли убедиться, неустойчивость терминологии у Климента вовсе не означает отсутствия у него определенной онтологии символа. Если Климент ставит в один ряд слова «тело», «плоть», «кровь» и «молоко», то это может означать не только, что «один и тот же Логос может аллегорически описываться разными способами» и что Климент «более заинтересован в соединении с Логосом, т. е. в *res sacramenti*, чем в видимых сакраментальных средствах, с помощью которых это происходит» (*ibid.*, 116, cf. 11).

Церковные таинства, в которых человек соединяется с вещественными «символами», – в частности, Евхаристия и Крещение – предоставляют особый способ участия в установленной Логосом «невидимой связи неба и земли» – физическое соединение с символом, а значит, и с Логосом, его конституировавшим. Представляется неслучайным, что в цитированном месте *Педагога* в существенной близости упоминаются именно эти два Таинства (соотв., 1.6.26–28 и 1.6.43): вероятно, для Климента их связь, которую он пытается обосновать библейскими и естественнонаучными доводами,

изначально явлена онтологически, через физический контакт человека с вещественным «символом». Разумеется, это соединение – один из возможных вариантов, наряду с умным созерцанием символов, восхождения к их первообразам, приводящего к познанию Логоса; но это нисколько не умаляет «реальности» самого вещественного символа и, соответственно, таинств.

Таким образом, если и можно говорить о «евхаристическом символизме» Климента, то это понятие имеет совершенно своеобразное содержание и заметно отличается от такового, например, у псевдо-Дионисия Ареопагита или прп. Максима Исповедника.²⁸

Как видим, употребление Климентом *σύμβολον*, *ἀλληγορία* и производных *ἀνίσταμαι* в целом мало упорядочено. Значительно число случаев, когда эти слова используются в контексте различных традиций, которые приводятся для того или иного примера, и оттого приобретают свойственные этой традиции семантические оттенки. Со сменой контекстов возникает «текучесть» семантики.

Собственно, Климентово понимание символа открывается в его общетеоретических рассуждениях о символизме и практических примерах библейской экзегезы. Хотя и здесь возможны случаи неточности терминов, тем не менее, контекст всегда позволяет идентифицировать тип символического высказывания. Онтологическим основанием символизма выступает Божественный Логос, соединяющий чувственный и умопостигаемый миры и человека во единое гармоническое устройство, пронизанное незримыми связями, которые являют себя в зримых символах. Из этого положения вытекает универсальная ценность познания символов для любых народов и носителей любых языков и, в целом, учение о языке. Преобладающий интерес Климента к гносеологической, языковой и числовой²⁹ стороне символа дополняется его анализом таинств Крещения и Евхаристии, который сфокусирован на вещественно-физической стороне священных символов, что, в целом, позволяет воссоздать вполне сбалансированную картину.

²⁸ Ср. Петров 2008; Епифанович, Сидоров 1994, 255.

²⁹ За неимением места мы опускаем анализ символики числа в *Строматах*, где чаще всего символическая связь основывается просто на одинаковом количестве частей символа и символизируемого. Изредка основанием служат собственно арифметические свойства, такие как, например, числа 7, которое «нельзя образовать, отнимая от какого-либо одного числа первой декады и прибавляя к другому, и само это число не образует ни одного числа первой декады» (*Strom.* 6.140.1), из-за чего семёрка символизирует покой; а также начертание чисел с помощью букв алфавита (знаменитое толкование числа 318 (ΤΗ) как монограммы Иисуса Христа, идущее от «Послания Варнавы», 9.7–9.8с – *Strom.* 6.84.2–7).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Boer, W. den (1947) "Hermeneutic Problems in Early Christian Literature," *Vigiliae Christianae* 1.3, 150–167.
- Bucur, B. G. (2007) "Revisiting Christian Oeyen: «The Other Clement» on Father, Son, and the Angelomorphic Spirit," *Vigiliae Christianae* 61.4, 381–413.
- Eijk, A. H. C. van (1971) "The Gospel of Philip and Clement of Alexandria: Gnostic and Ecclesiastical Theology on the Resurrection and the Eucharist," *Vigiliae Christianae* 25.2, 94–120.
- Ferguson, J. (1976) "The Achievement of Clement of Alexandria," *Religious Studies* 12, 1, 59–80.
- Gagné, R. and Herrero M. (2009) "Themis at Eleusis: Clement of Alexandria, *Protrepticus* 2.22.5," *The Classical Quarterly* 59.1, 289–293.
- Giulea, D. A. (2010) "The Divine Essence, that Inaccessible *Kabod* Enthroned in Heaven: Nazianzen's *Oratio* 28,3 and the Tradition of Apophatic Theology from Symbols to Philosophical Concepts," *Numen* 57.1, 1–29.
- Grant R. M. (1946) "The Bible in the Ancient Church," *The Journal of Religion* 26.3, 190–202.
- Hägg, H. F. (2006) *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*. Oxford University Press.
- Havrda, M. (2010) "Some Observations on Clement of Alexandria, *Stromata*, Book Five," *Vigiliae Christianae* 64.1, 1–30.
- Hoek, A. van den (1988) *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis: an Early Christian Reshaping of a Jewish Model*. Leiden: Brill.
- Huskinson, J. (1974) "Some Pagan Mythological Figures and Their Significance in Early Christian Art," *Papers of the British School at Rome* 42, 68–97.
- Knowlton, E. C. (1930) "Notes on Early Allegory," *The Journal of English and Germanic Philology* 29.2, 159–181.
- Mondésert, C. (1944) *Clément d'Alexandrie, Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'écriture*. Paris.
- Osborn, E. (2006) "One Hundred Years of Books on Clement," *Vigiliae Christianae* 60.4, 367–388.
- Osborn, E. (2008) *Clement of Alexandria*. Cambridge University Press.
- Ramelli, I. (2011) "The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, Pagan and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato," *International Journal of the Classical Tradition* 18.3, 335–371.
- Ramelli, I. (2007) "Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis," *Vigiliae Christianae* 61.3, 313–356.
- Roberts, L. (1975) "The Unutterable Symbols of (Γῆ)-Θέμις," *The Harvard Theological Review* 68.2, 73–82.
- Runia, D. T. (2004) "Clement of Alexandria and the Philonic Doctrine of the Divine Power(s)," *Vigiliae Christianae* 58.3, 256–276.
- Shaw, G. (1999) "Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite," *The Journal of Early*

Christian Studies 7.4, 573–599.

- Thom, J. C. (1994) ««Don't Walk on the Highways»: The Pythagorean Akousmata and Early Christian Literature,» *The Journal of Biblical Literature* 113.1, 93–112.
- Völker, W. (1952) *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*. Berlin.
- Афонасин, Е. В. (1997) *Философия Климента Александрийского*. Новосибирск.
- Афонасин, Е. В. (2003) ««Строматы» Климента Александрийского», *Климент Александрийский. Строматы*. Изд. подг. Е. В. Афонасин. Т. 1. Санкт-Петербург, 6–76.
- Братухин, А. Ю. (2006) «Тит Флавий Климент – примиритель противоположностей», *Климент Александрийский. Увещевания к язычникам. Кто из богатых спасётся*. Пер. с др.-греч., вступ. ст., комм. и указатель А. Ю. Братухина. Санкт-Петербург.
- Епифанович, С. Л., Сидоров, А. И., пер. и комм. (1994) *Творения преподобного Максима Исповедника*. Кн. II. М.: Мартис.
- Курдыбайло, Д. С. (2015) «От игры к мистерии: об интерпретации этимологий в диалоге Платона „Кратил“», *Платоновские исследования* III.2, 92–116.
- Курдыбайло, Д. С. (2016) «О символе и символизме в трактате Оригена „Против Кельса“», *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие, философия* 1(63), 53–68.
- Курдыбайло, Д. С., Курдыбайло И. П. (2015) «О переосмыслении мифа о колеснице души из „Федра“ Платона в „Похвальном слове Константину“ Евсевия Кесарийского», *Соловьёвские исследования* 3(47), 49–66.
- Петров, В. В. (2010) «„Реальный“ символ в неоплатонизме и в христианской традиции (в Ареопагитском корпусе и у Карла Ранера)», *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие, философия* 3(31), 36–52.
- Петров, В. В. (2008) «Таинство „синаксиса“ у псевдо-Дионисия Ареопагита и у прп. Максима Исповедника», *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие, философия* 4(24), 52–63.
- Топоров, В. Н. (1989) «Мейстер Экхарт–художник и „ареопагитическое“ наследство», *Палеобалканистика и античность*, Москва: Наука, 219–252.

БЕСПРАВНОЕ УЧЕНИЕ. РАССУЖДЕНИЕ О ФИЛОСОФИИ ПРАВА В. С. СОЛОВЬЕВА

С. П. ШЕВЦОВ

Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова
sergiishevtsov@gmail.com

SERGEY SHEVTSOV

I. I. Mechnikov Odessa National University

POWERLESS DOCTRINE. AN ARGUMENT ABOUT V. SOLOVYOV'S LAW PHILOSOPHY

ABSTRACT. The article considers the existing issues of Vladimir Solovyov's law philosophy. The author uses a recent monograph by Y. Pribytkova on the same subject as a starting point. In this monograph its author attempts to show the historical and philosophical aspects of the doctrine of this great Russian philosopher, while her denial of the basic Solovyov's arguments significantly lessen the value of the overall inference. The present writer suggests an alternative approach: instead of picking out individual points of the doctrine or keeping it as a whole, I prefer to start from the current legal issues and isolate those elements of Vladimir Solovyov's doctrines that could become the foundation on a modern philosophy of law. The author concludes that such elements are of high importance for both law and the connection between law and personality.

KEYWORDS: Key words: law, person, Orthodoxy, The Kingdom Of God, feeling of law, power, intuition, experience, system, Sophia.

Для более ясной постановки проблемы мы начнем с краткой характеристики книги Е. А. Прибытковой, посвященной учению о праве Владимира Сергеевича Соловьева (Прибыткова 2011). Исследование Е. А. Прибытковой целиком правомерно выходит за границы обозначенной темы: изложение правового учения философа оказывается возможным только в рамках всей его философии. Большую часть исследования автор посвящает различным интерпретациям учения В. С. Соловьева о праве, появившимся как при жизни философа,

так и в последующие десятилетия. Широта и обстоятельность рассмотрения Е. А. Прибытковой заявленной темы, вне сомнения, достойны уважения. Тем не менее, данное исследование, при всех его достоинствах, может служить образцом того, как наиболее существенные в практическом отношении вопросы права остаются за пределами внимания исследователей.

Согласно изложению автора, большая часть критики, направленной против учения о праве В. С. Соловьева, основана на неверном понимании позиции философа. Это относится как к прижизненным рецензиям (например, Б. Н. Чичерина, Г. Ф. Шершеневича), так и к тем работам, что последовали после смерти Вл. Соловьева (Е. Н. Трубецкого, Н. Н. Алексеева и др.). Е. А. Прибыткова скрупулезно перечисляет различные аспекты учения Соловьева, оказавшиеся предметом критики,¹ и все они оказываются результатом превратного понимания критиками либо того или иного положения (определения, формулировки, фрагмента), либо общих исходных установок автора «Оправдания добра». Обстоятельно раскрывая несостоятельность возражений критиков, автор не выделяет недостатков правового учения русского философа. В итоге прочтения книги Е. А. Прибытковой может сложиться впечатление, что философия права В. С. Соловьева безупречна как в плане содержания, так и в плане выражения. В таком случае вызывает удивление, что данное учение никоим образом не изменило существовавшую ситуацию в отношении права: практически не оказало влияния ни на работы по теории права юристов, ни на отношение к праву широкой общественности.² Более того (это-то и позволяет сказать, что данная тема поставлена автором монографии), Е. А. Прибыткова отмечает «парадоксальное неприятие собственным временем» интуиций В. С. Соловьева и их актуальность для нашего времени (Прибыткова 2011, 297–314) – тезис, выступающий обоснованием названия ее книги – «Несовременный современник».

В какой мере философия права В. С. Соловьева сегодня может служить для нас ориентиром и есть тот вопрос, который я намереваюсь поставить в данной статье. Сам философ едва ли обрадовался бы, узнав, что в будущем он станет неисчерпаемым источником для истории русской философии,

¹ Например, в отношении позднего учения о праве автор выделяет восемь аспектов, ставших предметом критики и детально их разбирает (Прибыткова 2011, 297 – 314).

² Влияние философии права В. С. Соловьева на многих русских философов несомненно, что справедливо отмечает автор, но ее тезис о влиянии этого учения на юристов и юридическую науку, а также утверждение, что идеи великого русского философа имеют «огромное значение для современной философии и теории права» (Прибыткова 2011, 21), раскрытия не получают. Для сравнения можно привести мнение А. Валицкого: он говорит о «значительном влиянии» некоторых идей В. С. Соловьева, но не его философии права как учения (Валицкий 2012, 206).

будет признан бесспорным гением, ряд его идей и интуиций послужат предметом восхищения, но спустя сто лет у его философии не найдется ни последователей, ни продолжателей. Если, как единодушно утверждают его биографы и мемуаристы, он действительно жил ради своего учения и вкладывал в его создание все силы, подобная ситуация выглядит, по меньшей мере, странным недоразумением.

Это принуждает нас иначе посмотреть на философию Соловьева в целом и на его правовое учение в частности. В первую очередь стоит рассмотреть проблему возможности критики философии В. С. Соловьева сегодня. На первый взгляд, проблема может показаться надуманной – в существующей литературе нет недостатка в критике творчества В. С. Соловьева: как в узком смысле, так и в широком (кантовском). Чтобы прояснить суть дела, можно опять-таки обратиться к книге Е. А. Прибытковой. Ее работа представляет собой замечательный образец историко-философского исследования, но никак не философского: из работы совершенно неясно, в какой мере, например, сама автор разделяет ею же указываемые основные и неизменные доминанты философии русского мыслителя: концепцию Всеединства, идею внутренней духовности всего существующего (Софии) и учение о Богочеловечестве (Прибыткова 2011, 32). Тезис автора, что вне этих «доминант» рассматривать философию права В. С. Соловьева невозможно, не вызывает сомнений, но не следует забывать, что для Соловьева эти «доминанты» не просто основополагающие аксиоматические положения, они – соединение веры, мистического опыта, интуиции и рационального знания, а потому для них характерно некое онтологическое и деонтологическое напряжение, они не являются духовно и нравственно нейтральными, соответственно, такой же характер придают всей философии и исключают нейтральное отвлеченное учтивание.

Таким образом, критика даже частных вопросов, рассмотренных в свое время В. С. Соловьевым, предполагает прежде всего рассмотрение оснований его философии, при определенном отношении к ним. Воспроизвести обозначенное онтологическое и деонтологическое напряжение, характерное для Соловьева, не представляется возможным, единственный вариант – противопоставить ему собственное отношение к миру, и, при осознании различия, найти обоснование для своей позиции, а позже – вносить соответственные различию коррективы при рассмотрении частных вопросов.

Но на практике мы видим нечто другое. Можно согласиться с мнением современного исследователя о положении дел относительно философии всеединства: «до настоящего времени мы, по-видимому, можем говорить лишь о преимущественно описательном этапе исследования феномена рус-

ской философии всеединства, выражающегося в систематизации и преимущественном пересказе основных идей этой школы» (Моисеев 2009, 50). То же самое можно сказать об идее Софии или духовности всего человечества как целого, и также относительно учения о Богочеловечестве. Едва ли стоит напоминать также, что эти три фундаментальных основания учения Соловьева столь тесно связаны между собой, что рассматривать одно из них в отрыве от остальных по меньшей мере проблематично.

Возможно, именно в этом причина того, что В. С. Соловьев предстает для мирового научного сообщества (философского и юридического) скорее как экзотический образец мысли некоей особой культурной парадигмы (православной, русской), но не как полноправный участник международного философского диалога, растянувшегося на два с половиной тысячелетия. Об этом можно сожалеть, но, наверно, это стоит признать. Еще реже к наследию Вл. Соловьева обращаются юристы.³ Например, когда бельгийский теоретик права Марк ван Хук говорит о том, что дисциплина, обозначаемая сегодня как «теория права», зародилась на рубеже XIX–XX веков в России, он называет имена Н. М. Коркунова, Л. И. Петражицкого, Г. Ф. Шершеневича, но не В. С. Соловьева.⁴

В связи со сказанным, я хотел бы выразить следующую мысль: не так важно, была ли философия права В. С. Соловьева безупречна или ошибочна, содержала ли она в себе противоречия или нет, гораздо важнее (с позиций его собственной философии), способствовала ли она тому, что сам он считал окончательной целью всякой жизни и деятельности – осуществлению Царства Божия (Соловьев 1990, 281), или тому, что мы сегодня в состоянии (если мы в состоянии!) выразить в качестве цели существования нашего общества.

При таком взгляде на проблему, картина предстает до необычайности странной. С одной стороны, философия В. С. Соловьева послужила опорой и отправной точкой для целого ряда философских учений, ни одно из которых не является ее последовательным развитием (такая ситуация для философии вполне обычна). На некоторое время (едва ли его границы пересекут половину столетия) философия В. С. Соловьева словно задала некую пара-

³ Не думаю, что стоит вдохновляться обращением к Соловьеву в таких публикациях как, например, известной статье П. И. Новгородцева «Идея права в философии Вл. С. Соловьева». Использование П. И. Новгородцевым категорий философии В. С. Соловьева не столько «влияние идей» (как считал А. Валицкий), или восприятие их (Е. А. Прибыткова), сколько растаскивание понятий, при, несомненно, в высшей степени почтительном отношении к творчеству и мысли Владимира Сергеевича Соловьева.

⁴ Правда, он оговаривает, что труды этих ученых не получили признания на Западе, тем более – в постреволюционной России (Van Hoescke 1985, 6 ff.).

дигму даже для тех, кто не разделял основных ее положений. Эта парадигма касалась прежде всего полноты, глубины и актуальности философского взгляда на действительность. Кроме того, при всех оговорках, В. С. Соловьеву принадлежит приоритет в создании философской системы на основе православного учения. С другой стороны, так же несомненно, что сегодня не приходится говорить о существовании такой парадигмы.⁵ И та же книга Е. А. Прибытковой, при всех несомненных достоинствах ее, как и большей части известных мне работ современных философов, служит этому подтверждением. Вывод автора об актуальности правового учения В. С. Соловьева («несовременный современник») звучит странно и вызывает недоумение. Вот частный пример: автор говорит о том, что идея этического минимума в праве выявляет функцию права выступать в качестве судьбоносного феномена в современном плюралистическом обществе, за счет чего оно (право) и «выдвинулось на роль основного условия существования на Земле» (Прибыткова 2011, 406).⁶ Если допустить, что это действительно так, то мне представляется, что сам В. С. Соловьев не мог даже вообразить более жуткого применения своей теории. Он, приложивший столько усилий для целостности и единства своей системы, сделавший эту целостность одним из ее фундаментальных оснований, вдруг выступает в качестве донора идей: эти идеи изымаются – как вырезаются органы, как разбираются на части детали сломанных машин или интерьеры разграбленных особняков, и переносятся в совершенно иную органическую среду, более того – среду крайне сомнительную; живое и органическое оказывается частью гербария, повседневное и практическое – элементом музейной инсталляции.

Право в философии В. С. Соловьева получает свое значение и свое оправдание только посредством той функции, которую оно играет в развитии духа, в данном случае – в приближении Царства Божия или по крайней мере в росте общественной нравственности. Автор сама верно отмечает как главный постулат учения Вл. Соловьева о сущем то положение, что подлинную природу всякой вещи составляет ее духовная идея (Прибыткова 2011, 33).⁷ Развитие духа предполагает, как уже сказано, нравственное совершен-

⁵ «Можно сказать, пожалуй, что идеи русской религиозной философии оказались чрезмерно хороши для постсоветской России. (...) Ни система идей, ни система ценностей русской религиозной философии не имеют сегодня шансов быть принятыми» (Хоружий 1999, 142). Обоснование можно оспорить, здесь для нас важно, что такое положение дел признает православный мыслитель.

⁶ Здесь автор ссылается на Р. Марчича.

⁷ Следует отметить, что этот тезис выражен Соловьевым в его учении о сущем (Соловьев 2001, 274), но относится он как раз к сфере бытия (к нему же относится и право), так как

ство(вание) общества, его движение к Царству Божию. Если мы изымаем эту функцию – остается голый механизм, машина, бездушная и бессмысленная (Гайденко 2001, 52). При таком «изъятии» духовной составляющей право может оцениваться только негативно, что соответствует первоначальному взгляду Соловьева на право.⁸ Само по себе право – только инструмент, причем временный.

В. С. Соловьев, я думаю, пришел бы в ужас при мысли, что его формулу или его идею будут использовать ради утверждения ценности поддержания порядка самого по себе, вне зависимости от того, чему этот порядок служит. Вместе с тем, надо признать: такое использование чужих идей правомерно и, с точки зрения современных правовых норм, Е. А. Прибыткова как раз ни в чем не погрешила, но с точки зрения нравственности ей следовало хотя бы отметить это преобразование. Ради того, чтобы в заключении утвердить идею актуальности правовой философии В. С. Соловьева, не стоило перечеркивать все, о чем она так точно и обстоятельно говорила на протяжении всей книги. Изъятие жизнеспособных органов может быть оправдано только в отношении трупа, но на протяжении всей книги речь шла о том, что философия Соловьева – живая и действующая.

Характерно, что в заключении Е. А. Прибыткова не сама перечисляет достоинства философии права В. С. Соловьева, а приводит их перечень, найденный у других авторов (Прибыткова 2011, 399–400), при этом в ряде случаев речь идет о настолько близких вещах, что их можно считать одним и тем же тезисом, по-разному выраженным или представленном в другом аспекте. Но я бы не стал упрекать в этом автора монографии, так как она столкнулась с действительно сложной и даже в чем-то неразрешимой задачей. Тем, кто хотел бы познакомиться с философией права В. С. Соловьева, можно смело рекомендовать работу Е. А. Прибытковой, а вот что касается философии права в отношении современной ситуации на родине В. С. Соловьева, здесь все обстоит значительно сложнее...

В рамках статьи проблема соотношения православной культуры и права не может быть раскрыта, но только обозначена, тем самым мы попытаемся

сущее и является духовной составляющей бытия, и познание природы вещи или явления – это и есть познание его положительного бытия, то есть сущего.

⁸ Е. А. Прибыткова отстаивает точку зрения, что в ходе творческого развития взглядов В. С. Соловьева на право, им были выражены две различные философско-правовые системы – негативная («Критика отвлеченных начал») и более позитивная («Оправдание добра», «Право и нравственность»). Существуют другие взгляды на эту проблему, например, согласно взгляду А. С. Яценко, эти две теории не противоречат, а лишь дополняют одна другую (Яценко 1999). В рамках данной статьи этот вопрос не может быть рассмотрен.

прояснить проблему, поставленную выше: в какой мере философия права В. С. Соловьева может сегодня служить нам ориентиром.

Особое отношение к праву в дореволюционной России известно. Это «русское» отношение к праву было даже настолько хорошо известно, что уже французский историк Ж. Мишле в статье 1854 года «*Legendes démocratiques du Nord*» отметил: «В России все проникнуто религией. Нет ничего законного, ничего справедливого. Все претендуют на святость... Враги Права, вы хотите стать выше Права, вы жаждете мира Божественной благодати! Неспособные к человеческой работе, вы называете себя Богами!»⁹ Конечно, французского историка можно обвинить в предвзятости, но ведь и сам Соловьев неоднократно отмечал эту черту: «...если в самом деле у нас легче встретить святого, чем просто честного человека (как я это слышал от некоторых славянофилов), то ведь это национальный недостаток...» (Соловьев 1989, 597). К началу XX века на уровне теории наметилось противостояние между так называемым «правовым нигилизмом» и усиливающимся либеральным направлением – В. С. Соловьев отдал дань обоим направлениям (однако его вклад в движение русского либерализма надо признать куда более значимым). Но на уровне практического и бытового сознания дело по-прежнему обстояло весьма печально: большая часть публицистических и философских работ, написанных юристами в конце XIX – начале XX века, отмечают преобладающее в публике негативное отношение к праву, а потому уделяют основное внимание его защите – от «Опытов по истории русского права» Б. Н. Чичерина (1858) до публичной лекции Г. Ф. Шершеневича «О чувстве законности» (1897) или знаменитой статьи Б. А. Кистяковского в «Вехах» (1909). Не случайно в произнесенной в 1901 году речи в память В. С. Соловьева П. И. Новгородцев главную заслугу великого философа видел не столько в совершенстве Соловьевской теории права, сколько в высокой оценке философом права (Новгородцев 1991).

К сожалению, дальнейшая история – уже СССР – никак не способствовала развитию правового сознания, впрочем, может быть, именно уровень правового сознания определил многие характерные черты этой эпохи. Мы можем отметить, что в ряде публикаций последних десятилетий отмечалась устойчивость традиционного негативного отношения к праву.¹⁰ Часто формирование этой негативной традиции и ее прочность связывают с православием и для этого есть серьезные основания. Но считать, что православию или православной картине мира вообще чуждо правовое мышление, было бы грубой ошибкой. Нет сомнения, что в отношении права и его восприятия

⁹ Цит. по: Валицкий 2012, 28–29.

¹⁰ Можно назвать работы С. С. Алексеева, Э. Ю. Соловьева, В. В. Бибихина и др.

православие существенно отлично от католицизма и протестантизма, но характер этого отличия не может быть сведен к дихотомии наличие/отсутствие. П. Валльер свое рассмотрение проблемы православия и права начинает с указания, что на современном уровне наших знаний о православной социальной этике можно надеяться лишь на предварительное рассмотрение проблемы (Валльер 2006, 57). В самых общих чертах данная проблема распадается на две составные части: исследование византийской правовой традиции (включая патристическую традицию)¹¹ и нововременной, в рамках последней можно особо выделять российскую и южнославянскую церковную традицию отношения к праву и осмысления его. Проблема осложняется тем, что обе традиции плохо поддаются анализу средствами современного правового формализма, выработанными западноевропейской традицией.¹²

С середины XIX века в рамках православной правовой теории (на тот момент – прежде всего российской и южнославянской) наметилось противостояние двух позиций. Одна из них выражает главную или официальную линию академической дисциплины Православного канонического права. Эта позиция формировалась под влиянием континентального *ius commune*, и склонна была трактовать Православное каноническое право в категориях и терминах современной западной формальной правовой теории – секуляризованной и канонической. Но в силу того, что православные канонические своды имеют трехчастную структуру – прежде всего апостольские каноны, затем установления Вселенских и других важных соборов, и, наконец, избранные главы из писаний Отцов Церкви (Валльер 2006, 78)¹³ – уже само применение средств и критериев современного юридического формализма к материалу столь отдаленной во времени и специфической культурной па-

¹¹ Византийское право привлекало внимание исследователей с XVIII века, однако вопрос о характере его применения, того, что и называют «византийской правовой традицией», остается почти не исследованным. Одна из немногих попыток исследовать данную область: Law and Society, 1992.

¹² В отношении византийской традиции, например: «Современный формализм не только не является идеалом в данном случае, но его сущностные ценности... мало применимы: понятийная последовательность уступает вопросам эстетического удовольствия и риторических или моральных решений, а судебное решение стремится реализовать сверхюридические идеалы справедливости. Вопрос об уместности многих других черт современных формалистических систем – независимости и «творчества» знатока судоустройства, судебный агонизм, техническое правосудие, автономия права и даже идеал подчинения формальным правилам – далек от ясности» (Wagschal 2010, 11–12).

¹³ См. также: Viscuso 2006; близок этой точке зрения: Rodopoulos 2007, 31–56. Несколько более сложную структуру источников церковного права описывает В. А. Цыпин (2004, 38–159) и М. Ю. Варьяс (2001, 91–95).

радикалы порождает серьезные сложности, а результаты во многих случаях вызвали сомнение.

Вторая позиция, во многом – сознательно противоположная, делает упор на том, что Православное каноническое право не следует толковать в юридических или правовых категориях вовсе. Каноны должны быть поняты как выражения более глубокой метафизической реальности и в этом плане они отличны от других видов права.¹⁴ Этой позиции свойственен значительно более расплывчатый и трудно формализуемый взгляд на православную правовую теорию, стремление связать ее прежде всего с пастырской практикой.

Поэтому когда дело представляют так, что «современная Православная правовая теория непрочно уравновешена между двумя проблематичными позициями: или церковное право XIX столетия, или никакого права вовсе» (Wagschal 2010, 5), нельзя сказать, что это лишено основания. Вместе с тем, ситуация все же сложнее и запутаннее. Можно грубо выделить три позиции, ни одна из которых не имеет методологически ясного выражения.

Официальная позиция вынуждена прибегать к юридическому формализму в силу необходимости решения ряда конфликтных ситуаций и политических проблем. В силу традиции, восходящей опять-таки к Византийской империи, Московской Руси и Российской империи, ей приходится опираться на государственное право и взаимодействовать с ним, а потому неизбежно искать общий язык, которым в современных условиях неизбежно оказывается язык юридического формализма.

Второй позицией в этой ситуации может быть названа позиция русской религиозной философии, во многом заданная В. С. Соловьевым. Эта позиция также не чужда языку правового формализма, хотя с самим формализмом (или легализмом) имеет мало общего и скорее склонна противостоять ему. В определенной мере эта позиция близка тому направлению, которое

¹⁴ «Каноны, направляющие жизнь Церкви «в ее земном аспекте», неотделимы от христианских догматов. Они – не юридические статуты в собственном смысле слова, но приложение догматов Церкви, ее Богооткровенного предания ко всем областям практической жизни христианского общества. В свете канонических правил это общество представляется некоей «тоталитарной коллективностью», в которой не существует «права отдельных личностей», но в то же время каждая личность этого тела есть его же цель и не может рассматриваться только как средство» (Лосский 1972, 92); «Хотя священные каноны конституируют Церковное право, они тем не менее сущностно отличаются от других типов права... Они должны быть поняты не как правовые регуляции, но как практическое применение церковных догм» (Patsavos 2003, 186, 188). Этот взгляд также находит выражение в работах, например, Н. Афанасьева (1933). Одобрение подобного взгляда можно найти в работах П. Евдокимова, о. А. Шмемана, о. И. Мейендорфа, Х. Яннарса и др.

называют Софиологией: по ряду причин ее перспективы в современном православном социуме могут быть охарактеризованы как крайне сомнительные.¹⁵

Третья позиция может быть представлена как позиция неопатристического синтеза, именно она выше обозначена как вторая (и это действительно так, если брать хронологию), но в середине XX века она обрела свое новое рождение – в значительной мере через противостояние русской религиозной философии. Это направление заново осмыслило свои основные черты и сформулировало их (при всей расплывчатости терминологии и расхождений в ней), а также обрело название в ситуации эмиграции, возможно именно поэтому вопросам права, обществоведения и политики оно практически не уделяло внимания (Вальер 2006, 65). Сегодня, когда ситуация изменилась, неопатристика выступает как едва ли не господствующее направление (в идеологическом плане), но испытывает чрезвычайные трудности при решении социальных проблем, в частности, правовых.

Стоит отметить, что православное мировоззрение, при всех его особенностях, не может быть названо единственной причиной формирования в нашем обществе негативного отношения к праву. Но в данном случае достаточно будет указать на то, что такая традиция продолжает существовать и проявляет себя достаточно устойчиво.¹⁶ В общем и целом, ситуацию можно выразить следующим образом: официальная власть (это относится к любой власти), устанавливая законы, может рассматривать их в качестве ограничивающих ее же деятельность только в том случае, когда общество не только подчиняется этим законам, но и связывает с ними свою собственную идентификацию. Иначе говоря, когда общество определяет ими свой статус и таким образом отторгает от общества правонарушителей, то есть способно противостоять даже и самой верховной власти в случае нарушения ею законов, что таким образом обеспечивает контроль над властью на основе ею же изданных правовых норм. Перефразируя известное выражение Михаила Давидовича Шаргородского о том, что правовая наука начинается там, где она говорит законодателю «нет», можно было бы сказать, что право начинается там, где общество и правительство оба способны сказать друг другу «нет» (именно сказать – с угрозой применения силы, а не применять ее сразу). Вот здесь и

¹⁵ Как о предмете внимания исследователей говорить о спорности софиологии не приходится, но я затруднюсь назвать ее представителей, развивающих это направление сегодня. В основном неприятие ее связано с обвинением в попытке ревизии основ православного христианства, вольным обращением с догматической традицией. См. об этом, например: Порус 2010.

¹⁶ См., например: Арутюнян, Здравомыслова и Курильски-Ожвэн 2008; Стрижова 2015.

начинается сложность – для того, чтобы это сделать, общество, как уже сказано, должно связывать себя с определенным правовым статусом, а в обществе православном этот правовой статус оказывается слишком расплывчатым. Это надо подчеркнуть – дело не в том, что его нет, но официальный правовой статус не затрагивает, по православному мировоззрению, сущность человека, а неофициальный правовой статус, с которым человек себя идентифицирует, не находит выражения в формальных нормах официального права. Тот же В. С. Соловьев в «Оправдании добра» выражает это с замечательной ясностью: «По духу евангельскому (как и по букве) мы не должны обращаться к властям за принудительною защитою себя против личных и имущественных обид. Мы не должны тащить в суд и тюрьму человека, который нас ударит или снимет с нас шубу. Мы должны от всей души простить обидчика за те обиды, которые он нам наносит, и не оказывать ему за себя никакого противодействия. Это ясно и просто» (Соловьев 1990, 281). Можно рассмотреть ситуацию, которую Соловьев не описал, но для которой, вероятно, он предложил бы другой образ действий: когда обидчиком, насильником или грабителем выступает государственный служащий, чиновник или священник. При исходном в этом случае неравенстве и мы могли бы ему противостоять только при поддержке общества, но этой поддержки часто не оказывается, в том числе и потому, что наше общество не идентифицирует себя с правом и у него крайне слаба привычка бороться за него (за себя). В. С. Соловьев, я думаю, в этом случае как раз мог бы допустить обращение в суд, так как государство и его представители, согласно его учению, должны обеспечивать как раз безопасность и спокойствие граждан (поэтому он столь парадоксально называл государство «собираательно-организованной жалостью»), а это был бы вопиющий случай нарушения государством своих же прямых функций. Но мы, наученные опытом последующего столетия, знаем больше его о том, какой может быть реакция государства.¹⁷

Теперь мы можем вернуться к проблеме того, в какой мере философия права В. С. Соловьева может быть полезной при решении современных правовых проблем, стоящих перед нашим обществом. Прежде всего, стоило бы обозначить перспективы современного общества и его устремления. Добро в полном смысле, нравственный порядок по-прежнему выражают безусловно должное и безусловно желательное отношение каждого ко всему и всего к каждому (Соловьев 1990, 281), но перспектива подобного состояния ото-

¹⁷ Достаточно вспомнить в связи с этим, например, с какой иронией и почти мечтательной грустью характеризует В. Т. Шаламов описания ужасов заключения, каторги и ссылки в дореволюционной России. Учитывая такую перспективу взгляда, можно согласиться с Соловьевым, что царская Россия была государством жалости.

двинулась и перестала рассматриваться как реальная цель. Возможность осуществления Царства Божия в обозримой исторической перспективе, мягко говоря, вызывает серьезные сомнения. От ближайшего будущего прежде всего ожидают безопасности, стабильности и некоторого уровня благополучия. При такой перспективе роль права оказывается принципиально иной. В определенном смысле ее можно было бы назвать ведущей, но это не совсем верно, так как связь между правом, с одной стороны, и безопасностью и благополучием, с другой, для общества по-прежнему далеко не очевидна. Только стабильность может рассматриваться как непосредственно связанная с правом. Вера в честно заработанное благополучие, тем более высокого уровня, вызывает серьезные сомнения (гораздо больше благополучие связывается с удачей, ловкостью и беспринципностью, не говоря уже о некоторых видах противозаконности вроде взяточничества или мошенничества). Соответственно, под сомнением оказывается связь права и безопасности – удача, ловкость и беспринципность (плюс наличие связей и/или высокий уровень благосостояния) рассматриваются как куда большая гарантия безопасности, нежели право.

Таким образом в массовом восприятии право в значительной мере теряет свои функции инструмента для достижения желанной цели. Как хорошо демонстрирует опыт истории России, установить право «сверху» практически невозможно – это пытались делать практически все русские императоры, но установленное ими право работало избирательно, и отношение к нему оставалось в целом неприязненным, о чем и свидетельствуют сочинения русских юристов конца XIX – начала XX века. Выходит так, что право должно регулировать волю, идущую в равной степени и «сверху» и «снизу», но как преобразовать волю, идущую «снизу» в правовые формы остается неясным.¹⁸ И здесь можно увидеть некоторые возможности, которые предоставляет философия В. С. Соловьева.¹⁹

Прежде всего – это сама высокая оценка им права, и это следует повторять вслед за П. И. Новгородцевым, хотя бы и в идеологических целях, тем более, что интерес в обществе к русской религиозной философии достаточно высок и продолжает расти. Кроме того, можно упомянуть искренний пафос философии В. С. Соловьева, его интеллектуальную честность и мужество.

¹⁸ Я не считаю нужным в данном случае обосновывать важность и необходимость права, это рассматривается как аксиома.

¹⁹ Указанные ниже черты далеко не исчерпывают всех возможностей, выделены лишь те, что представляются наиболее созвучными современному состоянию общества.

Более существенным и важным мне в данном аспекте представляется учение В. С. Соловьева о личности и ее связи с правом. Эту связь философ выявляет постепенно, сначала – вслед за рядом западноевропейских учений, но без прямого заимствования²⁰ – между правом и лицом еще в период создания своей первой философии права (1874–1882) (Прибыткова 2011, 70), что получает отражение в «Критике отвлеченных начал» (1880). «То, что не есть лицо, – пишет русский философ, – не может быть субъектом права. <...> Сказать: я имею права... все равно, что сказать: я – лицо» (Соловьев 2001, 70). Далее Соловьев определяет лицо, опираясь прежде всего на И. Канта («существо, не исчерпывающееся своим бытием для другого, то есть не могущее по природе своей служить только средством для другого, а существующее как цель в себе и для себя») (Соловьев 2001, 144), из чего становится ясно, что речь идет о западном понятии *persona*, переводимом иногда как «лицо» (особенно в юридической сфере), а иногда как «личность».²¹ На этом этапе В. С. Соловьев связывает с правом только один аспект человека – способность обладать разумом (в чем также можно видеть западное влияние), и поэтому оценивает право негативно – оно не затрагивает другие стороны человека. Но уже здесь право связано со свободой – «право есть свобода, обусловленная равенством» (Соловьев 2001, 145). В итоге «понятия личности, свободы и равенства составляют сущность так называемого естественного права» (Соловьев 2001, 145).

Но взгляд Соловьева меняется, и в «Оправдании добра» он иначе характеризует личность и иначе связывает ее с правом. «Человеческая личность, и, следовательно, каждый единичный человек, есть возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания» (Соловьев 1990, 282). При этом, что особенно важно, эта возможность может быть осуществлена только в обществе: «отнимите у действительной человеческой личности все то, что так или иначе обусловлено ее связями с общественными или собирательными целыми, и вы получите животную особь с одною лишь чистой возможностью, или пустою формою человека...» (Соловьев 1990, 283). Это изменение взгляда философа на личность не всегда получает должное раскрытие и оценку.²² Здесь у нас нет возможности даже беглого анализа концепции личности (лица) у В. С. Соловье-

²⁰ Эту способность В. С. Соловьева соединять в своем учении черты едва ли не всех других философских систем, но без прямого заимствования, А. Ф. Лосев выделяет как одну из характерных особенностей его философии (Лосев 1990, 207).

²¹ Достаточно сравнить с определением «личности» из словаря Брокгауза и Ефрона, также предложенным В. С. Соловьевым (1896).

²² К примеру, о нем лишь вскользь упомянуто в статье О. В. Козловой (2002).

ва, но следует отметить еще один важный тезис, провозглашаемый философом: «...самостоятельность лица есть основание крепости общественного союза» (Соловьев 1990, 289). Добавим, что термины «лицо» и «личность» у Соловьева иногда выступают как синонимы, иногда различаются.

В поздний период творчества В. С. Соловьева связь личности с правом можно схематично выразить примерно следующим образом: цель человеческой жизни – Царство Божие на земле может быть достигнуто при одновременном нравственном совершенстве как отдельной личности, так и всего общества (понимаемом как совокупность личностей) – их нравственное развитие взаимосвязано; необходимым условием такого развития является достойное существование – в том числе определенная безопасность и стабильность существования, обеспечиваемая государственным правом. Таким образом, право – необходимое условие и одновременно средство для нравственного совершенства.

Кажется не лишним отметить, что слово «личность» появляется в русском языке примерно в середине XVII века, но только к 20–30 гг. XIX века за ним закрепляется значение монады, по-своему, единственно ей свойственным образом воспринимающей мир (Виноградов 1999, 273). Дальнейшее развитие значения этого термина не оставалось неизменным не только на протяжении XIX века, но и следующего, XX. То же самое можно сказать и о современном состоянии. И. Б. Левонтина делает такое общее наблюдение: «...парадоксальным образом при видимом богатстве в русском языке поле персональности оказалось устроено так, что в действительности русский язык не располагает полноценным аналогом общеевропейского person (Persona) (как, между прочим, и аналогом для self (Self) и identity (Identität))» (Левонтина 2012, 354); она перечисляет термины, относящиеся к этой области (исключая научные типа «индивид», «субъект»): человек, лицо, личность, особа и персона. Из этого перечня заметно пересечение объема значения данных понятий, что позволяет часто использовать их в философии (и не только, но нас интересует именно эта сфера) как синонимы. Едва ли стоит добавлять, что такая ситуация нередко служит препятствием для понимания как самой действительности, так и существующих ее описаний.

В свете сказанного, предложенное В. С. Соловьевым понимание личности представляет особенный интерес, а тот факт, что ему удастся связать личность с правом заслуживает специального внимания. Чтобы прояснить этого, приведем несколько примеров. В первом томе работы богослова В. И. Несмелова «Наука о человеке», вышедшем в свет в 1898 году, автор предлагает понимание личности как прежде всего свободы я, но свобода понимается «не как пассивное сознание и выражение личности человека

от окружающих его предметов, а как живая энергия, которая существует сама по себе, независимо от всех данных условий жизни» (Несмелов 1898, 167). Иначе говоря, личность понимается Несмеловым исключительно через внутреннее духовное развитие. Н. А. Бердяев предлагает близкое, но иное толкование. В работе «Я и мир объектов» (1934) он пишет о личности как исключительно духовной категории,²³ которая объемлет в себе духовный мир и одновременно принадлежит ему, ни в коей мере не являясь его частью (в этом Бердяев видит тайну личности²⁴). «Личность, – пишет он, – есть живое противоречие между личным и социальным, между формой и содержанием, между конечным и бесконечным, между свободой и судьбой» (Бердяев 1994, 303). Ни о какой связи личности с правом в этом смысле и быть не может. «Идея мирового порядка и мировой гармонии лишена всякой нравственной и духовной ценности, которая всегда предполагает отношение к внутреннему существованию личности» (Бердяев 1994, 305). Иное, но столь же далекое от права понимание личности развивал Л. П. Карсавин, согласно которому, нельзя сказать иначе кроме как в переносном смысле, что существует какая-то человеческая личность (Карсавин 1994, 418). Задача личности – саморазвитие в раскрытии высшего и ради раскрытия высшего (Карсавин 1994, 421). Позже он выразит убеждение, что личность представляет собой самоединство, саморазъединение и самовоссоединение (Карсавин 1992, 43), а потому образ и подобие Пресвятой Троицы (Карсавин 1992, 62). «Полное и совершенное отображение Божьего Троиинства осуществимо лишь в симфонической личности, индивидуальная же может вполне отобразить в своем усовершении только Ипостась Логоса» (Карсавин 1992, 66). Понятие «симфонической личности» у Л. П. Карсавина находит созвучие в идее «соборной личности» П. Савицкого (Савицкий 1997, 47) и близка представлениям некоторых других евразийцев. Ничего не имеет общего с правом и понимание личности у В. Н. Лосского: «Тварь, будучи одновременно “природной” и “ипостасной”, призвана осуществить равным образом свое природное единство и свое личностное различие, благодатно преодолевая индивидуальные пределы, которые дробят природу и стремятся свести личности к уровню замкнутого бытия частных субстанций» (Лосский 2000, 77 и сл.). Это перечень можно было бы легко продолжить.

²³ «Личность же есть категория духовная, а не натуралистическая...» (Бердяев 1994, 296).

²⁴ «Личность есть прежде всего антиномическое сочетание конечного и бесконечного. Личность потерялась бы, если бы в ней исчезли границы и сдерживающие формы, если бы она расплылась в космической бесконечности. Но личность не была бы образом и подобием Божиим, если бы она не вмещала в себя бесконечного содержания. Ничто частичное не могло бы вместить в себя этого бесконечного содержания, личность это может только потому, что она не есть часть. В этом вся тайна личности» (Бердяев 1994, 303).

Хочу подчеркнуть, что в данном случае я не только не склонен критиковать подобное понимание личности, но даже не претендую на то, что мне удалось предложить относительно полные характеристики этого понятия в каждом из учений. Я лишь хотел указать на тот факт, что все они крайне проблематично совместимы с областью права (все равно – субъективного или объективного). Учение В. С. Соловьева в этом смысле выгодно отличается и действительно может служить опорой для выстраивания современного понимания связи права и личности. Вопрос о том, насколько сфера права должна сегодня рассматриваться нами как этически ценная – вопрос особый и ставить его здесь не вполне уместно. Но для тех, кто сегодня признает ценность права и живет в рамках традиционно православно-ориентированной культуры философия В. С. Соловьева может послужить в этом отношении отправным пунктом.

Хотелось бы однако отметить, что не следует понимать сказанное так, что взгляды В. С. Соловьева о связи личности и права представляется плодотворным механически переносить на современное общество. Понимание личности великим русским философом имеет в этом отношении тот недостаток, что не проясняет до конца характер связи личности и общества, делая основной акцент на их взаимоединстве. Тезис русского философа о том, что общество – восполнение или осуществление личности (Соловьев 1990, 284), как и его утверждение, что общество – это дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое или сосредоточенное общество (Соловьев 1990, 286) (тезис, восходящий к восточным Отцам Церкви и через Соловьева ставший одним из оснований идей «соборной» и «симфонической личности»), тезис этот все же далеко не полно раскрывает характер правового статуса отдельной личности и ее правового отношения к другим. Та солидарность между каждым и всеми, которая уже существует, по мнению В. С. Соловьева, и требует лишь своего полного осознания и духовного усвоения (Соловьев 1990, 286), сомнительное основание при организации правового пространства сообщества.

Можно сделать вывод, что философия права В. С. Соловьева представляет собой чрезвычайно интересный и ценный материал для нашей собственной как социальной, так и духовной деятельности. Если же мы ограничимся как скептическим пренебрежением к его наследию, так и восторженным безусловным принятием каждого тезиса, то мы недалеко уйдем в своем правовом развитии от его эпохи, а сама его теория права останется (бес)ценным музейным экспонатом и совершенно бесправным учением в современном мире.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Арутюнян, М. Ю., Здравомыслова, О. М., Курильски-Ожвэн, Ш. (2008) *Образ и опыт права: Правовая социализация в изменяющейся России*. Москва: Изд-во «Весь мир».
- Афанасьев, Н. (1933) «Каноны и каноническое сознание», *Путь* 39, Приложение, 1–16.
- Бердяев, Н. А. (1994) «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения», Бердяев, Н. А. *Философия свободного духа*. Москва: Республика, 230–316.
- Валицкий, А. (2012) *Философия права русского либерализма*. Москва: Мысль.
- Вальер, П. (2006) «Православие и право», *Человек. История. Весть*. Киев: Дух і літера, 59–90.
- Варьяс, М. Ю. (2001) *Краткий курс церковного права*. Москва: МЗ Пресс.
- Виноградов, В. В. (1999) «Личность», Виноградов, В. В. *История слов*. Москва: Российская Академия наук, 271–309.
- Карсавин, Л. П. (1992) «О личности», Карсавин, Л. П. *Религиозно-философские сочинения*. Т. 1. Москва: «Ренессанс», 3–232.
- Карсавин, Л. П. (1994) «Церковь, личность и государство», Карсавин Л. П. *Малые сочинения*. Санкт-Петербург: «Алетейя», 414–446.
- Козлова, О. В. (2002) «Проблема личности в философии В. С. Соловьева», *Соловьевские исследования* 2 (5), 131–152.
- Левонтина, И. Б. (2012) «Номінем кваего», Зализняк, А. А., Левонтина, И. Б., Шмелев, А. Д. *Константы и переменные русской языковой картины мира*. Москва: Языки славянских культур, 354–365.
- Лосев, А. Ф. (1990) *Владимир Соловьев и его время*. Москва: Прогресс.
- Лосский, В. Н. (1972) «Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие», *Богословские труды*. Сб. 8. Москва: Издание московской патриархии, 9–128 (http://www.odinblago.ru/losskiy_ocherki/).
- Лосский, В. Н. (2000) «Богословское понятие человеческой личности», Лосский, В. Н. *Богословие и боговидение*. Москва: Издательство Свято-Владимирского братства, 289–302.
- Моисеев, В. И. (2009) «К логике Богочеловечества», *Соловьевские исследования* 1 (21), 49–63.
- Несмелов, В. (2000) *Наука о человеке*. Т. 1. Санкт-Петербург: Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского. [Репринт 1898].
- Новгородцев, П. И. (1991) «Идея права в философии В. С. Соловьева», *Об общественном идеале*. Москва: Пресса, 525–539.
- Порус, В. Н. (2010) «Русская софиология в контексте кризиса культуры», *Софиология*. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 153–177.
- Прибыткова, Е. А. (2011) *Несвоевременный современник: философия права В. С. Соловьева*. Москва: Модест Колеров.
- Соловьев, В. С. (1896) «Личность», *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*, XVIII (34), 868–869.

- Соловьев, В. С. (1989) «Самосознание или самодовольство?», Соловьев, В. С. *Сочинения в 2-х тт.* Т. 1. Москва: Правда, 592–604.
- Соловьев, В. С. (1990) «Оправдание добра», Соловьев, В. С. *Сочинения в 2-х тт.* Т. 2. Москва: Мысль, 1990. С. 47–580.
- Соловьев, В. С. (2001) «Критика отвлеченных начал», Соловьев, В. С. *Полное собрание сочинений и писем в 20-ти тт.* Т. 3. Москва: Наука, 7–360.
- Савицкий, П. (1997) «Евразийство (опыт систематического изложения)», Савицкий П. *Континент Евразия.* Москва: Аграф, 81–97.
- Стрижова, П. (2015) «Правовое сознание россиян», *Толкование закона и права.* Т. 1. Санкт-Петербург: Алетейя, 106–114.
- Хоружий, С. С. (1999) «Путем зерна: русская религиозная философия сегодня», *Вопросы философии* 9, 139–147.
- Цыпин, В. А., прот. (2004) *Курс церковного права: Учебное пособие.* Клин: Круглый стол по религиозному образованию в Рус. Правосл. Церкви, «Христианская жизнь».
- Яценко, А. С. (1999) «Философия права Владимира Соловьева», Яценко, А. С. *Философия права Владимира Соловьева. Теория федерализма. Опыт синтетической теории права и государства.* Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский университет МВД России, Издательство «Алетейя», 17–52.
- Law and Society 1982 – *Law and Society in Byzantium: Ninth – Twelfth Centuries*, ed. by Angeliki E. Laiou and Dieter Simon. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Ohme, H. (2012) “Sources of the Greek Canon Law to the Quinisext Council (691/2): Councils and Church Fathers,” *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500.* Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 24–113.
- Patsavos, L. (2003) *Spiritual Dimensions of the Holy Canons.* Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press.
- Rodopoulos, P. (2007) *An Overview of Orthodox Canon Law.* Rollinsfort, New Hampshire: Orthodox Research Institute.
- Van Hoecke, M. (1985) *What is Legal Theory?* Amersfoort: Acco.
- Viscuso, P. (2006) *Orthodox Cannon Law.* Brookline, MA.
- Wagschal, D. F. (2010) *The Nature of Law and Legality in the Byzantine Canonical Collections* 381–883. Doctoral thesis, Durham University (<http://etheses.dur.ac.uk/468/>).

ФИЗИОЛОГИЧЕСКИЙ ЭКСПЕРИМЕНТ КАК ОСНОВА АРГУМЕНТОВ ГАЛЕНА В ПОЛЕМИКЕ С ОППОНЕНТАМИ

(НА ПРИМЕРЕ ВТОРОЙ КНИГИ
«ОБ УЧЕНИЯХ ГИППОКРАТА И ПЛАТОНА»)

Д. А. БАЛАЛЫКИН

Первый Московский государственный медицинский
университет имени И.М. Сеченова

Институт всеобщей истории РАН (Москва)

shok@nmt.msk.ru

DMITRY BALALYKIN

The I. M. Sechenov First Moscow State Medical University, Institute of World History, Russia

THE PHYSIOLOGICAL EXPERIMENT AS THE BASIS FOR GALEN'S ARGUMENTS IN POLEMICS WITH OP-
ONENTS (BASED ON HIS *DE PLACITIS HIPPOCRATIS ET PLATONIS*, BOOK II)

ABSTRACT. An analysis of the second book of the treatise *De placitis Hippocratis et Platonis* shows that Galen consistently builds his argument in a polemic with his opponents, empiricist doctors, on the basis of data obtained as a result of systematic anatomical dissections that can be considered the basis of "experiment" in ancient medicine. Galen's unique thinking manifests itself primarily in his synthetic approach to the formation of the theory of medical knowledge: he borrows the techniques necessary for carrying out tasks from different systems of natural philosophy, constantly rechecking their correctness on the help of extensive "experimental" data, such as the results of autopsies as well as anatomical and clinical observations. According to the author, his extensive polemic with the Stoics has an exclusively applied nature, as their philosophical views formed the basis of the empiricist natural philosophy. In the article, I raise the question of the relation between early Stoic ideas about the methods of knowledge with empiricist doctors' medical practice and their views on general pathology.

KEYWORDS: Galen, history of medicine, Stoics, empiricist doctors.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта (№ 15–18–30005) «Наследие Аристотеля как конституирующий элемент европейской рациональности в исторической перспективе».

Введение

В историографии упоминание трех наиболее значимых медицинских школ античности – методистов, эмпириков и рационалистов – стало общепринятым уже с начала XX в. Иногда к ним добавляют школу врачей-пневматиков, существовавшую в течение относительно короткого периода, с I в до Р. Х. по начало II в. (Nutton 2013).

Важнейшим условием, позволившим дать четкую характеристику учения каждой античной медицинской школы, является осмысление особенностей их врачебной практики и ее теоретического обоснования. В этом отношении чрезвычайно плодотворной нам кажется концепция академика В. С. Стёпина о принципах формирования картины мира ученого, позволившая сформировать методологию, подходящую для системного анализа феноменов протонауки (Стёпин 2015, 60). Например, в основе картины мира врачей-методистов лежала атомистическая натурфилософия, а гиппократики-рационалисты развивали свои взгляды, основываясь на идеях Платона и следуя принципам исследовательской программы, предложенной Аристотелем. По нашему мнению, причины появления принципиально различных подходов к медицинской теории и практике следует искать, прежде всего, в области сравнения натурфилософской основы учения различных медицинских школ.

Объяснительный потенциал всех натурфилософских систем, сложившихся к III веку до Р. Х., не был достаточным по отношению к такому сложному предмету, как медицина. Некоторые врачи, имеющие большой практический опыт, в какой-то момент понимали, что значительная часть открытий их учителей практически бесполезна в их повседневной деятельности ввиду ограниченности имеющегося в их распоряжении терапевтического арсенала. В результате мог следовать вывод об ошибочности почти всех существовавших теорий. Представители школы эмпириков, убеждаясь в ограниченном потенциале теории, призывали уделять основное внимание систематизации практического опыта, что зачастую приводило к отказу от данных анатомии и физиологии.

С точки зрения решения задачи достоверной реконструкции истории медицины античности следует учитывать оценки, данные врачам-эмпирикам Галеном: его трактаты являются одним из наиболее важных источников. Однако необходимо принимать во внимание склонность Галена к крайне резкой полемике с оппонентами: ввиду этого на страницах его сочинений эмпирики порой предстают не способными ни к какому логическому рассуждению и теоретическому осмыслению:

Ты же, как я прекрасно знаю, поражался, но, конечно, не моим словам, а глупости эмпириков, которые, хотя я сделал им столь много уступок в столь важных темах, не использовали это на благо себе, но впали в новые заблуждения, не меньшие, чем прежде. Поражает их невежество, какое-то исключительное бесстыдство и бесчувствие, превосходящее бесчувствие скотов: ведь подтверждения своих мнений им получить неоткуда, и даже если бы им дали возможность их получить, они не смогли бы ею воспользоваться. Да и невозможно увидеть или запомнить столько тысяч различий, наблюдающихся у больных, – какая библиотека вместит столь великую книгу, какой разум сохранит столь обширную память?¹

Постараемся обозначить основные, определяющие компоненты в подходах представителей разных направлений медицинской мысли к практике лечения. Для этого надо выявить главное в учении разных медицинских школ. Нечто подобное мы видим в общей истории философии, когда, даже при значительном количестве работ, посвященных, например, взаимовлиянию школ перипатетиков и стоиков, не подвергается сомнению наличие определяющих аспектов в каждой из систем. В качестве отличительных черт учения эмпириков принято выделять отрицание ими пользы любого теоретического знания о природе человека и абсолютизацию значения практического опыта. Именно с этим связывают их отказ от анатомических исследований и взгляд на медицину как искусство, передаваемое от учителя к ученику, в котором самое главное – результаты собственных наблюдений и учет опыта коллег. Врач-эмпирик соотносит наблюдаемую им клиническую картину с имеющимися в его распоряжении терапевтическими средствами и выбирает тактику лечения, исходя из знания о том, когда, как и с помощью какого лекарства удавалось помочь другим пациентам с аналогичным заболеванием.

В современной историографии нет единой точки зрения по отношению к натурфилософской основе учения врачей-эмпириков. По нашему мнению, характерные для этой школы подходы к теории и практике медицины сформировались в III–II вв. до Р.Х. на основе воззрений стоиков.² Сходное мнение ранее высказывал В. Наттон (Nutton 2013), однако сравнительный анализ основных натурфилософских идей стоиков и характерных черт медицинской практики школы эмпириков в специальной литературе практически не представлен.

¹ См. трактат Галена «О медицинском опыте» (Балалыкин 2015, 548–549).

² Дж. Хэнкинсон (Hankinson 2003, 295–309) упоминают о ранних стоиках в контексте зарождения школы врачей-эмпириков.

Важным источником, позволяющим решить поставленную задачу, является трактат Галена «Об учениях Гиппократов и Платона»,³ где в наиболее сконцентрированном виде излагаются основополагающие для теории и практики идеи Галена, а также его аргументация в полемике с оппонентами.

Принципы познания стоиков и медицина эмпириков

История философской школы стоиков традиционно делится на три части: ранний стоицизм (Ранняя Стоя), средний стоицизм (Средняя Стоя), римский стоицизм (Поздняя Стоя) (Столяров 1995; Allen 1994; Striker 1996; Sedley 2003). Эта общепринятая периодизация истории стоической философии носит не только хронологический характер, но и обусловлена абсолютно четким смысловым наполнением каждого из этапов развития и связана с деятельностью конкретных представителей этого философского учения.⁴

В работах Галена, посвященных полемике со стоиками, совершенно не упоминаются деятели Поздней Стои. Этот факт нуждается в объяснении. Действительно, в Римской империи I – II вв. стоицизм – одна из наиболее популярных философских школ. Сам император Марк Аврелий – пациент Галена – был выдающимся философом-стоиком, уделявшим много внимания вопросам этики. Гален интересуется Хрисиппом из Сол, Зеноном и Клеанфом, иногда он упоминает Посидония. Гален много полемизирует с философами данного направления, но только с ранними его представителями. Полемика со стои-

³ Текст: De Lacy 1978–84. Перевод с древнегреческого З. А. Барзах. При публикации первой книги этого трактата, мы перевели его название как «О доктринах Гиппократов и Платона» (Балалыкин 2015а) не без влияния перевода данного текста на английский язык, выполненного Ф. де Лейси. Ранее мы также использовали такое название, ссылаясь на это сочинение Галена в других своих исследованиях. Однако в ходе дальнейшей работы над этим трактатом мы с З. А. Барзах решили переводить его название как «Об учениях Гиппократов и Платона».

⁴ К Ранней Стое относится основание школы Зеноном (приблизительно в 300 г. до Р.Х. до конца II в. до Р.Х.). В этот период появляются труды Хрисиппа из Сол, которым большое внимание уделяет Гален. Так, Среднюю Стою Д. Седли характеризует как «эпоху Панетия и Посидония», Позднюю определяет деятельностью знаменитых римских философов-стоиков – Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия (Sedley 1982, 255–75; Sedley 1999, 382–411). Конечной точкой хронологии в истории стоицизма историки философии называют творчество Ария Дидима (Sedley 2003; Gill 2000). Многие специалисты солидарны в том, что на позднейших этапах развития стоицизма натурфилософские вопросы не находились в числе исследовательских приоритетов стоиков (Inwood 2003; Sedley 1982, 255–75; Sedley 1999, 382–411; Gill 1998, 113–48; Gill 2000, 597–615). Таким образом, в историографии сложился консенсус относительно того факта, что в стоической философии «метафизика не имела самодовлеющего значения» (Столяров 1995, 7), при этом в традиции стоицизма выделяется значимость этики.

ками в трудах Галена имеет исключительно прикладной характер: он прежде всего врач, и вопросы общепhilosophической методологии его интересуют лишь в той степени, в которой они влияют на медицинскую теорию и практику. Philosophический дискурс для Галена важен постольку, поскольку он дает (или не дает) удобный методологический инструментарий для решения вопроса о познаваемости устройства и функций человеческого тела. Галену необходимо вылечить больного, для этого нужно поставить правильный диагноз и подобрать соответствующие методы лечения. Это, в свою очередь, невозможно без прояснения механизмов развития заболеваний и создания учения о симптомах и разновидностях болезней. Naturphilosophия необходима Галену, как теоретическая база для решения этих вопросов. Именно мыслители Ранней Стои оказали значительное влияние на формирование картины мира представителей врачебной школы эмпириков.

Сущность подходов врачей-эмпириков к клинической практике хорошо прояснена в зарубежной литературе (Nutton 2013; Longrigg 1993). Каждое поколение представителей этого направления медицинской мысли имело свои особенности в подходе к клинической практике. Например, один из основателей школы эмпириков Серапион высказывался по самому широкому кругу практических вопросов, Зенон, работавший в Александрии во II в. до Р.Х. проявлял значительный интерес к сфигмологии, Гераклид Тарентский (I в. до Р.Х.) больше известен трудами в области хирургии и ортопедии и т. д. Вместе с тем существуют совершенно определенные черты школьного учения врачей-эмпириков, объединяющие представителей разных поколений этого направления медицинской мысли. Далее мы будем говорить именно о таких чертах, как безусловно определяющих учение в целом. Попытаемся соотнести представления ранних стоиков о методах познания с медицинской практикой врачей-эмпириков и их представлениями об общей патологии. В рамках данной публикации мы, конечно, не ставим перед собой задачи комплексного анализа взглядов представителей Ранней Стои: в отечественной историографии имеется целый ряд подобных исследований.⁵

Путь к познанию, по мнению стоиков, начинается с первичного источника чувственного восприятия, которое определяется, как поток пневмы, направляющийся от «ведущего начала» души (*hegemonikon*) к органам

⁵ Среди российских исследований, помимо сложившейся традиции изучения античной философии (А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус, П. П. Гайденко и др.), выделим труды А. А. Столярова, особенно его работу по созданию доступной русскоязычному исследователю источниковой базы, необходимой для адекватной реконструкции истории философии стоицизма (Столяров 1995).

чувств.⁶ Следующим этапом познания является «согласие», понимаемое как предварительный акт оценки содержания «впечатлений». Его следует интерпретировать, прежде всего, как реакцию не на физическую сторону «впечатления», а на его смысл. «Согласие» выглядит уже как некий интеллектуальный акт *hegemonikon*, представляющего собой средоточие контрольной функции за произвольными движениями человеческого тела (Hankinson 2003, 59–84; Столяров 1995). В трактате «Об учениях Гиппократов и Платона» Гален резко критикует позицию Хрисиппа, который помещал «ведущее начало» души в сердце. Опыт физиологических исследований заставляет Галена весьма жестко разбирать сущность ошибочного, по его мнению, суждения оппонента, в рамках которого формируется конечное интеллигибельное суждение, представляющее собой оценку врачом наблюдаемой им картины заболевания, исходящее из неверной посылки о местоположении центра управления частями тела. *Hegemonikon* выстраивает силлогизмы, с помощью которых объясняется наблюдаемое явление. Ранние стоики указывают на то, что эта способность представляет собой свойство пневмы (Kidd 1989; Mates 1953). Это не могло не настораживать Галена, ведь он прекрасно понимал причины заблуждений, указывал на зависимость практики врачей-эмпириков от внешних впечатлений (прежде всего, «манifestирующего симптома» заболевания при диагностике и лечении).

Попытаемся далее уяснить, как стоики понимали процесс формирования умозаключения и соотносить это с алгоритмом диагностики заболеваний в соответствии с принципами мышления врачей-эмпириков. Непосредственным результатом «согласия» является «схватывание», иногда именуемое «постигающим впечатлением». Последнее соотносится с «постижением», т. е. уяснением некоего предметного содержания впечатления. Зенон, крупнейший представитель Ранней Стои поясняет это с помощью образного сравнения: «Впечатление» – рука с растопыренными пальцами, «согласие» – согнутые пальцы, «постижение» – сжатые в кулак, как бы «схватывающий» содержание впечатления» (Столяров 1995, 56). Продолжая мысль Зенона, можно сказать, что итогом описанной цепочки реакций является формирование у врача образа истинного знания о болезни. В качестве универсального критерия истины ранние стоики используют понятие «каталептического впечатления», образуемого в «ведущем начале» с помощью органов чувств, которое является разумно оформленным, то есть его содер-

⁶ А. А. Столяров рекомендует описывать данный этап с помощью термина «впечатление», а не «представление». Это очень важно для историков медицины, как и его замечание о «сенсуалистском пафосе» стоической теории (Столяров 1995).

жание может быть выражено в соответствующем высказывании, обоснованном с помощью правил логики, а значит истинном (Everson 1990).

По мнению стоиков, существовало два вида представлений – каталептическое и некаталептическое (Allen 1994; Hankinson 2003, 59–84). Первое представление считалось критерием истины, как происходящее из существующего и с ним согласуемого, а также запечатлевающегося в органах чувств человека. Некаталептическое представление могло исходить как из существующего, так и из несуществующего, но не являлось ясным, четко выраженным и не согласовывалось с существующим. Для историков медицины важно понимать механизмы формирования каталептического представления и их способность описывать состояние человеческого организма в «картине мира» врача-эмпирика, так как оно могло нести истинную информацию об окружающем мире. Понятия в философии стоиков не приобретаются посредством мыслительного процесса и логических умозаключений, а закладываются в душе как наслоение чувственных представлений, некий их отпечаток (Hankinson 2003, 59–84; Irwin 2003). Таким образом, каталептическое представление не приравнивается к знанию, например, Зенон ставил «постижение» между знанием и невежеством, не причисляя его ни к хорошему, ни к плохому, но считая его достоверным. Стоики настаивали, что каталептическое представление в точности описывает отличительные характеристики наблюдаемого объекта,⁷ и этим можно объяснять упорство врачей-эмпириков, с которым они утверждали, что манифестирующий симптом болезни (т. е. то, что «ухватывается» сразу и прежде всего) и является самой болезнью. Таким образом, каталептическое впечатление о симптомах, моментально подмеченных опытным врачом у больного лихорадкой, может считаться истинным представлением о страдании, испытываемом пациентом. Это объясняет специфический характер приема пациентов врачами-эмпириками. В. Наттон указывает на то, что врачи-эмпирики были особенно востребованы в больших городах, так как могли за короткое время осмотреть значительное число пациентов, поставить им диагноз и назначить лечение (Nutton 2013). При этом исследователь обращает внимание на скудость их терапевтического арсенала, в том числе и в силу их сознательного стремления ограничиваться небольшим набором лечебных средств. Напротив, в рамках традиции Гиппократова с ее постулатом об индивидуальном подходе к каждому пациенту, работа с каждым больным занимает значительное время. Именно поэтому Гален старался посещать одного-двух пациентов в день, а его консультации и клинические разборы длились часами.

⁷ Подробнее об этом см. Hankinson 1997; Allen 1994, 85–113; Kidd 1989, 137–150.

В рамках стоической методологии познания каталептическое впечатление, сформированное «ведущим началом», считается истинным. Для историка медицины очевидно: перед нами образ мышления врача-эмпирика. Добавим к этому опыт постановки диагноза, исходящий из ранее накопленных единообразных впечатлений, который, в сущности, сводится к приведению всех патологических проявлений к нескольким «типовым» симптомокомплексам. Мы не можем здесь употребить термин «нозологические формы», т. к. скрытые процессы, происходящие внутри человеческого организма, врача-эмпирика в принципе не интересуют. Именно с этим связано принципиальное пренебрежение анатомией и физиологическим экспериментами. Отметим, что атомизм и его использование врачами-методистами подобные скрытые процессы все-таки предусматривали. Вместе с тем, учитывая идею хаотического движения атомов, эти представления носили определенно схематический характер и были мало полезны в практическом отношении.

Гален рассуждает в традиции рационального мышления врачей гиппократовской традиции, основанного на двух важных предпосылках: объяснении причин возникновения, течения и лечения заболеваний естественными, а не магическими обстоятельствами, и представлении о принципиальной возможности получения достоверного знания об устройстве и функционировании человеческого тела (Балалыкин 2015; Афонасин 2016). Принцип законосообразности жизнедеятельности человеческого организма, основанный на натурфилософских представлениях Платона, является характерной чертой «картины мира» Галена как исследователя. Данная законосообразность реализуется при непосредственном активном участии человеческой души. Во-первых, на это указывает сам факт образования трех видов внутренней пневмы – «жизненного духа», «животного духа» и «растительного духа» – в органах, где локализуются три части человеческой души. Во-вторых, циркуляция трех видов эндогенной пневмы, вместе с образованием и обращением крови, является необходимым условием нормального питания и жизнедеятельности частей тела. В-третьих, высшая разумная часть трехсоставной души человека постоянно принимает непосредственное участие в управлении частями тела.⁸ Именно поэтому для Галена и его оппонентов вопрос об анатомической локализации этой высшей, разумной части души приобретает первостепенное значение.

В античной науке в рамках традиции Аристотеля, основной идеи биологических трактатов которого являлась общность живых организмов, сфор-

⁸ Это самое главное в контексте осмысления содержания трактата Галена «Об учениях Гиппократов и Платона».

мировались принципы сравнительно-анатомических исследований. Естественнонаучная методология Аристотеля (например, учение о движении) имеет важное значение для исследовательской методологии Галена. В этом контексте может показаться парадоксальным тот факт, что значительная часть текста трактата «Об учениях Гиппократов и Платона» посвящена опровержению утверждения Аристотеля о том, что сердце является вместилищем управляющей функции высшей части души и «источником всех нервов».⁹ В этом проявляются особенности мышления Галена. Философия для него – лишь мировоззренческий фундамент, позволяющий решать конкретные медицинские проблемы: из разных натурфилософских систем он заимствует методы, необходимые для реализации прикладных задач, постоянно перепроверяет их состоятельность на обширном опытном материале, приводит результаты анатомических вскрытий и оперирует результатами клинических наблюдений.

В своем трактате Гален уделяет значительное внимание опровержению силлогизмов Хрисиппа из Сол. Несмотря на то что нашей задачей не является специальный анализ логики стоиков (это дело историков философии),¹⁰ кратко напомним о подходе мыслителей Ранней Стои к проблеме умозаключений. Силлогизмы делятся ими на элементарные и сложные. Элементарный силлогизм – это некая логическая аксиома, залогом очевидной верности которой служит ее форма. Главный инструмент познания – гипотетический силлогизм. На основе трех его главных видов Хрисипп выбирает пять комбинаций. Современный историк философии Сюзанна Бобзиен отмечает: «Логика стоиков – это, в своей сущности, логика, относящаяся к суждениям» (Bobzien 1997). В рамках этой логики изучаются не отношения между вещами как таковыми, а только отношения между вещами, по отношению к которым имеется структура суждений. Они являются подлинными утверждениями и первичными носителями значения истинности. Исходя из этого, логика стоиков, по мнению С. Бобзиен, делится на две основных части: теорию аргументации и теорию утверждений, на которых и строится само доказательство. Таким образом, силлогизмы стоиков либо сами являются аргументами, не требующими доказательства, либо такими аргументами, которые могут быть сведены к этим последним, причем, фундаментальную роль в аргументации играет гипотетический силлогизм (Bobzien 1996; Bobzien 1999).

⁹ Об этом подробнее см. Балалыкин 2015а.

¹⁰ Разбор основных проблем и соответствующую литературу см., например, в работах В. Суровцева (2015 и 2016, последняя – в этом выпуске журнала).

С точки зрения историка медицины важна критика Галеном этимологических и семантических трактовок функций человеческого организма. По его мнению, его оппоненты подменяют опытное изучение функций частей человеческого тела отвлеченными конструкциями и приводят к искажению представлений об устройстве организма. В физике стоиков природа рассматривается сама по себе, а сущее остается вне природы. Рассмотрение природы – это общие рассуждения на основании абстрактных и неопределенных принципов. Например, Гален отмечает («Об учениях Гиппократов и Платона» 2.3.17–20):

2.3.17. ...я хочу, чтобы человек, утверждающий, что он умеет доказывать, вначале объяснил мне суть метода, используемого им для доказательств, а затем показал бы, как он упражнялся в нем.

2.3.18. Теперь же много найдется тех, кто обучен анализу силлогизмов, построенных из двух или трех посылок, а также тех, кто не делает различия между этими видами, тех, кто использует дополнительные большую или малую посылки. Иные же обучены разрешать силлогизмы посредством третьей или четвертой посылки.

2.3.19. Однако большую часть этих проблем можно разрешить иначе, а именно, более кратко, как показано у Антипатра, тем более что все это обширное хитросплетение силлогизмов есть бесполезное дело, о чем свидетельствует и сам Хрисипп: нигде в своих сочинениях при доказательстве того или иного положения он их не использовал.

2.3.20. А о правилах, по которым следует отличать научные посылки от диалектических, риторических и софистических, последователи Хрисиппа не написали ничего стоящего – и видно, что правилами этими они пользоваться не умеют.

Далее он высмеивает использование этимологических аргументов в медицине:

2.3.21. Но они не стыдятся приводить тот факт, что мы прикладываем руки к груди, указывая на самих себя, или что мы склоняем голову вниз, если произносим слово ἐγώ (я), в доказательство своего положения, что сердце является вместилищем начала души. Ни движение руки к сердцу, ни движение ее же к носу или ко лбу – ведь иногда указывают на себя и так – ничего не доказывает относительно местоположения руководящей части души, а наклон головы к груди не доказывает ни того, что эта часть находится в груди, ни того, что она находится в голове.

Таким образом, Гален еще раз (как и в первой книге «Об учениях Гиппократов и Платона» (Балалыкин 2015a)) указывает на два, по его мнению, подлинно научных источника знания, к которым уместно прибегать для разрешения медицинских проблем – логику и опыт, полученный при проведении анатомических вскрытий.

«Об учениях Гиппократ и Платона» Галена как источник для понимания натурфилософских основ конкурирующих медицинских школ: спор с методом познания стоиков и медициной эмпириков

Наибольший интерес с точки зрения рассмотрения и реконструкции характера полемики Галена с оппонентами представляет вторая книга трактата «Об учениях Гиппократ и Платона». С самого начала Гален выделяет приоритетную тему своей дискуссии с оппонентами – это главная по отношению к медицине натурфилософская доктрина, учение «об управляющих нами силах»:

2.1.1. Вознамерившись исследовать учения Гиппократ и Платона, я начал с первого по значению и показал, что все прочие, частные, вытекают из него. Я имею в виду [учение] об управляющих нами силах: сколько их, какова каждая из них, и какое место в живом существе занимает каждая.

Мы видим, что телеологический принцип в анатомо-физиологической системе Галена выступает не только в качестве фундаментальной методологической основы, но и как универсальный «объяснительный» механизм, обеспечивающий логику в его полемике с оппонентами.

На наш взгляд, ошибочно представлять трактат «Об учениях Гиппократ и Платона» как узкомедицинский текст. Также неверно рассматривать его как философское сочинение, в котором автор полемизирует со стоиками. Возникает резонный вопрос: если «Об учениях Гиппократ и Платона» представляет собой философскую полемику, почему оппонентами Галена в нем предстают представители Ранней Стои, такие как Хрисипп из Сол? Римское общество, современное Галену, могло представить ему и другие, более современные образцы стоической философии. Обсуждая текст трактата «Об учениях Гиппократ и Платона» с коллегами, нам приходилось слышать следующее объяснение этого обстоятельства: в силу зависимости от венценосных особ Гален боялся оскорбить их, поэтому и полемизировал с их интеллектуальными предшественниками. Это предположение кажется нам неверным: во-первых, в тексте трактата совершенно определено речь идет о взглядах современных Галену врачей, во-вторых, выпады против отцов-основателей стоической философии могли вызвать точно такое же раздражение у его покровителей, как и полемика с ними. Ранее мы разбирали сущность полемики Галена с врачами-методистами, стоявшими на позиции натурфилософии атомизма (Балалыкин и др. 2013а–в и 2014б). В этой полемике Гален принципиален и не боится конфликтовать со своими коллегами, независимо от их положения в обществе. В качестве примера напомним

читателю о драматическом консилиуме у постели тяжело больного маленького Коммода (наследника Римского престола) и резком поведении Галена во время публичных дискуссий.¹¹

Следует понимать, что Гален – не философ-платоник, опровергающий стоицизм, а врач, натурфилософские взгляды которого в значительной мере основаны на идеях Гиппократов и Платона. Соответственно, и спорит он не с представителями философских школ, а с врачами-эмпириками, медицинская теория которых основана на натурфилософии, непригодной для объяснения жизнедеятельности человеческого организма.

Гален спорит с теми, «кто утверждает, что ни одно бессловесное животное не испытывает желаний и не гневается», и теми, «кто [говорит], что в сердце находится начало нервов» (фрагмент 2.1.1 трактата). Он исходит из понимания единства творения живых организмов. Герофил, систематически проводивший в Александрии III в. до Р.Х. вскрытия человеческих тел, по мнению Галена, является важным и уважаемым представителем традиции Гиппократов. Вскрытия животных для Галена – важный метод экспериментальной хирургии и источник знаний в области сравнительной анатомии. Кроме того, в соответствии с концепцией Платона, согласно которой человеческая душа имеет трехчастное строение, высшие животные обладают двумя ее низшими частями, одна из которых – страстная и желающая – как раз и находится в области сердца. Гален указывает на это своим оппонентам, для которых отрицание наличия страстной части души в области сердца является логической посылкой к локализации там разумного и управляющего духовного начала у человека. Развивая эту тему, Гален указывает на преемственность своей аргументации по отношению к подходу Теофраста и Аристотеля:

2.2.3. Совершенно ложными являются те [посылки], о которых я много рассказывал в первой книге; утверждения некоторых, о том, что ни одно из бессловесных животных не [испытывает] желаний и не сердится, как утверждают некоторые из стоиков, или что нервы произросли из сердца. О том, каковы по природе посылки, не соответствующие заявленному предмету исследования, много говорилось в моем трактате «О доказательстве». Там я разъяснил, в чем состоит научный метод, и в первой же книге трактата рекомендовал всякому, кто стремится что-либо доказать, прежде в нем поупражняться.

2.2.4. Я утверждаю, что лучше всего о научном методе писали древние философы – Теофраст и Аристотель во «Второй Аналитике». Поэтому я и надеюсь, что мой ответ на утверждение о наличии трех руководящих начал в живом существе не займет много времени.

¹¹ Подробнее об этом см. Балалыкин и др. 2014а и 2014, 462–469.

Гален подчеркивает, что само понятие «научный метод» может основываться только на использовании методов формальной логики. Мишенью Галена в данном случае становится именно логика стоиков, лежащая в основе учения врачей-эмпириков.

Именно поэтому Гален подробно разбирает изъяны использования этимологических понятий для объяснения процессов жизнедеятельности человеческого организма. Гален следует за Гиппократом, который не принимал философию софистов, прибегавших к риторическим ухищрениям для обоснования натурфилософского скептицизма. Он отвергает возможность использования риторических посылок для построения медицинских аргументов, противопоставляет им неопровержимые аргументы, основанные на результатах анатомических вскрытий:

2.3.3. Основное же заключается в том, что посылки отыскиваются, исходя из самой сущности поставленного вопроса. Поэтому и рассуждение, в котором Хрисипп исследует вопрос о руководящей части души (τὸ ἡγεμονικόν), следует начать с сущностного определения предмета исследования и пользоваться им как критерием для нахождения частных посылок.

2.3.4. Руководящая часть души (τὸ ἡγεμονικόν), как они сами ее определяют, есть источник ощущения и стремления.

2.3.5. Поэтому подтверждение наличия руководящей части [души] в сердце не может основываться ни на какой иной послылке, кроме доказательства того, что оно (сердце – *Примеч. пер.*) производит любое произвольное движение и в нем же сходятся все ощущения.

2.3.6. Это невозможно доказать иначе, как с помощью вскрытий. Ведь если оно (сердце – *Примеч. пер.*) посылает органам всю силу движений и ощущений, то от него должно исходить некие вспомогательные сосуды, по которым должна передаваться эта сила.

2.3.7. Можно считать научно доказанным, что вскрытие является наиболее надежным способом изучить, какие именно анатомические структуры и в каком количестве произрастают из сердца, устремляясь к различным частям тела живого существа. Только так можно выяснить, сколько их и какую структуру они имеют, какие из них предназначены для движения, какие – для ощущения, какие – и для того и для другого, а какие могут выполнять и иные функции. Таким образом можно узнать, источником каких функций живого организма является сердце.

Преимственность аргументации Галена и Гиппократа вновь проявляется, когда Гален указывает на необходимость строго следовать опытному принципу изучения анатомии и физиологии. Поэтому рассуждения, претендующие на объяснение жизнедеятельности организма, но основанные на одном лишь гипотетическом силлогизме, кажутся ему неприемлемыми:

2.3.8. Все, оказывающееся за пределами этой линии рассуждения, является излишним и чужеродным. Именно в этом и состоит отличие посылки научно обоснованной от посылки риторической или софистической, [которые] полезны для [речевых] упражнений. Те, кто следуют Зенону и Хрисиппу, не научили нас ни методу, ни упражнению.

2.3.9. Поэтому в их книгах все посылки беспорядочно перемешаны. Часто они начинают с риторических аргументов, затем прибегают к диалектическим, далее идут научные, а затем – софистические. Они не понимают, что научные посылки обращаются к самой сущности исследуемого предмета и только ею и определяются.

2.3.10. Все прочие являются только внешними аргументами [по отношению к этой сущности]. Некоторые нужны для упражнений в диалектике и для того, чтобы опровергнуть софистов, убедиться в том, что неокрепший ум на правильном пути, вести его к открытиям, порождая в нем вопросы и стремление сомневаться и действовать. Все эти [посылки], если хочешь, можно называть упражнениями в диалектике или топике – я не забочусь о названиях, – но их надо строго отличать от научных.

2.3.11. Некоторые из этих [посылок] еще более удалены от предмета исследования и построены в основном на общепринятых обобщениях, параллелях из области общественной жизни и тому подобных аргументах. Их можно называть убеждающими, или риторическими, – это не так важно – но следует понимать их сущность, то есть отдавать себе отчет, что софистические посылки еще дальше от сущности изучаемого вопроса.

2.3.12. Обо всем этом было написано древними: в «Софистических опровержениях» – о софистических посылках, они же суждения, они же рассуждения – здесь для нас не важно, какое название выбрать; в «Риторике» – о риторических, в «Топике» – о диалектических, в книгах «О доказательстве», которые называют также «Вторая аналитика», – о научных.

Это подтверждает наш тезис о сознательном пренебрежении открытиями Герофила со стороны эмпириков. Кроме того, логика Аристотеля, используемая Герофилом и Галеном, последовательна и иерархична, в ее рамках ставится задача постижения родовой связи вещей, а следовательно, понятий их обозначающих (ведь эти вещи неразрывны), а также иерархия этих вещей и понятий. Очевидно, что целостная систематика мира живых существ, сравнительная анатомия и, применительно к медицине, идея последовательного, взаимосвязанного протекания в организме патологических процессов с установлением четкой классификации разновидностей болезней и их симптомов возможна только в рамках такой логики. Нетрудно заметить, что учение врачей-эмпириков, ставящее во главу угла практический анализ конкретного симптомокомплекса и тщательно избегающее абсолютизации оценок физиологического состояния организма в дихото-

мии «норма–патология», непосредственно связана с представлениями стоиков об истинности или ложности высказываний. Ведь в их системе именно эмпирические обстоятельства, постигаемые в конкретных условиях с помощью «каталептического впечатления», имеют определяющее значение для установления истинного или ложного (Everson 1990a; Frede 1988).

Анатомо-физиологическая система Галена как основа аргументации в полемике со школой эмпириков

Майкл Фреде следующим образом характеризует возникновение школы эмпириков:

Врачи-эмпирики, появившиеся в конце третьего века до нашей эры, придерживались взгляда, согласно которому характерной чертой всех медицинских теорий является то, что они полагаются на спорные предположения, истинность которых не установлена... По их мнению, истинность подобных предположений не может быть установлена, разум не способен разрешить подобные вопросы окончательно, то есть разум не способен дать нам знать, что теоретические предположения являются истинными (Frede 1988).

Эта позиция не лишена внутренней логики: если все существующие теории в чем-то ошибаются или не до конца проясняют вопросы, стоящие перед исследователями, разумно предположить, что никакая из теорий и в будущем не позволит постигнуть истину в полной мере. Более того, если столь продолжительные по времени усилия, освященные авторитетом Гиппократов, Аристотеля и других мыслителей не привели к существенному расширению практических возможностей медицины, то, возможно, эти усилия не имеют смысла и их не стоит предпринимать в будущем. Эмпирикам казалось, что надежнее и безопаснее полагаться на определенный набор хорошо проверенных практикой представлений и подходов. Они указывали на сомнительность бесконечных дискуссий по вопросам общей патологии и их конечную практическую бесполезность. На уровне здравого смысла разум может предлагать разные правдоподобные аргументы в пользу той или иной точки зрения, однако их правдоподобие не будет свидетельствовать об их истинности. Разумеется, врач, чувствуя свою ответственность перед пациентом, никогда не будет полагаться на предположения, достоверность которых сомнительна. Подход врачей-эмпириков можно рассматривать как результат осторожности и здравого смысла практического врача, избирающего охранительный подход по отношению к своему пациенту. По существу, они ожидали от науки своего времени обоснованных доказательств истинности того или иного теоретического представления. Гален неоднократно критикует эмпириков за их чрезмерное недоверие к теории, указывая, что

даже те фармацевтические средства, которые эмпирики охотно использовали, не могли появиться иначе, как вследствие серьезной теоретической работы по осмыслению принципов действия их компонентов. В качестве доказательств профессиональной несостоятельности эмпириков Гален приводит примеры историй болезней, в которых сначала описывается то, как прописанное лечение помогает пациенту, а потом рассказывается, как с помощью осмысления опыта аналогичных случаев приобретает практический опыт, воспроизводимый в новых клинических ситуациях. Однако нам не следует забывать о том, что не все эмпирики были настолько необразованны, насколько пытался это показать Гален. Если предположить, что их натурфилософские взгляды определялись стоицизмом, то учение эмпириков обретает внутреннюю последовательность.

Эмпирики часто ссылаются на ощущения и память, как две «способности», на которые следует полагаться (Hankinson 1987, 329–48). Их практика основана на суждении, что основные симптомы болезни врач может увидеть сразу, только бегло осмотрев пациента. В наши дни в лексиконе врача существует понятие «манифестирующий симптом». Оно означает тот основной признак болезни, который, прежде всего, обращает на себя внимание специалиста. При этом данный симптом, взятый сам по себе, отнюдь не эквивалентен понятию болезни, которой страдает пациент. Врач-эмпирик считал, что его задача заключается в том, чтобы быстро поставить диагноз, исходя из идеи отождествления манифестирующего симптома с самим заболеванием, и предложить, основываясь на собственном опыте или опыте своего наставника, наиболее подходящее в данном случае терапевтическое средство. Он не отвергал необходимость размышлений, которые принимались им на уровне здравого смысла, часто помогающего обычным людям в жизни: такое размышление помогало обнаружить явления, которые могут наблюдаться, но в настоящий момент не очевидны, а также способствовало опровержению аргументов тех, кто возражал против очевидного. Этот здравый смысл облегчал дискуссию с оппонентами, в стремлении к теоретизированию просмотревших нечто ясное и понятное, и позволял противостоять их ошибочным доводам. Таким образом, врачи-эмпирики не только критиковали своих коллег, по их мнению, чрезмерно увлеченных теоретическими построениями, но и довольно часто достигали успеха в лечении страждущих, так как имели тот же арсенал лечебных средств, что и их оппоненты.

Свидетельства источников, прямо указывающие нам на наличие у врачей-эмпириков целостной аргументации, выстраиваемой в защиту своей позиции, требуют соотнесения их взглядов с основным категориальным аппаратом стоической натурфилософии. Категориальный аппарат физики

стойков состоит из четырех понятий – «1) субстрат; 2) качество; 3) состояние, определенное «изнутри»; 4) состояние в отношении (определенное “извне”)» (Столяров 1995, 98), и каждая последующая категория как бы раскрывает предыдущую. Стоическая онтология определяет не сущности, а явления, т. е. наличные состояния предмета исследования в данный момент, что не позволяет объективно оценить клиническую практику врача. В принципе, это предполагает возможность параллельного существования сколь угодно большого количества клинических феноменов, сущностно никак не связанных друг с другом – ведь на практике речь идет о разных пациентах, заболевших при разных обстоятельствах. Врач, мыслящий в категориях стоической логики, для которой важнее всего понять причинно-следственную связь, никогда не будет пытаться понять универсальные, базовые патофизиологические реакции организма – их для него просто не существует.

Основополагающее значение в физике стойков принадлежит понятию «пневма». Пневма – не просто часть физической теории: она порождает и поддерживает единство космоса, выступая как главная движущая сила и всеобщая связь вещества, обладающая характеристиками «тонкости» и «напряжения» (Inwood, В. 2003, 1–6; Sedley 1999, 382–41). С. Самбурский обращает внимание на динамический континуум (единство космоса и материальных тел как его части) как главное в физике стойков (Sambursky 1959). Р. Дж. Хэнкинсон указывает на любопытный момент в трактовке стойками функции пневмы, имеющей значение для медицины: пневма как динамическая субстанция пронизывающая мир, на своем самом низком уровне отвечает за связность материальных объектов, на более высоком – за организацию функционирующего и самовоспроизводящегося организма (Hankinson 2003, 295–309). В таком организме существует порядок обмена веществ и уровень психических функций, определяющиеся пневмой: для животных – чувственное восприятие и применение силы по своей воле, для людей – еще и познание и понимание. В своей работе «Стоицизм и медицина» Р. Дж. Хэнкинсон попытался показать общность представления о пневме, имеющуюся у стойков, Гипократа, Аристотеля, Диокла, Эрасистрата и Галена. Не имея возможности подробно воспроизвести результаты его исследования, ограничимся замечанием о том, что ему это не удается: из текста Р. Дж. Хэнкинсона видно, сколь разные смыслы вкладывают в понятие «пневма» стоики и врач-рационалисты (Hankinson 2003, 295–309).

В этом контексте объяснение стойками структуры и функции пневмы никак не способствует поиску физиологических законов функционирования человеческого тела. Очевидно, что любая физическая теория прежде

всего должна была объяснять процесс дыхания как одну из основных физиологических функций и характерный признак существования живых организмов. отождествление пневмы с душой живых организмов и объяснение с помощью этого понятия функции дыхания приводит к появлению стоической гипотезы о составе пневмы как смеси воздуха и огня. Также очевидно, что поддержание постоянной, достаточно высокой температуры тела является необходимым условием выживания человеческого организма. Более того, Хрисипп считал, что физические состояния тел невозможно понять вне их духовного начала, связывающего их и сообщающего им соответствующие свойства (Bobzien 1999). У стоиков именно состояние «напряжения» пневмы прямо определяет «hexis» – физическое состояние тела. «Hexis» также определяется как связывающее душевное начало тела, элементы hexis – это физические свойства, создающие и интерпретирующие материальное тело как совокупность. В таком случае его механические, оптические, тепловые и другие характеристики имеют общее происхождение и поэтому являются взаимозависимыми (Sedley 1982, 255–75; Sedley 2003, 7–32). С одной стороны, такая взаимозависимость очевидна любому врачу, с другой – механизм ее объяснения может быть разным. Врачи-эмпирики связывали сбалансированность внутренней среды организма с функцией пневмы – в этом случае равновесие метаболизма становилось следствием общего единства космоса и не требовало количественных объяснений. Логика приводила их к необходимости познания физиологических процессов.

На протяжении двух с половиной тысяч лет – от Гиппократов до наших дней – задача врача-исследователя состояла в осознании механизмов саморегуляции человеческого тела. На уровне античной протонауки была пройдена первая часть этого пути и осуществлена умозрительная, в какой-то мере спекулятивная попытка теоретически обосновать разделение внутренней среды человеческого организма и окружающей его внешней. Во-первых, уже в «Корпусе Гиппократов» внешняя среда воспринимается как источник неблагоприятных воздействий на человеческий организм, однозначно понимаемых, как патогенные. Во-вторых, пневма при этом определенно делилась на внешнюю и эндогенную. Традиция Гиппократов-Галена, разумеется, не отказывается от фундаментального понятия пневмы, но вкладывает в него совершенно иной смысл. Платон в «Тимее» и позднее Гален считали, что функция дыхания осуществляется двумя способами – через легкие и через кожу. Дыхание понималось как процесс поступления в организм внешней пневмы и преобразование ее во внутреннюю – субстанционально совсем иную. Именно по этой причине мы находим возможным употреблять термин «эндогенная пневма», ведь она физически образуется

внутри человеческого тела. Следует обратить внимание на соответствие трех видов эндогенной пневмы (по их локализации и функциям) трем частям человеческой души: «растительный дух» образуется в печени и выполняет вегетативную функцию, «жизненный дух» – в сердце, движется по артериям и, наряду с артериальной кровью, отвечает за жизнедеятельность частей тела, «животный», или «психический» дух образуется в головном мозге и движется по нервам, обеспечивая чувствительные и двигательные реакции. Таким образом, психическая пневма (дух) как раз и является тем субстратом, с помощью которого высшая разумная часть души управляет телом (Балалыкин 2015 а, в).

В работах Платона и Аристотеля мы находим понимание ими тесной взаимосвязи функций дыхания и кровообращения. Сами великие философы и их многочисленные последователи порой предлагали различные объяснения физиологического механизма реализации этих функций. Некоторые из этих объяснений расценивались Галеном, как ошибочные. Так, например, в своих комментариях к диалогу «Тимей» он говорит о несогласии с предложенным Платоном объяснением функции дыхания через легкие (не подвергая, впрочем, сомнению сам факт двойного характера реализации этого процесса) (Балалыкин 2015б).

Проявлением логики стоиков, используемой врачами, оппонентами Галена, является идея поместить высшее, руководящее организмом душевное начало в сердце на том основании, что этот орган топографически занимает срединное положение в организме:

2.4.14. Подобным же образом тот, кому все равно, откуда брать аргументы, может выдумать и доказательства, основанные на том, что сердце расположено в середине грудной клетки.

2.4.15. Но все эти рассуждения ненаучны и недостаточны для того, чтобы доказать обсуждаемое предположение, так как в них нет ничего, что доказывало бы, что в сердце заключается начало ощущений и произвольных движений. Если что-то находится в середине живого тела, то из этого не следует с необходимостью, что оно является всему началом.

Этот аргумент Гален опровергает, доводя до логического абсурда: срединное положение в теле человека занимает пуп. Следуя логике о «срединном местоположении» необходимо помещать разумную часть души в область пупка:

2.4.16. Более того, на самом деле сердце и не располагается строго в центре живого тела. Тот, кто взялся бы с научной точностью изучить этот вопрос, обнаружил бы, что центр тела находится в районе пупа. Точно так же неверно то, что сердце есть начало всего в животном из-за того, что находится в центре груди.

Далее Гален непосредственно обращается к катафатическим аргументам с целью прояснить действительную роль сердца в осуществлении функции человеческого организма. Он кратко напоминает читателю об анатомии сердца и других частей тела, топографически связанных с ним:

2.4.6. Итак, сердце характеризуется положением, размером, тканью, образованием, устройством и движением. Начнем с положения, поскольку на него опираются многие послышки.

2.4.7. [Оно] располагается ближе к середине груди, основание его есть точно середина всей груди, вершина же и нижние части расширяются соответственно размеру сердца.

2.4.8. По отношению ко всему телу живого существа оно [сердце] расположено настолько же выше средних его частей, насколько отстоит от области пупка, ведь именно здесь и есть наиболее точная середина. Оно [сердце] имеет такое положение по отношению к горлу, посредством которого мы дышим, что примыкает к нему через середину легких.

2.4.9. Из левого желудочка выходит артерия, по своему строению подобная вене, которая сначала расщепляется на столько же ответвлений, сколько долей у легких. Ее ответвления далее распространяются в ткани легкого, разделяясь на все более и более мелкие ветви.

Для Галена очевидна важнейшая роль сердца в системе кровообращения – именно она и подтверждается анатомическими данными, свидетельствующими об исхождении от сердца магистральных сосудов. Напротив, никаких данных о связи сердца с дыхательной системой анатомические вскрытия не предоставляют.

Следующая группа аргументов касается довольно сложного вопроса – образования голоса и человеческой речи:

2.4.19. Если эти люди способны представить нам научное доказательство своего мнения, мы их охотно выслушаем, однако неверно отталкиваться в своих рассуждениях лишь от положения того или иного органа. Тогда ведь можно и легкие, и трахею назвать источником речи потому, что они [расположены] ближе к органам речи, чем сердце. Однако мы знаем, что главный орган, образующий голос, – гортань.

Эти процессы очень сложны с точки зрения попыток их физиологического объяснения. Во-первых, очевидно, что функция произвольной речи является производной сознания. Не возникает сомнения в том, что речь, как и любое другое, более простое произвольное действие, является следствием определенного желания, эмоции или побуждения, т. е. связано с деятельностью души:

2.5.11. ...«Однако и то верно, что речь из сознания посылается. Поэтому некоторые и определяют, что само высказывание есть значащий звук, посылаемый от сознания.

2.5.12. Впрочем, представляется убедительным, что речь, исходит из сознания, будучи наполненной смыслом посредством мыслей, которые находятся в нем, и как бы несущей их отгиск, и длится столько же, сколько процесс мышления и сам акт произнесения звуков.

2.5.13. Сознание, следовательно, находится не в голове, но в местах, находящихся ниже, преимущественно вокруг сердца».

2.5.14. Вот тебе рассуждение Диогена настолько же затянутое, насколько рассуждение Зенона кратко: насколько у одного недостает необходимых промежуточных положений, настолько у другого их в избытке.

2.5.15. Я хочу, прежде чем опровергнуть их рассуждения, бегло упомянуть другое рассуждение Хрисиппа: «Разумно, что в чем значения рождаются, и из чего происходит речь, то и есть господствующая часть души.

2.5.16. Ведь у речи не может быть иного источника, чем у мысли, а у звука – иного, чем у речи, и вообще в целом, следовательно, у звука, не может быть иного источника, нежели господствующая часть души».

2.5.17. (Их определение сознания соответствует этому рассуждению: они определяют его как источник речи).

2.5.18. В целом необходимо признать, что откуда посылается речь, там рождаются и размышление, и мысли, и предметы разговора, как я уже говорил.

2.5.19. Все это явно у сердца рождается, и из сердца звук и речь посылаются посредством горла.

2.5.20. Кроме того, то же самое можно убедительно доказать следующим образом: в чем то, что говорится, обретает смысл, там и звуки получают значение, и там же рождаются указанным ранее образом».

2.5.21. И довольно мне рассуждений стоиков о звуке; если я и дальше буду также последовательно излагать все, о чем меня попросят другие, то эта книга увеличится до невероятных размеров.

При этом он много цитирует видных философов-стоиков – Диогена Вавилонского и Хрисиппа. Тексты трактатов, упоминаемых Галеном, не сохранились (в частности, сочинение Диогена Вавилонского «Об управляющей силе души»). Это вновь подчеркивает ценность сочинений Галена как источника: благодаря тому, что корпус трудов Галена дошел до нас в значительном объеме и, учитывая характерную для Галена склонность к добросовестному воспроизведению больших фрагментов из работ его оппонентов, мы имеем возможность составить представление о трудах последних.

Во-вторых, речь определяется процессом голосообразования, который можно описать с помощью языка анатомии. Галену ясно, что место возникновения голоса – гортань, а механизм этого процесса определяется дыхани-

ем и прохождением воздуха вверх по трахее в направлении гортани, в чем можно убедиться с помощью опытов по пересечению трахеи у животных:

2.4.23. Когда мы говорим с усилием, хорошо видно напряжение этих групп мышц, но после рассечения трахеи они также напрягаются для порождения звука, хотя и тщетно.

2.4.24. Животное производит только хрип, отличающийся от нормального выдоха тем, что воздух выходит с шумом и высокой скоростью.

2.4.25. Таким образом, те, кто полагают, что речь исходит из сердца, ошибаются дважды: во-первых, они исходят из положения части тела, во-вторых, даже это они делают не должным образом.

2.4.26. Когда живое существо намеревается издать звук, мышцы груди и эпигастральной области напрягаются, в то время как сердце остается спокойным. Однако дыхательное движение не принимает форму речи, пока не достигает гортани: это показано нами в трактате «О речи».

2.4.27. Выдох образует речь лишь тогда, когда выдыхаемый воздух соприкасается с хрящами гортани, как с некими плектрами.

2.4.28. Гортань, как известно, состоит из трех хрящей, движимых многими мышцами. Я подробно описал ее устройство и характер движения мышц и хрящей в соответствующих работах, но все это, кажется, неизвестно тем, кто рассуждает, исходя лишь из положения части тела.

Прохождение воздуха по трахее обусловлено функцией дыхания – Гален подробно описывает свое понимание этого процесса:

2.4.31. Однако нельзя строить доказательство, опираясь лишь на эти сведения. Ведь мышцы приводят в движение некие части тела, производящие дыхание и голос, но им, в свою очередь, требуются нервы, исходящие от мозга. Если пережать один из нервов лигатурой или перерезать его, то мышца, к которой он направлен, делается совершенно неподвижной. Неподвижной становится и та часть тела животного, которая приводилась в движение этой мышцей до того, как нерв был перерезан.

2.4.32. Всякий, кто любит истину, может явиться к нам и убедиться [в опытах] на животных, что одними частями тела, мышцами и нервами производится спокойный вдох, а другими – беспокойный.

2.4.33. Спокойным я называю вдох, который происходит у людей здоровых, не выполнявших перед этим движений, требующих усилий, беспокойным – тот, что бывает при некоторых болезненных состояниях и после интенсивных упражнений. Можно ясно наблюдать, что во время последнего части тела около плеча вздымаются при вдохе. При выдохе же они расслабляются, а другие части напрягаются: некоторые мышцы и нервы при непринужденном и коротком выдохе, иные – при принужденном и длинном, который мы часто называем «хрип».

2.4.34. Кроме того, следует обратить внимание на специальный орган речи – гортань – и мышцы, приводящие ее в движение, а также нервы, идущие из мозга

к этим мышцам. Далее – язык, другая часть тела, ответственная не за произведение звука, а за речь или словопроизнесение – называй как хочешь. К нему тоже подходят выходящие из мозга нервы.

Обратим внимание на сходство и различия между взглядом Галена и современным объяснением функции дыхания. Работая над первой книгой трактата «Об учениях Гиппократов и Платона», мы отмечали, что Гален понимал природу существования явления, именуемого в наши дни «нервно-мышечным рефлексом» (Балалыкин 2015а). По его мнению, сигнал к производству произвольного движения посылается из головного мозга сознательным волевым решением разумной части души. Медиатором сигнала является «животный дух» (этот вид пневмы также можно называть «психический дух»), проходящий по нервам, которые Гален, вслед за Герофилом, представлял в качестве полых трубочек с ничтожно малым диаметром просвета. Собственно движение осуществляется мышцей (ее он уподобляет рычагу) в момент, когда импульс из головного мозга достигает места, где нерв вырастает в мышечную ткань. Естественно, что Гален, в силу ограниченности своих технических возможностей, не имел представления об отрицательном давлении в плевральной полости или сурфактанте. Поэтому дыхание для него – прежде всего функция, реализуемая с помощью движений костно-мышечного аппарата верхней части тела. Однако при таком объяснении дыхательной функции следовало обратить особое внимание на нервы, подходящие к мышцам грудной клетки. Первый вопрос: откуда они исходят? Второй: возможна ли экскурсия грудной клетки без передачи по ним соответствующего сигнала? Гален следующим образом отвечает на эти вопросы:

2.4.37. ...мы показываем, что легкие приводятся в движение грудной клеткой. Расширяясь при ее расширении, они втягивают воздух снаружи – это вдох. Сужаясь при обратном движении, они выталкивают содержащийся в них воздух через горло и рот – это выдох.

2.4.38. Вслед за этим сочинением можно изучить мой трактат «О причинах дыхания», где описаны все участвующие в этом процессе мышцы, органы, ими движимые, и нервы, которые доставляют к ним жизненный дух от головного мозга.

2.4.39. Далее можно изучить мое сочинение «О речи», в котором я описал органы речи, мышцы, приводящие их в движение, и нервы, подходящие к ним из головного мозга.

Гален блестяще, с помощью собственных экспериментов развивает идеи Герофила и доказывает, что нервы исходят из головного и спинного мозга. Последний, очевидно, является продолжением первого – эта мысль не высказывается прямо, однако мы видим, что она подразумевается. Наша точка

зрения основана на факте наличия преимущества взглядов Платона и Галена по многим вопросам и последовательности, с которой Гален, следуя за Платоном в рассуждениях об устройстве головного мозга, эту связь подчеркивает.

Медицинская теория требует, во-первых, предельной конкретизации понятий, а, во-вторых, их четкой связи с конкретными явлениями, наблюдаемыми на практике. Вновь обратим внимание на критику стоиков Галеном: значительная часть текста трактата «Об учениях Гиппократов и Платона» посвящена опровержению тезиса об исхождении нервов из сердца. С позиции современных методов познания в медицине все кажется совершенно очевидным – анатомические вскрытия дают наглядное решение этого вопроса – нервы исходят из головного мозга, сосуды – из сердца. Вместе с тем мы видим, как на основании умозрительных посылок и спекулятивных аргументов, построенных на гипотетическом силлогизме, утверждается нечто, противоположное результатам анатомических экспериментов. Исходя из этого, врачи на протяжении нескольких сотен лет игнорировали экспериментально обоснованные открытия Герофила и создавали медицинскую практику, противоречащую здравому смыслу и рациональным методам познания. Мы не считаем возможным соглашаться с другими российскими учеными, склонными представлять это в виде случайного исторического явления. Подход врачей-эмпириков к медицине, беспощадно критикуемый Галеном, – естественный результат развития их натурфилософских взглядов и объяснения стоиками природы и функции пневмы, местоположения руководящей части души и процесса дыхания ярко иллюстрирует эту взаимосвязь.

Роль экспериментальных данных в аргументации Галена

Историк науки может удивить использование нами термина «эксперимент» по отношению к работам Галена. Мы это делаем совершенно сознательно – более того, мы находим возможным применить его и к оценкам исследований Герофила. Предвидим возражения со стороны некоторых коллег, которые обязательно укажут на общепринятый характер представления о том, что экспериментальный метод возникает гораздо позднее и является одним из методологических аспектов научной революции XVII в. Однако есть ли основания считать возможным употреблять этот термин по отношению к исследованиям Герофила и Галена? Мы даем утвердительный ответ на этот вопрос. Многочисленные анатомические вскрытия тел животных или человеческих трупов, методично проводимые год за годом с целью получения знания об их устройстве, зачастую многократно перепроверяю-

шие конфигурацию органов, сосудов и нервов, безусловно, соответствуют понятию «эксперимент». Не случайно, такие крупные ученые, как Г. фон Штаден, В. Наттон и Дж. Лонгригг используют этот термин именно по отношению к работам Герофила и Галена (Nutton 2013; von Staden 1989; Longrigg 1993). Более того, по нашему мнению, моделирование Галеном патологических ситуаций в острых опытах на животных в полной мере соответствует определению «экспериментальная хирургия». Именно такие опыты Гален описывает во второй книге трактата «Об учениях Гиппократов и Платона»:

2.4.41. Если бы функция речи исходила от сердца, то было бы естественно ожидать ее нарушения при повреждении трахеальной трубки в районе глотки, или легких, или самого сердца. Однако расстройство речи при сдавлении головного мозга или нерва, исходящего из него к мышцам гортани, в таком случае было бы странным и нелепым – если только функция речи не обеспечивается именно этими органами.

2.4.42. Таким образом, результаты наблюдений противоречат их (стойков – *Примеч. пер.*) взглядам. В предыдущей книге я уже писал, что, если в ходе анатомического эксперимента сдавить или сжать сердце, животное не потеряет голос, не перестанет дышать, и не потеряет способность совершать другие произвольные действия. Если же, обнажив головной мозг, ты ранил или сдавил какой-либо из его желудочков, то [подопытное] животное тотчас станет безгласным, бездыханным, совершенно бесчувственным и неспособным к какому-либо произвольному движению.

2.4.43. Ранее я обращал внимание на необходимость при создании доступа к сердцу избегать ранений обеих полостей грудной клетки.

2.4.44. Ведь если кто-то достигнет успеха в этом, то он не только сможет успешно завершить операцию, если захочет сжать или сдавить сердце или сделать с ним что-либо подобное, но не потерпит неудачи, даже если захочет извлечь его.

2.4.45. Нечто подобное происходит [во время] многих жертвоприношений, совершаемых в соответствии с обычаями: когда сердце жертвы уже помещено на алтарь, животное продолжает дышать и отчаянно кричит, и даже иногда убегает, пока не умрет от кровотечения.

2.4.46. Оно истекает кровью довольно быстро: ведь у него перерезаны четыре наиболее крупных сосуда. Однако пока животное живо, оно дышит, издает звуки и двигается.

2.4.47. Наблюдая ежедневно, как рассекают тушу быка, нанося ему смертельное ранение в районе первого позвонка, где начинается спинной мозг, мы видим, что тотчас после этого бык теряет способность бежать и даже просто двигаться; у него одновременно пропадают и дыхание, и голос, так как начало им дается сверху.

2.4.48. И в то же время можно видеть, как у быка, получившего такой удар, и сердце, и все артерии еще долго сохраняют пульсацию, из чего можно заключить, что ни артерии, ни само сердце не могут получить пульсацию от мозга.

Гален показывает, что при перерезке соответствующих нервов немедленно прекращаются функции дыхания и мышечного возбуждения. Напротив, нарушение функции кровообращения при перерезке сосудов или сердечной функции при повреждении, или извлечении сердца из грудной клетки никак не отражается на голосообразовании или работе мышц – животное издает звуки и двигается.

Далее Гален вновь возвращается к опровержению излюбленного логического аргумента своих оппонентов – выносить заключение о значении того или иного органа на основании его местоположения, а не его функции. Для Галена функциональное предназначение органа является главным. Даже анатомическая структура части тела интересует его в силу того, что, по его мнению, и она определяется функциональным предназначением. Он демонстрирует эту точку зрения на примерах дыхания и речи:

2.4.50. ...Теперь же я вернусь к своему тезису, что сердце не определяет функции дыхания и речи.

2.4.51. Конечно, дыхательная функция осуществляется с помощью сердца, но не является его производной, потому что «соучаствовать» не значит «определять» – этому я посвятил книгу «О функции дыхания».

2.5.1. Те, кто думают, что речь и дыхание обусловлены сердечной деятельностью, введены в заблуждение [анатомической] близостью сердца, и не понимают, что, если какая-либо часть тела расположена близко к месту, где осуществляется та или иная функция, из этого не следует с необходимостью, что эта часть и есть источник.

2.5.2. Неправы также те, кто считают головной мозг началом зрения, слуха или обоняния на основании близости местоположения. Причиной их заблуждения является даже не местоположение, а представление о местоположении.

2.5.3. Вероятно, при доказательстве они пользуются следующей посылкой: источник любого действия расположен рядом с действующей частью.

2.5.4. Они либо принимают эту посылку без доказательств, либо доказывают ее с помощью очевидных наблюдений, например, того, что мозг есть источник слуха и находится рядом с ушами.

2.5.5. Но это утверждение, а именно, тезис, что всякое действие имеет источник, близкий к своему местоположению, неочевидно ни для чувств, ни для мышления.

2.5.6. Таким образом, из близости мозга к глазам, ушам и носу не следует, что мозг есть источник их функции как органов чувств; и из близости сердца к органам дыхания не следует, что источник их функции – в сердце.

2.5.7. Рассуждения Зенона, изложенные Диогеном Вавилонским в сочинении “Об управляющей силе души”, напрасно так восхищают стоиков: там нечем восхищаться, кроме ошибочной посылки, о которой я только что говорил.

2.5.8. Это будет еще очевиднее, если процитировать его собственные слова. Привожу его рассуждение дословно: “Звук направляется через глотку. Если бы он исходил от мозга, то не направлялся бы через глотку. Откуда речь, оттуда исходит и звук. Речь направляется от сознания, а потому сознание находится не в головном мозге”.

2.5.9. Это же положение Диоген выражает таким образом: “Откуда посылается звук, в том числе и членораздельный, оттуда исходит и значащий членораздельный звук, то есть речь. Следовательно, речь посылается оттуда же, откуда и звук.

2.5.10. Звук посылается не из головы, но явно из мест более низких. Ведь очевидно, что он проходит насквозь через трахею. Следовательно, речь посылается не из головы, но из более низких мест”.

Гален разбирает несостоятельность этимологических аргументов Хрисиппа и Диогена, призванных подтвердить их правоту в отношении важности учета местоположения того или иного органа человеческого тела:

2.5.22. Ведь я не вспомнил бы слова, сказанные Хрисиппом и Диогеном, но удовольствовался бы рассмотрением только Зенона, если не произошел бы у меня некогда спор с одним из стоиков из-за глагола $\chi\omega\rho\epsilon\acute{\iota}$ («продвигается» – *Примеч. пер.*), которое Зенон употребил в доказательстве, написав: «Звук продвигается ($\chi\omega\rho\epsilon\acute{\iota}$) посредством глотки».

2.5.23. Я утверждал, что здесь глагол $\chi\omega\rho\epsilon\acute{\iota}$ означает то же, что $\epsilon\acute{\xi}\epsilon\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota$ («исходит» – *Примеч. пер.*) или $\epsilon\acute{\kappa}\lambda\epsilon\mu\lambda\epsilon\tau\alpha\iota$ («посылается» – *Примеч. пер.*) Он же говорил, что ни один из них не означает того же, что $\chi\omega\rho\epsilon\acute{\iota}$, но другого слова синонима к $\chi\omega\rho\epsilon\acute{\iota}$ не сумел подобрать.

2.5.24. Поэтому я был вынужден привести для сравнения сочинения других стоиков, которые меняют [это] слово или на [глагол] $\epsilon\acute{\xi}\epsilon\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota$ («исходит» – *Примеч. пер.*) или на [глагол] $\epsilon\acute{\kappa}\lambda\epsilon\mu\lambda\epsilon\tau\alpha\iota$ («посылается» – *Примеч. пер.*), как теперь я показал в отношении Хрисиппа и Диогена. Я не считаю более необходимым переписывать изречения других [философов], но обращусь далее к рассмотрению этих положений, начав с Зенона, который является отцом приведенной нами сентенции о звуках, как и всей школы стоиков.

2.5.25. Итак, первая посылка, если глагол $\chi\omega\rho\epsilon\acute{\iota}$ заменить на более понятный, будет выглядеть так: «звук посылается посредством глотки»; следующая за ней, вторая [посылка] такова: «если бы звук посылался от головного мозга, это означало бы, что он не может посылаться посредством глотки».

2.5.26. Я утверждаю, что эта посылка не принадлежит не только первому роду посылок, которые подходят для доказательств, но и второму и третьему роду: она относится к четвертому роду – к софистическим посылкам, ведь здесь некая фигура речи коварно приводит к противоречию и вводит в заблуждение, надеясь незаметно ускользнуть от опровержения.

Гален также приводит аргументы физиологического характера, опровергающие стоиков и основанные на результатах его экспериментальной практики:

2.5.31. То, что данное утверждение неистинно, мне не нужно доказывать. Следует предложить им самим разобрать следующее утверждение: «Моча изливается через пенис, если бы она посылалась посредством сердца, то не могла бы изливаться через пенис. И при этом она посылается нашим произволением. Следовательно, произволение находится не в сердце».

2.5.32. Таким же образом можно построить рассуждение относительно извержения [экскрементов] из организма. Оно происходит через задний проход, но посредством нашего произволения, которое первым задает движение. Как я думаю, оно (произволение – *Примеч. пер.*) также дает движение всякому пальцу на ноге, находящемуся далее всего от него, и удаленность никак не препятствует скорости.

На примере работы органов выделения Гален показывает несостоятельность аргументации оппонентов: действительно, любому здравомыслящему человеку очевидно, что процессы мочеиспускания и дефекации являются произвольно-контролируемыми функциями. Любой здоровый человек в состоянии хотя бы некоторое время удерживать их осуществление. Анатомически и сердце, и мозг расположены достаточно далеко от прямой кишки и мочевого пузыря, что подчеркивает очевидность того факта, что контролирующий орган не должен находиться рядом с местом реализации функции, которую контролирует. Соответственно, и объяснение стоиков, находящихся в произвольном сознательном характере человеческой речи аргумент в пользу расположения управляющей силы в сердце на том основании, что сердце ближе к горлу, чем мозг, является несостоятельным.

Как мы уже отмечали, Гален превосходно понимает природу передачи сигналов посредством нервной системы и учитывает их молниеносный характер:

2.5.33. Поместишь ли ты произволение, или сознание, называй, как хочешь, сейчас это неважно, в головном мозге или в сердце, не будет никакого временного промежутка между желанием пошевелить пальцем и самим этим действием, то же, я думаю, касается и ощущений.

Об этом же свидетельствуют и опыты на животных:

2.5.34. Ведь и когда речь идет об ощущениях, между нанесением удара колющим или режущим оружием и болью от удара не проходит никакого времени, но ранящее ранит и животное чувствует боль одновременно.

В этом контексте также очевидно, что логика стоиков, основанная на идее близости контролирующего органа к месту осуществления функции, несостоятельна:

2.5.40. Итак, я полагаю, опровержение предложенного довода останется в силе независимо от того, головной мозг или сердце являются руководящим началом души.

Гален иллюстрирует эту мысль практическими примерами из собственной экспериментальной практики. Отталкиваясь от анатомического и клинического описания реализации функций речи, приведенных ранее, Гален последовательно оспаривает четыре логические посылки, используемые стоическими философами – Зеноном, Хрисиппом и Диогеном.

Обратим внимание на реплику Галена об отсутствии необходимости объясняться со «сведущими людьми», к числу которых он относит перипатетиков:

2.3.23. Если же человек хорошо обучен распознавать различные виды посылок, мой ответ ему не займет много времени: не более чем понадобилось бы в разговоре с перипатетиками.

Ведь понимание того, что «начало руководящей силы души» находится в голове, а «страстная» – в сердце соответствует их собственному учению:

2.3.24. Им я возражу в соответствии с их собственным учением, показав, что вместительшем руководящей части души является мозг, страстной – сердце, а вожделем – печень.

В то же время, по мнению Галена, со стоиками спорить необходимо, потому что их логические теории «бесполезны»:

2.3.25. К стоикам же, людям весьма опытным в бесполезных логических теориях, полезным же не обученным и при этом воспитанным на негодных методах убеждения, придется обратиться с более пространной речью. Ведь необходимо не только обучить их полезному, но прежде заставить отказаться от вредного.

2.3.26. Я понимаю, что это – задача не из легких. Однако мы могли бы надеяться, что это возможно, если бы хоть кто-то из них отважился уделить этому время и отнестись благосклонно, сообразуясь с моим трактатом «О доказательстве».

2.3.27. Но, коль скоро они нетерпеливы и приступают к решению проблемы прежде, чем определяют для себя надлежащие правила исследования, какая у нас остается надежда на их вразумление?

2.4.1. Но, так как мы пытаемся убедить не только их, но и всех других, чей ум еще не вполне развращен негодными способами доказательств, я вновь начну сначала и покажу, исследуя намеченное, как следует получать научные послышки, ведущие к истинному доказательству, и как отличать их от всяких других.

Кроме того, я продемонстрирую посылки, кажущиеся возможной основой научного доказательства, но таковыми не являющиеся.

2.4.2. В каждом случае я постараюсь, насколько это возможно, со всей ясностью показать, как они отличаются друг от друга.

2.4.3. Итак, наша задача – выяснить, заключена ли руководящая часть души в сердце. Иначе говоря, является ли сердце источником ощущений во всех частях тела живого существа, а также его произвольных движений? Нам следует понимать, что посылки, исходящие из свойств сердца, могут быть двух видов: научными будут только те, которые соответствуют предмету исследования, все же остальные надлежит отнести к другому роду соображений, как бы смежному с научным.

2.4.4. Все посылки, проистекающие из досужих мнений, например, суждений поэтов или философов, или из всевозможных этимологий, вроде кивков головы в знак согласия или возражения, или чего-либо подобного, относятся к третьему роду. Таковые вдвойне удалены от науки, немногим отличаются от софистических, которые всегда держатся на использовании омонимии и других подобных фигур речи.

И далее:

2.4.17. Неверным будет и такое рассуждение: головной мозг следует считать началом души, так как он помещается в голове, как великий царь в своем акрополе, и чувства теснятся, окружая его, подобно телохранителям. Также будет неверно, если кто-нибудь скажет, что голова для человеческого тела есть то же, что небеса – для мира, и как небо – дом богов, так и головной мозг есть дом разумения.

Опровергая те или иные аргументы своих оппонентов, Гален время от времени повторяет свой основной тезис, в котором и содержится ответ на вопрос об источнике сил, управляющих организмом, который он сформулировал в самом начале второй книги. Так, например, он заявляет:

2.4.49. Поскольку движения бывают двух видов, то и из двух начал движения одно не нуждается в другом. Сердце – источник движения пульса, мозг – начало произвольных движений [частей тела], и нет никаких причин считать, что для всех функций живого организма существует единое начало. Ведь нельзя доказать ни того, что невозможно наличие нескольких начал, ни того, что на самом деле начал не больше одного.

Этот полемический прием Гален использует довольно часто и в других своих сочинениях.¹² Тем самым он предостерегает читателя от чрезмерного погружения в детали спора, помогая ему не потерять основную линию сво-

¹² Например, см. трактаты Галена «О разновидностях симптомов» и «О разновидностях болезней».

их рассуждений (в данном случае многочисленные аргументы о нахождении высшего центра управления организмом именно в мозге, а не в сердце).

Заключение

По нашему мнению, суть влияния стоической натурфилософии, лежавшей в основе взглядов врачей-эмпириков, заключается в отказе сторонников этой медицинской школы от гиппократовской цели осмысления невидимого (процессов жизнедеятельности организма) на основе наблюдаемых внешних проявлений, т. е. симптомов болезни. В конечном счете, это приводило к отрицанию возможности создания комплексной теории здоровья и болезни. Еще Гегель очень ёмко оценил эту особенность стоического взгляда на материальный мир: «Например, природа рассматривается сама по себе, ибо само по себе сущее (*das Anundfursich*) остается вне ее, так как ее рассмотрение представляет собою лишь рассуждение на основании неопределенных принципов или на основании принципов, которые являются лишь ближайшими» (Гегель 1994, 306).

Идея о наличии связи между практикой врачей-эмпириков и идеями философии стоиков является весьма плодотворной с точки зрения решения задачи реконструкции истории медицины. Оппозиция эмпириков медицине Гипократа с ее вниманием к идее опыта (а применительно к александрийской школе можно использовать и понятие «эксперимент») была сознательной и глубоко последовательной. Отвергать или не замечать результаты анатомических вскрытий можно было лишь в том случае, если натурфилософская платформа основана на принципиальном неприятии «скрытых случаев», сознательном отвержении возможности получения достоверного знания о внутреннем устройстве тела по косвенным видимым признакам, ведь именно к «скрытому» и «невидимому» относятся физиологические процессы, протекающие в организме человека.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Allen, J. (1994) "Academic probabilism and Stoic epistemology," *The Classical Quarterly* 44, 85–113.
- Barnes, J., Burnyeat, M., Brunschwig, J., Schofield, M., eds. (1982) *Science and Speculation: studies in Hellenistic Theory and Practice*. Cambridge.
- Bobzien, S. (1996) "Stoic Syllogistic," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 14, 133–92.
- Bobzien, S. (1997) "The Stoics on Hypotheses and Hypothetical Arguments," *Phronesis* 42, 299–312.
- Bobzien, S. (1999) "Chrysippus Theory of Causes," K. Ierodiakonou, ed. *Topics in Stoic Philosophy*. Oxford, 196–242.

- De Lacy, P. H., ed. (1978–84) *Galen: On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, in 3 vols. Berlin.
- Everson, S. (1990) "Epicurus on the truth of the senses," E. Everson, ed. *Epistemology*. Cambridge, 161–183.
- Everson, S. (1990a) "An Empiricist view of knowledge: Memorism," E. Everson, ed. *Epistemology*. Cambridge, 225–250.
- Frede, M. (1988) "The Empiricist Attitude towards Reason and Theory," *Apeiron* 21(2), 82–83.
- Hankinson, R. J. (1987) "Causes and empiricism," *Phronesis* 32, 329–48.
- Hankinson, R. J. (1997) *Cause and Explanation in Ancient Greek Thoughts*. Oxford.
- Hankinson, R. J. (2003) "Stoic Epistemology," B. Inwood, ed., *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge, 59–84.
- Hankinson, R. J. (2003) "Stoicism and Medicine," B. Inwood, ed., *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge, 295–309.
- Inwood, B. (2003) "Introduction: Stoicism, An Intellectual Odyssey," B. Inwood, ed. *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge, 1–6.
- Irwin, T. H. (2003) "Stoic Naturalism and Its Critics". B. Inwood, ed. *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge, 345–64.
- Kidd, I. G. (1989) "Orthos Logos as a criterion of truth in the Stoia," P. Huby and G. Neal, eds. *The Criterion of Truth*. Liverpool, 137–50.
- Longrigg, J. (1993) *Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. London.
- Mates, B. (1953) *Stoic Logic*. Berkley.
- Nutton, V. (2013) *Ancient medicine*. London and New York.
- Sambursky, S. (1959) *Physics of the stoics*. Princeton.
- Sedley, D. (1982) "The Stoic criterion of identity," *Phronesis* 27, 255–75.
- Sedley, D. (1999) "Stoic physics and metaphysics," K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, and M. Schofield, eds. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge, 382–41.
- Sedley, D. (2003) "The School, from Zeno to Arius Didymus," B. Inwood, ed. *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge, 7–32.
- Striker, G. (1996) *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge.
- von Staden, H. (1989) *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria: Edition, Translation and Essays*. Cambridge.
- Афонасин, Е. В., пер. (2016) «Гален. О моих воззрениях», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.1, 281–306.
- Балалыкин, Д. А., ред. (2014). *Гален. Сочинения*. Т. I. Москва.
- Балалыкин, Д. А., ред. (2015) *Гален. Сочинения*. Т. II. Москва.
- Балалыкин, Д. А. (2015а) «Первая книга трактата Галена "О доктринах Гиппократов и Платона"», *Вопросы философии* 8, 124–43.
- Балалыкин, Д. А. (2015б) «Платон о медицине», *Философия, методология и история науки* 1, 13–48.

- Балалыкин, Д. А. (2015в) «Медицина Галена: традиция Гиппократов и рациональность античной натурфилософии», Балалыкин 2015, 5–106.
- Балалыкин, Д. А., Щеглов, А. П., Шок Н. П. (2013а–в) «Натурфилософская традиция античного естествознания и Александрийская школа в III веке», *Философия науки* 2 (57), 157–75 (часть I), 3 (58), 128–150 (часть II), 4 (59), 132–154 (часть III).
- Балалыкин, Д. А., Щеглов, А. П., Шок, Н. П. (2014а) *Гален: врач и философ*. Москва.
- Балалыкин, Д. А., Щеглов, А. П., Шок Н. П. (2014б) «Соотношение теории и практики в системе Галена», *Философия науки* 2 (61), 114–136.
- Petrova, M. S. (2016) “Aristotelian heritage in biology, medicine and ethics. Fall school of young scholars,” *Dialog so vremenem [Dialogue with time]* 55, 388–396.
- Петрова, М. С. (2016) «Аристотелевское наследие в биологии, медицине и этике. Осенняя школа молодых ученых», *Диалог со временем* 55, 388–396.
- Суровцев, В. А. (2015) «О соотношении категорий to lekton в философии стоиков и Sinn в семантической теории Г. Фреге», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9.2, 241–252 и 10.2, 452–470 (этот выпуск журнала).
- Гегель Г. В. Ф. (1994) *Лекции по истории философии. Книга вторая*. Санкт-Петербург.
- Стёпин, В. С. (2015) *Философия и методология науки. Избранное*. Москва.
- Столяров, А. А. (1995) *Стоя и стоицизм*. Москва.
- Столяров А. А., пер. (1999–2010) *Фрагменты ранних стоиков*. Т. I–III. Москва [ФРС].

ПАРМЕНИДОВСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ В *HOMO MENSURA* ПРОТАГОРА

И. В. БЕРЕСТОВ

Томский государственный университет
Институт философии и права СО РАН, Новосибирск
berestoviv@yandex.ru

IGOR BERESTOV

Tomsk State University, Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk, Russia

PARMENIDES' PREMISES IN PROTAGORAS' *HOMO MENSURA*

ABSTRACT. We show that Protagoras could prove his *homo mensura* thesis by means of two statements ascending to Parmenides. The first statement asserts that any complex (or whole) intentional object can be grasped only "all at once", and not part by part. The second statement asserts that any intentional act is identical to its content. We can deduce from these two statements that any different intentional acts are always directed to different intentional objects. This is even more radical thesis than "relativism about truth", which is traditionally ascribed to Protagoras: any proposition is true iff it belongs to the subject's system of beliefs. In conclusion, we show that not only the *homo mensura* thesis can be interpreted as a consequence of the above provisions of Parmenides, but certain Gorgias' statements can also be considered in a similar way.

KEYWORDS: Gorgias, *On Non-Being*, *Theaetetus*, relativism about truth, intentional act, intentional object, intentional identity, mental holism, fine-grained beliefs, narrow content.

* Исследование выполнено при поддержке Программы «Научный фонд им. Д. И. Менделеева Томского государственного университета», 2016 г.

Введение

Настоящая статья продолжает исследование софистической аргументации, начатой в статье (Берестов 2016). Мы намерены показать, что использование холистического понимания целого можно обнаружить не только у Парменида и Платона, но также и у Протагора.

Это холистическое понимание целого является **первой ключевой посылкой** для построения гипотетического обоснования знаменитого тезиса Протагора (далее – *НМ*), см. Plato, *Theaet.* 152a2–4 = 80 DK B 1¹:

‘πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.’

человек есть мера всех вещей, существующих – что они существуют, несуществующих – что они не существуют.

Второй ключевой посылкой для гипотетического обоснования *НМ* является признание тождества интенционального акта его содержанию. Мы полагаем, что вторую посылку также можно обнаружить у Парменида.²

Мы намерены показать, что из этих двух посылок и некоторых вспомогательных допущений можно вывести весьма общий тезис, такой, что предлагаемая нами довольно естественная интерпретация *НМ* является частным случаем этого тезиса. Кроме *НМ*, из этого тезиса можно вывести множество положений, встречающихся у Горгия, Платона, Аристотеля, скептиков (Секст Эмпирик, Феодосий) и других философов самых различных направлений о том, что ни один субъект / интенциональный акт некоторой познавательной способности не может быть направлен на интенциональный объект другого субъекта / интенциональный объект акта другой или даже той же самой познавательной способности. Тем самым будет показано, что все эти тезисы могут рассматриваться как заключения аргументов, содержащих посылки, сходные с посылками из нашей интерпретации обоснования Парменидом немножественности сущего.

Две ключевые посылки у Парменида

В этом разделе мы сначала сформулируем две ключевые для гипотетического обоснования *НМ* посылки, а затем укажем на возможность такой трактовки некоторых строк поэмы Парменида, при которой эти посылки признавались им.

Мы будем подразумевать под холистическим пониманием целого следующий тезис:

¹ См. также Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII 60; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* IX, 51.

² О наличии у Парменида и Платона обеих ключевых посылок см. Берестов 2014; 2015a; 2015b. О холизме у Платона см. также Harte 2002.

(Н) *Какая-либо конституента³ первого целого отличается от каждой конституенты второго целого если и только если каждая конституента первого целого отличается от каждой конституенты второго целого.*

Положение (Н) подразумевается в нескольких широко известных формулировках холистического подхода к соотношению целого и его частей или конституент. В качестве примера приведём следующую формулировку, использованную в Берестов 2016:

(Н¹) *Любая конституента целого определяется⁴ через каждую из его конституент⁵.*

В (Н¹) подразумевается, что взаимоопределяемость конституент целого означает невозможность для некоторой конституенты оставаться той же самой при изменении хотя бы одной из конституент того целого, в которое эта конституента входит. Более точно эта мысль выражена в (Н).

Также в (Н¹) подразумевается, что взаимоопределяемость конституент целого означает, что один объект существует и обладает своими характеристиками тогда и только тогда, когда второй объект существует и обладает своими характеристиками. Если под целым в (Н¹) понимать специфическое целое, существующее только в мышлении, т. е. являющееся внутренним объектом интенционального акта, являющегося актом мышления, то мы можем записать такой частный случай (Н¹) в следующем виде:

(Н²) *Любая конституента сложного (целого) внутреннего объекта мышления определяется через каждую из его конституент.*

Допустив, что объекты, определяемые друг через друга, могут мыслиться только вместе друг с другом, из (Н²) получаем:

(Н³) *Конституенты сложного (целого) внутреннего объекта мышления мыслятся каждым мыслящим их актом мышления только все вместе.*

Итак, (Н) можно рассматривать как основание для (Н³). Если какой-либо философ признавал (Н³), то он мог делать это на основании (Н²), которое, в свою очередь, могло утверждаться им на основании (Н¹). Но, признавая (Н¹),

³ Под (несобственными) конституентами целого мы будем понимать объекты (части), связываемые в целое какими-либо отношениями, свойства объектов и отношения между ними, а также само это целое.

⁴ «Определяется чем-то» = «получает некоторую определённую, некоторые характеристики от чего-то»; т.е. речь идёт о *determinatio*, а не о *definitio*.

⁵ О соответствии (Н¹) современному пониманию «холистической системы» см. Берестов 2014, 88–89.

этот философ вынужден признавать также и (Н), поскольку (Н) является одним из способов раскрыть (и уточнить) содержание (Н').

Ещё одной интересующей нас посылкой является следующая:

(Id) *Интенциональный акт и внутренний интенциональный объект этого акта тождественны друг другу.*

Частным случаем (Id) является положение:

(Id¹) *Акт мышления и его внутренний объект тождественны друг другу.*

Философ, признающий (Id¹), может утверждать (Id¹) на основании (Id).

Рассмотрим теперь фрагмент поэмы Парменида 28 В 8 DK⁶. Можно предположить, что Парменид, приводя список «знаков сущего» в *l.* 3–6, подразумевал нечто подобное положениям (Н³) и (Id¹). Сущее как внутренний объект мышления⁷ – или как *ноэма*, если использовать слово самого Парменида (*l.* 34) – является «целиком моногенным» (οὐλον μονογενές – *l.* 4), т. е. имеет одно генерирующее, осуществляющее его начало (= акт мышления, посредством которого оно мыслится). Эту «моногенность» *ноэмы* можно понимать в двух смыслах:

(a) конституенты *ноэмы* (также являющиеся *ноэмами*) мыслятся каждым мыслящим хотя бы одну из них актом мышления только все вместе (этот смысл можно интерпретировать как признание (Н³));

(b) *ноэма* порождается одним и только одним, соответствующим ей и только ей, актом мышления (этот смысл можно интерпретировать как признание (Id¹)).

Сущее «совершенно»⁸ или «закончено» (τέλειον – *l.* 4) – как не допускающее изменения в наборе задающих его конституент, которые могут мыслиться только все вместе. Мыслящееся сущее «есть сейчас всё вместе единое, связанное» (νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πᾶν ἓν, συνεχές – *l.* 5–6) – в том смысле, что все его конституенты мыслятся только все вместе. Это тоже можно интерпретировать как признание (Н³).

⁶ Цитаты из фрагментов поэмы Парменида на древнегреческом приводятся не по DK, а по Mourelatos 2008, 279–284. В настоящей статье мы будем по большей части следовать трактовке этих фрагментов, подробно изложенной в Берестов 2015а, но теперь мы попытались развести интерпретацию положений Парменида в виде (Н³) с интерпретацией их в виде (Id¹).

⁷ В терминологии из Barrington 1973, 294, сущее у Парменида обладает «интенциональным внутренним существованием».

⁸ О «совершенстве» сущего у Парменида ср. Owen 1986, 20–21; Mourelatos 2008, 122–123.

В *l.* 32 мы видим утверждение, что сущее «не незакончено» (οὐκ ἀτελεύτητον); ср. с «[сущее] есть завершённое» (τετελεσμένον ἐστί) в *l.* 42. Эти выражения мы трактуем как осознание Парменидом того, что *ноэма* может мыслиться каждым из актов мышления, посредством которых она мыслится, только вся и сразу, т.е. все задающие её *ноэмы* (если таковые имеются) могут мыслиться посредством какого-либо акта мышления только все вместе, симультанно; это можно опять интерпретировать как признание Парменидом (Н³). Из этого, по *modus tollens*, следует, что если бы *ноэма* не была задана полностью, т.е. нуждалась бы в чём-то, то она не могла бы мыслиться, а значит, её не существовало бы как *ноэмы*, как внутреннего интенционального объекта мышления, и в этом смысле она «нуждалась бы во всём» (ἄν παντός ἐδεῖτο. – *l.* 33).

Довольно загадочную строчку *l.* 34 – «Ведь одно и то же есть мыслить [*ноэму*] и ‘то, благодаря чему’ есть *ноэма*» (ταὐτὸν δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεχὲν ἐστὶ νόημα) – можно истолковать как утверждение того, что акт мышления, направленный на *ноэму*, иначе говоря, «‘то, благодаря чему’ есть *ноэма*», тождественен «мыслить», т. е. тождественен мышлению, точнее – акту мышления, *ноэме*. Мы полагаем, что сходным образом можно интерпретировать и утверждение из 28 В 3 ДК: «... ведь одно и то же есть мыслить [*ноэму*] и быть [*ноэмой*]» (...τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι). Мы полагаем, что и В 8.34, и В 3 можно трактовать как признание Парменидом (Id¹).

Следствие из (Н) и (Id)

Положение (Н) можно формализовать в виде:

$$(H_f) (\exists c_1) (\forall c_2) (c_1 \neq c_2) \leftrightarrow (\forall c_1) (\forall c_2) (c_1 \neq c_2),$$

где c_1 является переменной, пробегающей по конститuentам произвольного целого w_1 , c_2 является переменной, пробегающей по конститuentам произвольного целого w_2 : $c_1 \in w_1$ & $c_2 \in w_2$.

Положение (Id) можно формализовать в виде:

$$(Id_f) (\forall \mu) (\forall p) (\forall A) [(A_\mu \hat{p}) \leftrightarrow \mu = \hat{p}].$$

В (Id_f) используется запись из Берестов 2015b. Выражение « $A_\mu \hat{p}$ » читается как «интенциональный акт μ типа A направлен на пропозицию \hat{p} , которую выражает предложение p ».

С учётом (Id_f), мы можем записать частный случай (H_f) – холистическое допущение о соотношении частей и целого не для любого целого, как было в (H_f), а только для специфических целых, которыми являются пропозиции (для облегчения понимания формулы мы будем рассматривать простейшие пропозиции, выражаемые предложениями с одноместными предикатами):

$$(\text{HPr}_f) \quad [A^1_\mu \hat{P}(a) \& A^2_\nu \hat{Q}(b)] \rightarrow [\{\hat{P}(a) \neq \hat{Q}(b) \vee \mu \neq \nu \vee P \neq Q \vee a \neq b\} \leftrightarrow \{\hat{P}(a) \neq \hat{Q}(b) \& \mu \neq \nu \& P \neq Q \& a \neq b\}]^9.$$

Выражение « $A^1_\mu \hat{P}(a)$ » в (HPr_f) читается как «интенциональный акт μ типа A^1 направлен на пропозицию $\hat{P}(a)$, которую выражает предложение $P(a)$ ».

Также будут использоваться два дополнительные допущения. Первое из них запишем в следующем виде:

($\neq S$) Любые интенциональные акты различных субъектов различны.

В ($\neq S$) говорится следующее: если два различных субъекта обладают интенциональными актами различных или совпадающих типов, то каждый интенциональный акт одного из этих субъектов отличен от каждого интенционального акта другого – $\mu(s_1) \neq \nu(s_2)$:

$$(\neq S_f) [A^1_{\mu(s_1)} \hat{P}(a) \& A^2_{\nu(s_2)} \hat{Q}(b)] \rightarrow [s_1 \neq s_2 \rightarrow \mu(s_1) \neq \nu(s_2)].$$

Второе дополнительное допущение запишем в следующем виде:

($\neq A$) Любые интенциональные акты, относящиеся к различным типам,¹⁰ различны.

В ($\neq A$) утверждается: если интенциональный акт μ выражает пропозициональную установку одного типа по отношению к пропозиции p (скажем, понимает p), а интенциональный акт ν – другого типа (скажем, убеждён, что p), то $\mu \neq \nu$:

⁹ Здесь и далее мы подразумеваем возможность универсальной квантификации перед всей формулой по каждому терму, но не будем записывать кванторы, чтобы облегчить понимание формул.

¹⁰ Восприятие, понимание, вера и проч. В естественном языке обозначаются различными установочными глаголами, в используемой в настоящей статье формализации обозначаются различными эпистемическими операторами.

$$(\neq A_f) \quad [A^1_{\mu} \hat{P}(a) \& A^2_{\nu} \hat{Q}(b)] \rightarrow [A^1 \neq A^2 \rightarrow \mu \neq \nu].$$

Из (HPr_f) & (≠S_f) & (≠A_f) можно получить следующее положение, отражающее холистический характер такого целого, как пропозиция:

$$(HPr^1_f) \quad [A^1_{\mu(s_1)} \hat{P}(a) \& A^2_{\nu(s_2)} \hat{Q}(b)] \rightarrow [\{\hat{P}(a) \neq \hat{Q}(b) \vee \mu(s_1) \neq \nu(s_2) \vee s_1 \neq s_2 \vee P \neq Q \vee a \neq b \vee A^1 \neq A^2\} \rightarrow \{\hat{P}(a) \neq \hat{Q}(b) \& \mu(s_1) \neq \nu(s_2) \& P \neq Q \& a \neq b\}].$$

В (HPr_f¹) выражение «A¹_{μ(s₁) P(a)» читается как «субъект s₁ обладает интенциональным актом μ типа A¹, направленным на пропозицию P(a), которую выражает предложение P(a)».}

Две трактовки НМ в виде следствий из (H) и (Id)

Перейдём к анализу тезиса НМ Протагора. Отношение «s является мерой для p» мы предлагаем интерпретировать как «пропозиция p (или интенциональный объект a), которую понимает субъект s, зависит от s, в том смысле, что если бы s был другим, то p (или интенциональный объект a) тоже была бы другой». Пусть μ(s₁) означает акт мышления μ, зависящий от s₁, ν(s₂) означает акт мышления ν, зависящий от s₂. В этом случае НМ можно записать в следующих двух вариантах (G – оператор понимания, постижения, схватывания смысла пропозиции; при понимании субъектом пропозиции не предполагается, что он в малейшей мере убеждён в этой пропозиции или имеет по отношению к ней какую-либо другую пропозициональную установку):

$$(Pr) \quad [G_{\mu(s_1)} \hat{P}(a) \& G_{\nu(s_2)} \hat{Q}(b) \& s_1 \neq s_2] \rightarrow \hat{P}(a) \neq \hat{Q}(b).$$

$$(Pr') \quad [G_{\mu(s_1)} \hat{P}(a) \& G_{\nu(s_2)} \hat{Q}(b) \& s_1 \neq s_2] \rightarrow a \neq b.$$

Положения (Pr) и (Pr') являются частными случаями (HPr_f¹).

В современной литературе позиция Протагора часто характеризуется как «релятивизм истины», в соответствии с которым истинность пропозиции релятивизирована к субъекту. Мы предлагаем следующий вариант выражения этой релятивизации: любая пропозиция (истинная для кого-то) истинна *только* для него. Мы можем записать (Pr) для эпистемического оператора B^T, «B^T_{μ(s₁) P(a)» читается как «субъект s₁, в своём интенциональном акте μ, считает истинной пропозицию P(a)». В этом случае (Pr) переписывается в виде:}

$$(PrT) \quad \{B_{\mu(s_1)}^T \wedge P(a) \& B_{\nu(s_2)}^T \wedge Q(b) \& s_1 \neq s_2\} \rightarrow \wedge P(a) \neq \wedge Q(b).$$

Положение (PrT), так же как и (Pr), является частным случаем (HPr_f¹).

Представленная трактовка *HM* позволяет построить наиболее простую логическую связь между положениями Парменида и *HM*. А именно, положения (H³) и (Id¹), близкие к тексту поэмы Парменида, могут быть обобщены и формализованы, что даёт положения (H_f) и (Id_f), соответственно; (H_f), (Id_f) и некоторые дополнительные допущения влекут (HPr_f¹), частными случаями которого являются положения (Pr), (Pr¹) и (PrT), предлагаемые нами в качестве возможных трактовок *HM*.

Тем не менее, следует заметить, что представленные выше трактовки *HM* не являются традиционными. Чаще всего приписываемый Протагору «релятивизм истины» понимается иначе, чем это сделали мы. Обычно принимается, что «релятивист истины» признаёт следующее положение:

(RT) Любая пропозиция \hat{p} истинна для субъекта s если и только если \hat{p} присутствует в системе убеждений субъекта s .

Таков подход к определению «релятивизма истины» в Lee 2005, 32¹¹. Его следствием является то, что объекты каждого интенционального акта оказываются изолированными в мире субъекта этого акта, так что каждый живёт в своём собственном мире¹². Именно такова первая из четырёх интерпретаций Протагора, разбираемая в Glidden 1988. Такая интерпретация Протагора имеет весьма почтенную историю – Taylor 1926, 326; Burnyeat 1976, 39; Chappell 2006, 11–120.

Эта интерпретация основывается на платоновской трактовке тезиса *HM*. Платон цитирует *HM* в *Theaet.* 152a2–4. Помимо этого, Платон предлагает трактовку *HM*, в которой существующие вещи, мерой которых являются человек, оказываются существующими именно для этого человека – *Theaet.* 160c4–9¹³:

¹¹ Среди современных работ, поддерживающих «релятивизм истины», можно назвать Вальтера Эдельберга. Определение «релятивизма истины» приведено в Edelberg 1992, 568, и далее В. Эдельберг его использует для построения своей семантики интенциональных объектов.

¹² В современной философии похожих взглядов придерживался Нельсон Гудман (Goodman 1978). Об оценке позиции Протагора как весьма интересной, уважаемой, непротиворечивой и способной постоять за себя даже в современных философских дебатах, см. Zilioli 2007.

¹³ Ср. *Theaet.* 170a3.

Σ. οὐκοῦν ὅτε δὴ τὸ ἐμὲ ποιοῦν ἐμοὶ ἐστὶν καὶ οὐκ ἄλλω, ἐγὼ καὶ αἰσθάνομαι αὐτοῦ, ἄλλος δ' οὔ;

Θ. πῶς γὰρ οὔ;

Σ. ἀληθὴς ἄρα ἐμοὶ ἢ ἐμῇ αἴσθησις—τῆς γὰρ ἐμῆς οὐσίας ἀεὶ ἐστὶν—καὶ ἐγὼ κριτῆς κατὰ τὸν Πρωταγόραν τῶν τε ὄντων ἐμοὶ ὡς ἔστι, καὶ τῶν μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

Сократ. Таким образом, поскольку действующее на меня есть для меня, а не для [кого-либо] другого, именно мной оно и воспринимается (αἰσθάνομαι), другим же – нет.

Теэтет. А как же иначе?

Сократ. Следовательно, моё восприятие истинно для меня [и только для меня] – ведь оно всегда принадлежит моей [и только моей] сущности – и, в согласии с Протагором, я являюсь судьёй всем сущим для меня [вещам], что они существуют, и не-сущим, что они не существуют.

Теперь заметим, что в (PrT) подразумевается следующее:

(PrT^{A1}) Условие $\mathbf{B}_{\mu(s)}^T \hat{p}$ выполнено если и только если субъект s , посредством некоторого интенционального акта μ , считает истинной пропозицию \hat{p} .

В (PrT^{A1}), в свою очередь, подразумевается следующее:

(PrT^{A2}) Субъект s считает истинной пропозицию \hat{p} если и только если пропозиция \hat{p} присутствует в системе убеждений субъекта s .

Из (PrT^{A1}) & (PrT^{A2}) следует (RT). Это означает, что даже при обычной трактовке протагоровского *НМ* как «релятивизма истины», признающего (RT), мы всё равно получаем логическую связь между положениями Парменида и *НМ*. Однако в этом случае *НМ*, истолковываемый как (RT), не является просто частным случаем (HPr^f), а является следствием допущений (PrT^{A1}) и (PrT^{A2}), подразумеваемых в формулировке (PrT), являющегося одним из частных случаев (HPr^f).

Заметим, что в (PrT) не только подразумеваются (PrT^{A1}) и (PrT^{A2}), влекущие (RT), но и присутствует более сильное требование: разные субъекты не считают истинной одну и ту же пропозицию. Поэтому вариант «релятивизма истины», описываемый в (PrT) и рассматриваемый нами как одна из возможных формализаций *НМ*, можно назвать *радикальным релятивизмом истины*. Можно сказать, что в «релятивизме истины» (RT) истинность

пропозиции есть функция T , зависящая от пропозиции p и от субъекта s – $T = T(p, s)$: пропозиция истинна если и только если субъект считает её истинной. В (PrT) тоже утверждается, что истинность пропозиции есть функция, зависящая от пропозиции и от субъекта, такая, что пропозиция истинна если и только если субъект считает её истинной, но при этом добавляется, что при различных вторых аргументах (т.е. при различных субъектах) первые аргументы (т.е. пропозиции) различны (таким образом, пропозиции более не являются независимыми переменными – $p=p(s)$), так что функция не определена для совпадающих пропозиций разных субъектов – $T=T(p(s), s)$: $s_1 \neq s_2 \rightarrow p(s_1) \neq p(s_2)$.

Следствия из (H) и (Id) после Протагора

Следует заметить, что тексты многих античных философов используют следствия из (H) и (Id). Осознание этого позволяет поместить нашу интерпретацию *HM* через (Pr), (Pr') и (PrT) в должный контекст, поскольку прослеженная нами схема аргументации повторяется очень часто.

В качестве примера приведём одно (из весьма многих) свидетельств использования (HPr'_f) Горгием. В последнем параграфе трактата *О не-сущем* или *О природе*¹⁴ Горгий подводит итог третьему аргументу¹⁵, говоря, что знание одного субъекта не может быть сообщено другому субъекту, отличному от первого, поскольку (*MXG* VI, § 26, 980b19):

...οὐδεὶς ἕτερον ἑτέρῳ ταὐτὸν ἐννοεῖ.

...никто не мыслит то же самое, что и кто-то другой.

Иначе говоря, передать то, что знаешь, думаешь и проч. о фиксированном интенциональном объекте невозможно (помимо прочих оснований, которые нами не рассматриваются¹⁶) просто потому, что успешная передача подразумевает, что субъекты понимают *один и тот же* интенциональный объект, а это невозможно в силу предположительно признаваемого Горгием (HPr'_f)¹⁷. Приведённая цитата из *MXG* VI, § 26, 980b19 наиболее ясно свиде-

¹⁴ См. *De Melisso Xenophane Gorgia (MXG)* Псевдо-Аристотеля, гл. V–VI, 980a19–980b21. Откомментированный древнегреческий текст и русс. пер. см. в Вольф 2014. См. также изложение трактата Горгия в *Sext. Adv. Math.* VII 65–87.

¹⁵ *MXG* VI, §§20–26, 979a12–980b21; *Sext. Adv. Math.* VII, 83–87. См. подробнее Берестов 2016.

¹⁶ Подробный анализ третьего аргумента см. в Mourelatos 1987.

¹⁷ В Tsouna 1998, 247 показано, что киренаики (*apud Sextus Empiricus, Adv. Math.* VII, 195–198) и Феодосий (Theodosius, скептик нео-пирронистской направленности, *apud Diogenes Laertius, Vitae philosophorum* IX, 70) доказывали тезис о непостижимости содержания других

тельствует о признании Горгием (Pr) или (Pr'), являющихся весьма естественными и одинаково допустимым её интерпретациями. Для Горгия в нашей интерпретации (Берестов 2016) объекты каждого интенционального акта оказываются изолированными в мире субъекта этого акта – так же как и в очерченной выше традиции интерпретировать Протагора.

Также заметим, что, помимо указанных нами выше мест в *Теемете*, где цитируется и интерпретируется *HM*, Платон рассматривает и/или принимает некоторые частные случаи (HP_r^1) также и в других местах – *Euthydemus* 286a7–286b7, *Laches* 198d1–199a4, *Meno* 71e1–72a5; 79c, *Theaet.* 154a6–9, 159e–160a, 167b1–2, 185a, *Parm.* 134d–e, *Soph.* 263a5–b8.

В указанных текстах Горгия и Платона мы видим хорошо разработанные аргументы, каждый из которых основывается на признании определённого частного случая (HP_r^1), но обоснование используемых частных случаев (HP_r^1) в этих текстах и в их окрестностях отсутствует. Это может говорить о том, что эти философы принимали (HP_r^1), поскольку (HP_r^1) непосредственно следует из других, признаваемых ими положений. В этом случае Горгий и Платон признавали важнейшую посылку для получения (HP_r^1) – (H), и, вероятно, полагали (H) «очевидным». Признание Платоном (H) можно разглядеть в *Parm.* 137c, 142d–e, 157d–e¹⁸. В дальнейшем (H) и (HP_r^1) использовались Аристотелем (*Politica* A, 1260a20–8) и Секстом Эмпириком (*Adv. Math.* VII 302, 305, 344–345, 353; *Adv. Math.* VIII 272–277; *Pyrr. Hyp.* II 70, 109, 117–120, 144), но это тема уже другого исследования.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Берестов, И. В. (2014) «Внутренние объекты мышления у Парменида и Платона», *Вестник Новосибирского государственного университета. Серия «Философия»* 12.4, 86–98.
- Берестов, И. В. (2015a) ««Единство сущего» у Парменида как неразличимость конституент нозмы», *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология* 4 (32), 240–253.
- Берестов, И. В. (2015b) «Эпистемический холизм в 28 В 2 ДК Парменида и в *Евтидеме* Платона», *Вестник Новосибирского государственного университета. Серия «Философия»* 13.2, 104–114.
- Берестов, И. В. (2016) «Аргументы Горгия Леонтийского как свидетельство философской значимости проблемы интенционального тождества», *Вестник*

сознаний. Но мы не согласны с тем, что они были «единственными античными философами», которые делали это (Tsoupa 1998, 257): *MXG* VI, § 26, 980b19 ясно показывает, что Горгий также был среди таких философов.

¹⁸ См. подробнее Берестов 2014, 88–89.

- Томского государственного университета. *Философия. Социология. Политология* 2 (34) (В печати).
- Вольф, М. Н. (2014) «Трактат *О не-сущем*, или *О природе* Горгия в *De Melisso Xenophane Gorgia*, V–VI: Условно-формальная структура и перевод», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.2, 152–169.
- Ross, W. D., ed. (1957) *Aristotelis Politica*. Oxford: Clarendon Press.
- Barrington, J. (1973) "Parmenides' «The way of Truth»,", *Journal of the History of Philosophy* 11, 287–298.
- Burnyeat, M. (1976) "Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy," *Philosophical Review* 85, 44–69.
- Chappell, T. D. J. (2006) "Reading the περιτροπή: *Theaetetus* 170c–171c," *Phronesis* 51.2, 109–139.
- Diels, H., Kranz, W., hrsg. (1959) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin.
- Long, H.S., ed. (1964) *Diogenes Laertius. Vitae philosophorum*, vols. 1–2. Oxford: Clarendon Press.
- Edelberg, W. (1992) "Intentional Identity and Attitudes," *Linguistics and Philosophy* 15, 561–596.
- Glidden, D. K. (1988) "Protagorean Obliquity," *History of Philosophy Quarterly* 5.4, 321–340.
- Goodman, N. (1978) *The Ways of Worldmaking*. London: Harvester Press.
- Harte, V. (2002) *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure*. New York: Clarendon Press.
- Lee, Mi-Kyoung (2005) *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. New York: Oxford University Press.
- Mourelatos, A. P. D. (1987) "Gorgias on the Function of Language," *Philosophical Topics* 15.2, 135–170.
- Mourelatos, A. P. D. (2008²) *The Route of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.
- Owen, G. E. L. (1986) "Eleatic Questions," M. Nussbaum, ed. *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 3–26.
- Burnet, J., ed. (1901–1902) *Platonis opera*, vols. I–IV. Oxford: Clarendon Press.
- Mutschmann, H., ed. (1912–1914) *Sexti Empirici opera*, vol. 1–3. Leipzig: Teubner.
- Taylor, A. E. (1926) *Plato: the Man and his Work*. London: Methuen.
- Tsouana, V. (1998) "Remarks About Other Minds in Greek Philosophy," *Phronesis* 43.3, 245–263.
- Zilioli, U. (2007) *Protagoras and the Challenge of Relativism: Plato's Subtlest Enemy*. Aldershot: Ashgate.

КАРТА ПТОЛЕМЕЯ И АНТИЧНЫЕ ПЕРИПЛЫ

Д. А. ЩЕГЛОВ

Санкт-Петербургский филиал

Института истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова

shcheglov@yandex.ru

DMITRY A. SHCHEGLOV

Saint Petersburg Branch of the Institute for the History of Science and Technology

PTOLEMY'S MAP AND ANCIENT *PERIPLOI*

ABSTRACT. Ptolemy's map is for the first time compared with the data on the length of the coastlines transmitted by ancient *periploi*. As a result, many close coincidences are traced between them, showing that Ptolemy's map was much more heavily based on these or similar *periploi* than it has been assumed until now. Additionally, the influence of Ptolemy's underestimated value for the circumference of the Earth on his map is revealed. Namely, two interrelated distortions are observed to result from this error. First, coasts oriented meridionally were compressed in comparison with the distances recorded in *periploi*. Second, this compression was compensated by proportional stretching of adjacent coasts oriented latitudinally. In particular, these findings suggest a simple explanation for the strange shape of the Caspian Sea on Ptolemy's map.

KEYWORDS: ancient geography, ancient cartography, ancient periploi, Claudius Ptolemy, Timosthenes, Eratosthenes, Artemidorus of Ephesus, Marcus Terentius Varro, Marcus Vipsanius Agrippa, Isidore of Charax, Pliny, Periplus Ponti Euxini.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект 15-01-00005 «Внутренние структуры карты Птолемея»; URL: <http://ihst.nw.ru/institute/item/832-ptolemys-map>).

Антиковедение – дисциплина очень старая, поэтому шанс открыть в зоне её ответственности нечто новое или сделать что-то, чего ещё никто не делал, с течением времени гиперболически стремится к нулю. Тем более удивительны те редкие случаи, когда это всё же удаётся. Так, например, до сего дня, как ни странно, ещё никто и никогда не пробовал сопоставить с картой

Птолемея сведения античных периплов о протяжённости береговой линии.¹ Между тем, как будет показано ниже, уже в самом первом приближении такое сопоставление даёт весьма впечатляющие и в определённом смысле неожиданные результаты, которые позволяют сделать ряд далеко идущих выводов как об истории создания карты Птолемея, так и о развитии античной географии в целом.

Периплы в структуре карты Птолемея

Карта Птолемея,² по всей видимости, изначально строилась на основе довольно грубого геометрического каркаса, унаследованного им от своих предшественников и определявшего её общие очертания и положение ключевых пунктов. Этот каркас складывался из ряда независимых элементов, в числе которых могут быть названы четыре основные категории сведений: (1) сетка ключевых широт и долгот – так называемых «климатов» и «часовых поясов», (2) геометризованная схема очертаний основных регионов, (3) периплы или описания побережий, и (4) итинерарии или описания дорог.³

Система климатов (*κλίματα*) и часовых поясов (*ὥριαία*) описывала географические координаты в единицах времени: широту – как продолжительность самого долгого светового дня, долготу – как разницу в местном времени суток. На этом принципе строились списки широт, следующих через интервалы в 1 час, $\frac{1}{2}$ или $\frac{1}{4}$ часа (например – $12\frac{1}{4}$, $12\frac{1}{2}$, 13 и т. д. часов), и долгот, идущих через интервалы в 1 час, $\frac{1}{2}$ или $\frac{1}{3}$ часа (1 час разницы в местном времени соответствует интервалу в 15° долготы), для каждой из которых перечислялись связанные с ней пункты. Именно такая система составляла основу карты Марина Тирского, непосредственного предшественника Птолемея и главного источника сведений для его «Географии». При этом, если часовые пояса для выражения долготы впервые стал использовать именно Марин, то система климатов была, по сути, главным инстру-

¹ Возможно, единственное исключение – сравнение Птолемеевой карты Испании с данными папируса Артемидора: Mittenhuber 2012.

² Под «картой» Птолемея здесь и далее подразумевается цифровая карта, построенная на основе текста его труда «Географическое руководство», часто называемого просто «География» (ок. 150 г. н.э.). Карты Птолемея в формате OSM (для программы Open Street Map), на основании которых подготовлена данная статья доступны для скачивания в интернете: <http://ihst.nw.ru/institute/item/832-ptolemys-map>.

³ Подробнее о строении карты Птолемея см. Щеглов 2014, 91–99.

ментом для построения математически строгой карты мира в арсенале всей античной географии от Эратосфена и до Птолемея.⁴

Под «геометризированной схемой» следует понимать, прежде всего, способ описания пространства аналогичный системе «сфрагид» Эратосфена⁵ или «провинций» у Марка Випсания Агриппы.⁶ Оба эти автора делили известный мир на регионы, которые могли быть условно представлены в виде четырёхугольников с указанием их размеров и границ по сторонам света.⁷ Очертания ряда сфрагид Эратосфена и регионов Агриппы отчётливо читаются на карте Птолемея.⁸

Периплы и итинерарии описывали линейную последовательность географических пунктов вдоль побережья и внутри материка, соответственно.⁹ Важная в контексте данной статьи особенность системы Эратосфена, а также во многом и работы Агриппы, заключалась в том, что исходные оценки расстояний в них часто, если не сказать «как правило», округлялись и сокращались с тем, чтобы свести их к расстоянию по прямой,¹⁰ тогда как в

⁴ Подробнее о системе климатов см. Honigmann 1929; Neugebauer 1975: 43–45, 333–336, 725–733; Shcheglov 2004; о сетке климатов и часовых поясов как основе карты Птолемея см. Wurm 1931, 20–21, 30; Isaksen 2012; Щеглов 2014, 95–97.

⁵ Эратосфен – самый известный географ античности до Птолемея (его труд относится приблизительно к третьей четверти III в. до н. э.). О его системе сфрагид см., например, Geus 2004. Издания фрагментов: Berger 1880; Roller 2010.

⁶ Марк Випсаний Агриппа (63–12 гг. до н. э.), по сообщению Плиния (3.17 = T a Riese), оставил после себя незавершённую географическую работу, на основе которой, как полагают большинство исследователей, была создана карта мира, выставленная для всеобщего обозрения в центре Рима (до 14 г. н. э.), а также опубликован поясняющий её текст, который содержал сведения о размерах и границах отдельных регионов. Издания фрагментов: Klotz 1931; Подосинов 2002, 35–76. Реконструкцию карты Агриппы см. Moynihan 1985, 162, fig. 6; Hänger 2007, 140, Abb. 1, Taf. 10.

⁷ Вероятно, примерно такой принцип описания географического пространства стоит за выражением «климаты и схемы», которое дважды используется в источниках применительно к географам математического направления: Псевдо-Скимн отмечает, что о «климатах и схемах» лучше всех написал Эратосфен (112–114 = Erat. F 6 Berger: τοῖς τε κλίμασι καὶ τοῖς σχήμασιν), а Страбон называет Эвдокса «сведущим в схемах и климатах» (9.1.2: καὶ σχημάτων ἐμπείρου καὶ κλιμάτων).

⁸ О сфрагидах см. Щеглов 2014, 104–112; о регионах Агриппы см. Щеглов 2015c.

⁹ Об итинерариях как возможных источниках Птолемея см. Cuntz 1923; Knapp 1996; Gómez Fraile 2005; Urueña Alonso 2014a; Urueña Alonso 2014b.

¹⁰ Вероятно, именно этим объясняется тот факт, что Эратосфен оценивает расстояние от Александрии до Столпов Геракла в 21 500 стадиев (F ПС18 Berger = F 37 Roller = 1.4.5 С64), а Агриппа протяжённость с запада на восток Африки вместе с Египтом в 3040 м.р. = 24 320 стадиев (F 58 Klotz = F 26 Riese = Plin. 5.40), тогда как, согласно Страбону, сумма всех расстояний вдоль средиземноморского побережья Ливии (без Египта) составляет около 28 000,

обычных периплах и итинерариях они указывались с учётом всех изгибов пути.

Из всего перечисленного именно перипл служил в античную эпоху основной моделью описания пространства. Многие географические сочинения античности – Артемидора, Страбона, Помпония Мелы, III–VI книги Плиния, Дионисия Периегета и др., – хотя отнюдь не ограничивались описанием побережья, строились по модели перипла. Сам Птолемей прямо отмечает (*Geogr.* 1.18.6), что наиболее точные и надёжные из имеющихся сведений – это именно описания побережий. Естественно предположить, что во многих отношениях именно периплы послужили ему наиболее важным опорным элементом для построения карты.

До нас дошло всего несколько «подробных» периплов эпохи античности: периплы Понта Эвксинского Мениппа Пергамского и Флавия Арриана, послужившие основой для более полного перипла Псевдо-Арриана,¹¹ а также «Стадиасм Великого моря».¹² Зато благодаря, главным образом, двум источникам, «Географическому очерку» Агафемера¹³ и III–VI книгам «Естественной истории» Плиния Старшего,¹⁴ мы располагаем многочисленными ссылками на данные разных географов о суммарной протяжённости береговой линии с учётом её изгибов.¹⁵ Эти данные охватывают большую часть известного античным географам мира: всё Средиземноморье вместе с атлантическим побережьем Испании, Галлии и западной Африки, Красное море, Аравийский полуостров, Персидский залив и Каспийское море. Крайне любопытно было бы сравнить эти данные с картой Птолемея. Но предварительно необходимо сказать о методе такого сравнения.

согласно Артемидору и Исидору – свыше 29 000, а на карте Птолемея – более 31 000 стадиев (подробнее см. ниже).

¹¹ Издание текста Псевдо-Арриана см. Diller 1952, 103–146. «Подробным» этот перипл можно назвать, поскольку в отличие от других сочинений того же направления он описывает окружность Чёрного моря как последовательность 188 отрезков пути с медианной длиной одного отрезка 90 стадиев. В равной мере сказанное относится и к двум его главным источникам.

¹² Издание текста: Müller 1855, 427–563. Новое издание сейчас готовит Паскаль Арно (Pascal Arnaud).

¹³ Издание текста и перевод: Diller 1975.

¹⁴ Издание текста: Jan, Mauhoff 1892. Русский перевод разделов, описывающих Восточную Европу: Подосинов, Скржинская 2011, 163–225.

¹⁵ Основными источниками этих сведения являются из числа греческих авторов, главным образом, Артемидор Эфесский и Исидор Харакский, а также в отдельных случаях – Тимосфен Родосский, Эратосфен и Полибий. Из римских авторов: Марк Терренций Варрон и Марк Випсаний Агриппа.

Специфика карты Птолемея

Карта Птолемея – первая в истории карта, представленная полностью «в цифровом формате», т. е. состоящая почти исключительно из списков географических пунктов с координатами их широты и долготы.¹⁶ О том, как Птолемей работал со своими источниками и как вычислял координаты, нам не известно почти ничего. Поэтому наиболее очевидный способ прочтения карты Птолемея – это считать её тем, чем она и является по сути, – каталогом сферических координат. Расстояние между двумя пунктами, заданными такими координатами, рассчитывается по правилам сферической тригонометрии, а расстояние, последовательно связывающее множество таких точек, – как сумма отрезков между ними.¹⁷ Птолемей, разумеется, не располагал тригонометрическими формулами в современном их виде, однако теоремы Менелая, которые он использовал для решения аналогичных задач, по сути им эквивалентны.¹⁸ Трудно представить, тем не менее, чтобы Птолемей специально вычислял координаты для каждой из шести тысяч точек на своей карте. Более правдоподобно допустить, что вычисления он производил только для наиболее важных пунктов, тогда как для определения положения остальных использовал более простые способы, например, теорему Пифагора и/или обыкновенную линейку.

Координаты Птолемей указывает с точностью (в значении precision) до 5'. Однако это не должно вводить в заблуждение относительно точности (в значении accuracy) его источников и его методов работы с ними. Точность координат Птолемея отчётливо коррелирует с плотностью заполнения и степенью детализации карты: в наиболее «разреженных» областях периферии (таких, как Азиатская Скифия или Внутренняя Ливия) процент координат, выраженных в целых градусах, максимален, а по мере приближения к Средиземноморью малые доли градуса используются всё чаще. Иными словами, Птолемей указывал точные координаты не потому, что располагал точными сведениями, а для того, чтобы поместить много точек на ограниченном пространстве. Статистический анализ частоты использования Птолемеем различных долей градуса в координатах показывает, что он был

¹⁶ Птолемей приводит координаты 6345 пунктов и ещё 1404 названия без координат: Stückelberger 2009, 241.

¹⁷ Расстояние между пунктами А и В рассчитывается по формуле $\cos S_{AB} = \cos \Delta\lambda_{AB} * \sin (90^\circ - \varphi_A) * \sin (90^\circ - \varphi_B) + \cos (90^\circ - \varphi_A) * \cos (90^\circ - \varphi_B)$, где S_{AB} – это искомое расстояние, выраженное в градусах, $\Delta\lambda_{AB}$ – долготный интервал между ними, φ_A и φ_B – широты пунктов. При этом 1° большого круга (например, экватора или меридиана) на карте Птолемея равен 500 стадиям или 62,5 римским милям (принятое обозначение мили – m.p.). Римская миля равнялась округлённо 1480 м и соответствовала 8 греческим стадиям по 185 м.

¹⁸ О теоремах Менелая см., например, Neugebauer 1975, 21–30.

склонен округлять все значения.¹⁹ Образно говоря, карта Птолемея имела «низкое разрешение»: она хорошо передавала общие очертания больших объектов, но в мелких деталях допускала значительные искажения, которые усиливались по мере удаления от основных центров Средиземноморья. По этой причине для сравнения карты Птолемея с данными других источников о расстояниях, есть смысл использовать только относительно большие расстояния, а также помнить, что в силу особенностей карты точных совпадений с другими источниками от неё ожидать не стоит.

Текст «Географии» Птолемея дошёл до нас в двух редакциях, которые принято обозначать сиглами Ξ и Ω .²⁰ Обе они восходят к античной эпохе. Редакция Ξ считается ранней и, вероятно, более аутентичной, однако представлена она почти исключительно одной единственной рукописью Vaticanus Graecus 191 конца XIII века, которая к тому же приводит координаты только для западной половины карты (для Европы, Африки, Малой Азии и части Закавказья) и содержит много ошибок. Редакция Ω , судя по многим признакам, вторична по отношению к Ξ , но представлена целым рядом рукописей значительно лучшего качества (конца XIII – начала XIV вв.).²¹ Ввиду этих обстоятельств для сопоставления с данными периплов следует использовать обе редакции, но предпочтение отдавать версии Ξ . Все координаты карты Птолемея, используемые для расчётов в данной статье, основаны на электронной базе данных, приложенной к новейшему изданию «Географии».²² Построенные на основе этой базы данных ГИС-карты находятся в открытом доступе на странице проекта «Внутренние структуры карты Птолемея».²³

¹⁹ Эта частота соответствует нормальному распределению – чем меньше доля градуса в координате, тем реже она встречается: чаще всего Птолемей указывает координаты в целых градусах, без долей, реже встречаются значения с $\frac{1}{2}^\circ$, ещё реже – с $\frac{1}{3}^\circ$ и $\frac{2}{3}^\circ$, ещё реже – с $\frac{1}{4}^\circ$ и $\frac{3}{4}^\circ$, ещё реже – с $\frac{1}{6}^\circ$ и $\frac{5}{6}^\circ$, и реже всего – с $\frac{1}{12}^\circ$, $\frac{5}{12}^\circ$, $\frac{7}{12}^\circ$ и $\frac{11}{12}^\circ$: Wurm 1931, 25–27; Isaksen 2011, 254–260; Marx 2011.

²⁰ Подробнее о рукописной традиции «Географии» см. Schnabel 1938; Burri 2009, 10–25; Burri 2013.

²¹ Некоторые исследователи считают, что только редакция Ξ является подлинной работой Птолемея, тогда как редакция Ω относится к более позднему, возможно, даже византийскому времени; см., например, Polaschek 1965. Однако не вполне ясно, что даёт основание для столь категоричных выводов.

²² Stückelberger, Graßhoff 2006.

²³ URL: <http://ihst.nw.ru/institute/item/832-ptolemys-map>.

Сравнение данных периплов с картой Птолемея

Обратимся к источникам. Прежде всего, Артемидор²⁴ и Исидор²⁵ указывают суммарную протяжённость берегов Средиземноморья (рис. 1): Европы от Столпов Геракла (у Птолемея это – Кальпе, Гибралтар) до устья Танаиса (Дон), Азии от Танаиса до Канобского устья Нила и Ливии от Канобского устья до Тингиса (Танжер). Для Европы оба географа дают одно и то же значение – 69 709 стадиев,²⁶ что на 1469 стадиев или всего на 2% меньше значения, которое даёт Птолемей (Ξ) – 71 178 стадиев. Для Азии Артемидор и Исидор указывают 40 111 стадиев,²⁷ что всего на 1049 стадиев меньше значения, которое даёт Птолемей – 41 160.²⁸ Тимосфен Родосский²⁹ указывает протяжённость берегов Азии от Канобского устья до устья Понта (у Птолемея это значит – до Халкедона) – 2638 м.р. = 21 104 стадия,³⁰ что на 743 стадия меньше значения, которое даёт Птолемей по версии Ξ – 21 847.³¹

²⁴ Артемидор Эфесский (ок. 104–100 гг. до н.э.) – один из самых известных эллинистических географов, автор сочинения в 11 книгах, о котором см., например, Schiano 2010.

²⁵ Исидор Харакский (рубеж I в. до н.э. – I в. н.э.) известен главным образом как один из источников Плиния. Судя по дошедшим фрагментам, в своей работе Исидор во многом следовал по стопам Артемидора, исправляя и дополняя его сведения, по крайней мере, в том, что касается расстояний.

²⁶ Agathem. 3.10. Плиний (4.121; 6.208), ссылаясь на обоих авторов, приводит это расстояние в римских милях – 8714 м.р. = 69 712 стадиев. Маркиан Гераклеяский даёт 69 000 стадиев (1.5; Müller 1855, 521).

²⁷ Agathem. 3.10. Плиний (5.47; 6.209) даёт 5013,75 м.р. = 40 110 стадиев: ...universam vero cum Aegypto ad Tanain Artemidorus et Isidorus L XIII DCCL. Маркиан Гераклеяский даёт 40 120 стадиев (1.5; Müller 1855, 521).

²⁸ Поскольку в версии Ξ координаты для побережья Азии между Антедоном (64⁵/₆ д., 31²/₃° ш.) и границей Киликии (69° д., 36¹/₃° ш.) пропущены, при расчёте расстояния их замещают данные версии Ω.

²⁹ Тимосфен Родосский – командующий египетским флотом при Птолемеи II, автор сочинения «О гаванях» в 10 книгах, которое послужило одним из важных источников для Эратосфена; подробнее см. Meyer 2016.

³⁰ 5.47: Asia, quam patere a Canopico ostio ad Ponti ostium Timosthenes XXVI XXXVIII p. tradit.

³¹ Участок побережья между Антедоном (64⁵/₆ д., 31²/₃° ш.) и границей Киликии (69° д., 36¹/₃° ш.) здесь также взят из версии Ω.

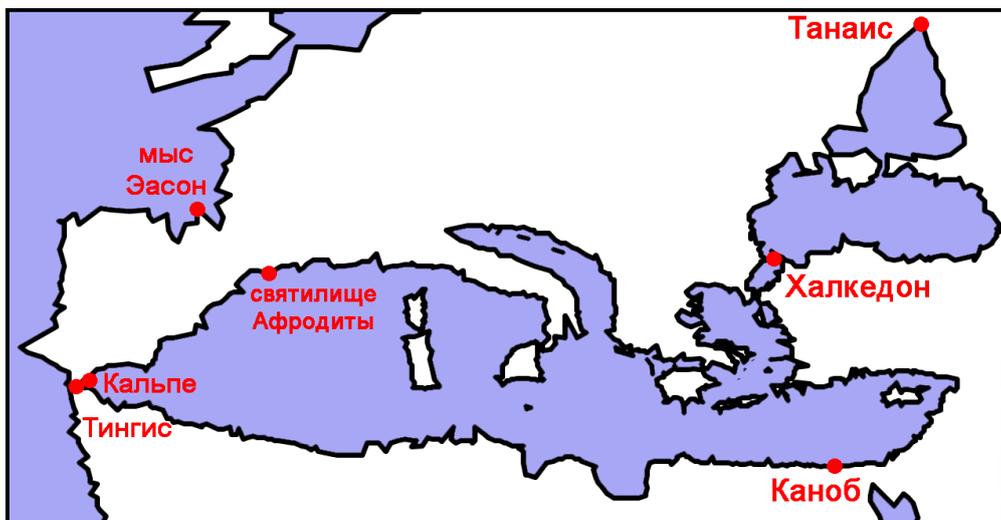


Рис. 1. Средиземное море на карте Птолемея (по версии Э).

Сравнивая приведённые значения для Европы и Азии, важно иметь в виду, что Артемидор и вслед за ним большинство других авторов оценивали окружность Меотиды в 9000 стадиев, тогда как Птолемей предположительно использовал оценку в 248 стадиев (см. ниже). Если это так, тогда из 1500 стадиев общего расхождения между их значениями для побережья Европы, по меньшей мере, 1000 приходилась на Меотиду, а расхождение между значениями для Азии может быть объяснено различными оценками размеров Меотиды полностью.

Для побережья Ливии от Тингиса до Каноба (Рис. 1) значения заметно расходятся: Артемидор даёт 29 252 стадия,³² Исидор – 3697 м.р. = 29 576 стадиев,³³ Маркиан Гераклеийский (возможно, по данным Артемидора) – 30 280 стадиев,³⁴ Плиний приводит, по его собственному выражению, «среднее из всего разнообразия значений» – 3798 м.р. = 30 384 стадия³⁵ – из чего можно заклю-

³² Agathem. 3.10. Плиний (5.40) даёт 3657 м.р. = 29 256 стадиев.

³³ Plin. 5.40: Isidorus a Tingi Canopum XXXV<I> XCVII, Artemidorus XL M minus quam Isidorus.

³⁴ 1.5 по изданию Müller 1855, 520. Соблазнительно предположить, что у Маркиана имеет место описка: вместо $\gamma' \sigma\pi'$ (30 280) должно быть $\gamma' \rho\lambda'$ (30 380), что согласуется с сообщением Плиния (6.208).

³⁵ 6.208: Africae ut media ex omni varietate prodentium sumatur computatio efficit longitudo XXXVII XCVIII. Примечательно, что сумма всех расстояний, указанных Страбоном вдоль побережья Ливии, составляет более 28 000 стадиев: 5000 стадиев от мыса Котес и до мыса Мегагоний (17.3.6 С827), далее 6000 до мыса Трет (17.3.9 С829), 2500 до Карфагена (17.3.13 С832), более 5000 до мыса Кефалы (по прямой, без учёта изгибов Малого Сирта) и далее 3930 вдоль Большого Сирта (17.3.18 С835), 1000 от Береники до Аполлонии (17.3.20 С837), 2200 до Катабатма (17.3.22 С838), 900 до Паретония и далее 1300 до Александрии (17.1.14

чить, что ему были известны и ещё большие оценки. Данные Птолемея на 1052,6 стадия превышает «среднее значение» Плиния – 31 436,6 стадиев.

Эратосфен и Артемидор указывают окружность Персидского залива (не считая пролив в 400 стадиев, или по другим оценкам 40 или 32 стадия),³⁶ а Артемидор указывает также окружность Каспийского моря (не ясно, включая пролив в 1000 стадиев или нет), в обоих случаях – по 20 000 стадиев.³⁷ При этом, согласно Эратосфену, побережья Персидского залива от мыса Гармозы в Кармании до устьев Евфрата и оттуда до мыса Мак в Аравии составляют по 10 000 стадиев.³⁸ Карта Птолемея даёт для Каспийского моря 20 350 стадиев, а для Персидского залива от Гармозов до восточного устья Тигра – 10 368, а оттуда до Мак – 10 412 (Рис. 2).³⁹

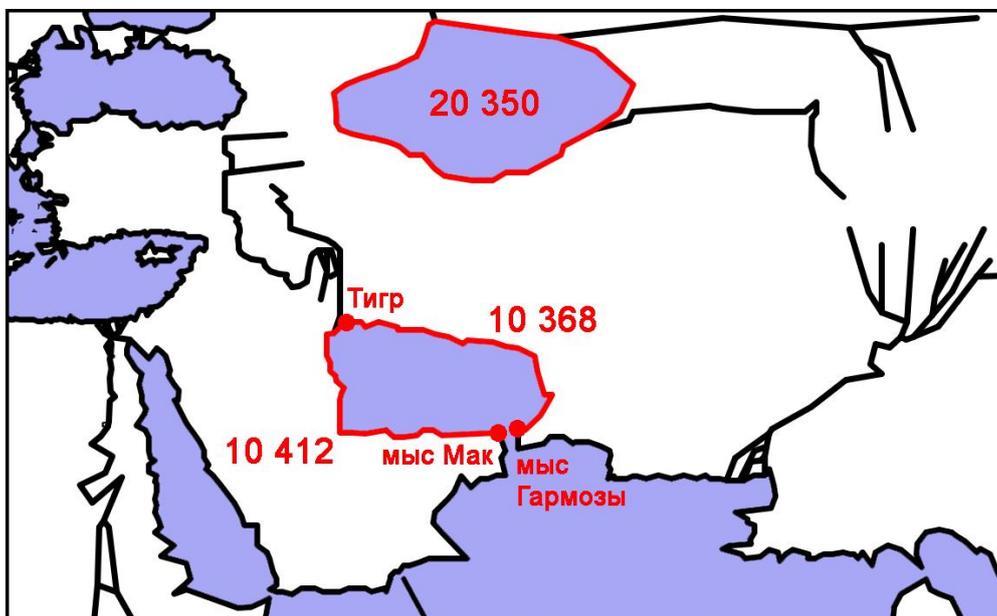


Рис. 2. Каспийское море и Персидский залив на карте Птолемея (версия Ω).

С798), 120 до Каноба (17.1.17 С801). Почти все эти расстояния либо плохо согласуются с картой Птолемея, либо явно ей противоречат, из чего можно заключить, что Страбон и Птолемей опирались на разные источники.

³⁶ Agathem. 3.12-13; Erat. F IIIВ41 Berger = F 93 Roller = Plin. 6.108: is qui ab oriente est Persicus appellatur, XXV circuitu, ut Eratosthenes tradit.

³⁷ Agathem. 3.12-13; Plin. 6.37: non desunt vero qui eius maris universum circuitum a freto XXV p. tradunt.

³⁸ F IIIВ39 Berger = F 94 Roller = Strab. 16.3.2 С766.

³⁹ Для Персидского залива, как и для большей части Азии, в версии Э координаты отсутствуют, поэтому для сопоставления используется только версия Ω. Для Каспийского моря версия Э даёт координаты только по северо-западной части побережья, поэтому остальные берутся из версии Ω.

Плиний указывает окружность Аравийского полуострова от Эланитского залива до Харакса (упоминание которого позволяет предположить, что источником был Исидор) – 4765 м.р. = 38 120 стадиев,⁴⁰ что всего на 225 стадиев больше значения, которое даёт Птолемей по версии Ω – 37 895.



Рис. 3. Береговая линия Аравии от Эланы до Харакса и Африки от Героонполя до Дейры.

Многие античные авторы приводят аналогичные данные для отдельных частей Средиземноморья. Так, Плиний даёт две оценки периметра Испании от атлантического выступа Пиренеев до средиземноморского (у Птолемея – от мыса Эассон до святилища Афродиты), – 2924 м.р. = 23 392 стадиев и 2600 м.р. = 20 800 стадиев.⁴¹ Вторая из этих оценок всего на 368 стадиев

⁴⁰ Plin. 6.156: circuitus Arabiae a Charace Laeana colligere proditur XLVII LXV p., Iuba 680imil minus XL putat. Некоторые рукописи дают для интересующего нас значения чтения XLV LXV = 36 520 или XLVIII LXV = 38 920.

⁴¹ 4.118: omnes autem Hispaniae a duobus Pyrenaei promunturiis per maria totius orae circuitu XXVIII XXIII colligere existimantur, ab aliis XXVI. Первое значение предположительно приписывают Агриппе (Агриппа F 39 Klotz), второе – Варрону; аргументацию см. Detlefsen 1877, 24; Klotz 1931, 441–442.

больше значения, которое даёт Птолемей по версии Ε – 20 432 стадия, или на 445 стадиев меньше значения по версии Ω – 21 245,6 стадия.⁴²

Плиний без ссылки на источник⁴³ указывает периметр Италии от устья реки Вар до устья реки Арсий – 2049 м.р. = 16 392 стадиев,⁴⁴ что всего на 371 стадий меньше значения, которое даёт Птолемей – 16 763.⁴⁵



Рис. 4. Береговая линия Италии от Вара до Арсия.

Плиний, предположительно по данным Варрона,⁴⁶ указывает протяжённость отдельных участков побережья Италии, которые в сумме дают для её южной стороны от устья реки Вар до Регия 890 м.р. = 7120 стадиев,⁴⁷ что всего на 267 стадиев меньше, чем у Птолемея – 7387.

⁴² Вторая оценка отклоняется от данных Птолемея слишком сильно. Предложенное Клотцем исправление цифр Плиния на XXVIII XXIII = 22 584 стадиев недостаточно обосновано: Klotz 1931, 441–442

⁴³ Klotz 1931, 442–443 приписывает эти данные Агриппе.

⁴⁴ Plin. 3.44: universae autem ambitus a Varo ad Arsiam XX XLVIII p. efficit.

⁴⁵ В нескольких случаях данные версии Ε были мною исправлены: положение мыса Киркей, Тарракины, Приверна и Гидрунта даны по версии Ω; ср. так же Cuntz 1923 (карта в приложении); Polaschek 1965, 726-727, 730-731 (карты на вклейках). Координаты Тарента (41½° д., 40° ш.) даны по данным «Списка знаменитых городов» (6.1; Stückelberger, Mittenhuber 2009, 162), а очертания Тарентского залива – по реконструкции, которую предложил Polaschek 1965, 720-721, 730-731 (карта), хотя всех противоречий в данных Птолемея она не разрешает и остаётся уязвимой для критики.

⁴⁶ Detlefsen 1886.

⁴⁷ 3.49: patet ora Liguriae inter amnes Varum et Macram CXXI p.; 3.51: Tiberis amnis a Macra CCLXXXIII p.; 3.56: Latium antiquum a Tiberi Cerceios servatum est m. p. I longitudine; 3.62: Surrentum cum promunturio Minervae... navigatio a Cerceis II de LXXX patet; 3.70: a Surrentino

Тимосфен,⁴⁸ Посидоний⁴⁹ и Агриппа⁵⁰ указывают окружность Сицилии – 4740, 4400 стадиев и 618 м.р. = 4944 стадия, соответственно. Карта Птолемея даёт 4447,3 стадиев по версии E, что практически совпадает с оценкой Посидония, или 4913,3 стадиев по версии Ω,⁵¹ что также почти совпадает с оценкой Агриппы.⁵²

Плиний без ссылки на источник указывает окружность «второго залива» Европы между Италией и Иллирией от мыса Лациний до мыса Акрокеравн в Эпире – 1700 м.р. = 13 600 стадиев,⁵³ что всего на 214 стадиев меньше, чем у Птолемея – 13 814.



Рис. 5. Береговая линия «второго залива» Европы по определению Плиния.

ad Silerum amnem XXX m. p. ager Picentinus fuit Tuscorum; 3.73: Locri, cognominati a promunturio Zephyrio. Absunt a Silero CCCIII.

⁴⁸ Agathem. 5.20.

⁴⁹ F 249 Edelstein-Kidd = Strabo 6.2.1 C266.

⁵⁰ F 7 Riese = F 13 Klotz = Plin. 3.86: circuitu patens, ut auctor est Agrippa, DCXVIII p.

⁵¹ В данном случае вопреки общей закономерности есть основания считать более надёжной версию Ω, поскольку в версии E исчез мыс Пелор (одна из вершин Сицилийского «треугольника»), а Сегеста (самая западная точка острова), лежащая в версии Ω на меридиане Остии, что представляется логичным, оказалась значительно восточнее.

⁵² Зато данные по трём сторонам Сицилии, взятым по отдельности, уже не демонстрируют такого согласия.

⁵³ 3.97: A Lacinio promunturio secundus Europae sinus incipit, magno ambitu flexus et Acroceravna Epiri finitus promunturio, a quo abest LXXV; 3.150: universum autem sinum Italiae et Illyrici ambitu XVII. Последняя цитата непосредственно примыкает к фрагменту Агриппы (F 13 Riese = F 16 Klotz) об Иллирии, однако текст не даёт оснований для уверенности, что она является его частью.

Плиний без ссылки на источник указывает окружность «третьего залива» Европы от мыса Акрокеравн до Геллеспонта «за вычетом малых заливов» – 1925 м.р. = 15 400 стадиев.⁵⁴ Поскольку точно не известно, какие именно заливы Плиний относил к числу «малых», а какие нет, полагаться на это свидетельство рискованно. Тем не менее, попробуем в качестве эксперимента измерить на карте Птолемея протяжённость побережья от Акрокеравна до Сеста за вычетом наиболее заметных заливов, упомянутых Плинием (Рис. 6): Амбракийского (между Никополем и Левкой), Коринфского (между мысами Рион и Антирион), Мессенского (между мысами Акрит и Тенар), Лаконского (между мысами Тенар и Малей), Аргольский (между мысами Малей и Скиллея), Фермейского, Торонийского и Сингитского (разумеется, выбор именно этих заливов является довольно произвольным). В результате протяжённость береговой линии у Птолемея, составлявшая с учётом всех изгибов 21 013,7 стадия в версии Э и 21 499,4 стадия в версии Ω, за вычетом перечисленных заливов составила – 14 985,5 стадия в версии Э и 15 773,5 стадия в версии Ω, что согласуется с данными Плиния.



Рис. 6. Береговая линия «третьего залива Европы» согласно Плинию.

⁵⁴ 4.1: Tertius Europae sinus Acroceravniis incipit montibus, finitur Hellesponto, amplectitur praeter minores sinus XIX XXV passuum.

Ряд авторов указывают периметр Понта Эвксинского, в частности: Эратосфен – 23 068 стадиев,⁵⁵ Артемидор – 2919 м.р. = 23 352,⁵⁶ «Перипл Понта Эвксинского» – 23 577,5,⁵⁷ Страбон (2.5.22 С125) – 25 000 (очевидно, округлённое значение), что довольно близко к данным Птолемея – 24 078,4 (Э) и 24 157 (Ω).⁵⁸

Для окружности Меотиды источники обычно приводят оценку Артемидора – 9000 стадиев,⁵⁹ однако Плиний (4.78) без ссылки на источник (кроме неопределённого *traditur*) даёт альтернативную оценку – 1406 м.р. = 11 248 стадиев, что точно совпадает с данными Птолемея по версии Ω.⁶⁰ Кроме того, Плиний указывает расстояния по прямой через открытое море от Боспора Фракийского до Боспора Киммерийского 500 м.р. = 4000 стадиев (4.77 = Polyb. 34.15.5 Büttner-Wobst) и оттуда до устья Танаиса 375 м.р. = 3000

⁵⁵ Аммиан Марцеллин даёт оценку общей окружности Понта – 23 000 стадиев (22.8.10 = Erat. F ШВ79 Berger = F 114 Roller), а Плиний – по отдельности протяженность азиатского побережья – 1545 м.р. = 12 360 стадиев (5.47 = Erat. F ШВ77 Berger = F 116 Roller: *ab ore autem Ponti ad os Maeotis Eratosthenes XV XLV*), и европейского – 1338,5 м.р. = 10 708 стадиев (6.3 = Erat. F ШВ77 Berger = F 115 Roller: *mensuram Ponti a Bosporo ad Maeotium lacum quidam fecere XIII XXXVIII D, Eratosthenes C minorem*).

⁵⁶ Plin. 4.77.

⁵⁷ Такова сумма всех отрезков пути, указанных в «Перипле». Сам перипл даёт несколько иное итоговое значение (121[92]) – 23 587. Объяснение некоторых числовых ошибок, обусловивших это расхождение см. Diller 1952, 104. Несколько существенных различий между сведениями «Перипла» и картой Птолемея остались неучтёнными при сравнении: в «Перипле» начальной точкой отсчёта всех расстояний служит храм Зевса Урия около Халкедона, который у Птолемея не упоминается; в «Перипле» путь вдоль европейского побережья к храму Зевса Урия идёт от мыса Филия через Кианейские скалы, но оставляет в стороне Византий, тогда как на карте Птолемея такой маршрут выглядел бы крайне неестественно, а Византий, напротив, лежит как раз на пути от Филия к Халкедону. В силу этих обстоятельств при сравнении расстояний по карте Птолемея маршрут проводился через Византий и Халкедон, но минуя Кианейские скалы, а в суммарную протяжённость европейского побережья по данным «Перипла» был включён отрезок в 120 стадиев между Кианеями и Византием.

⁵⁸ Плиний (4.77) приводит также ряд оценок, которые давали другие авторы: Варрон и «почти все древние» (*ferre veteres*) – 2150 м.р. = 17 200 стадиев, Корнелий Непот – 2500 м.р. = 20 000 стадиев, Агриппа – 2540 м.р. = 20 320 стадиев, Муциан – 2425 м.р. = 19 400 стадиев. Однако эти оценки уже никак не согласуются с данными Птолемея. Полибий (4.39.1) оценивает окружность Понта в 22 000 стадиев.

⁵⁹ Agathem. 3.10; Strab. 2.5.23 С126; 7.4.5 С310; Plin. 4.78; 6.207; Arrian., *PPE* 30; *PPE* 72(43), 121(92).

⁶⁰ Версия Э даёт 12 339 стадиев, однако в двух местах, по-видимому, допускает ошибки: во-первых, Паниардис оказался странным образом сильно сдвинут на восток относительно остального побережья, а во-вторых, Парфений и Мирмекий оказались не на одной широте со святилищем Ахилла, как в версии Ω, и что представляется логичным, а южнее. В остальном, за вычетом этих двух странностей, Э почти полностью совпадает с Ω.

стадиев (4.78).⁶¹ Наложённые на карту Птолемея, эти расстояния демонстрируют почти идеальное совпадение с её параметрами (Рис. 7).



Рис. 7. Расстояния по прямой между двумя Боспорами и устьем Танаиса.

Подведём предварительные итоги. В большинстве рассмотренных примеров речь идёт о побережьях большой протяжённости и крайне сложной конфигурации. При таких условиях между данными периплов и Птолемея трудно ожидать близких совпадений. Тем не менее, такие совпадения оказались настолько многочисленными, что представляются скорее правилом, чем исключением. Все данные по рассмотренным примерам более подробно даны ниже в Таблице 1 и проиллюстрированы диаграммами на рисунках 8 и 9.

Таблица 1. Протяжённость береговой линии по данным периплов и карты Птолемея, согласно версиям Ξ и Ω . Отдельно показывается, насколько данные Ξ и Ω превышают данные периплов, а данные Ω превышают данные Ξ в стадиях и в процентах.

См. Вкладку

(<http://www.nsu.ru/classics/schole/10/scheglov-suppl.pdf>).

⁶¹ Для последнего расстояния чаще приводится оценка, данная Артемидором, – 2200 стадиев (Strab. 7.4.5 С310; 11.2.3 С493; Agathem. 4.18-19; Plin. 2.245). Возможно, что и в данном случае 375 м.р. у Плиния указаны ошибочно вместо 275.

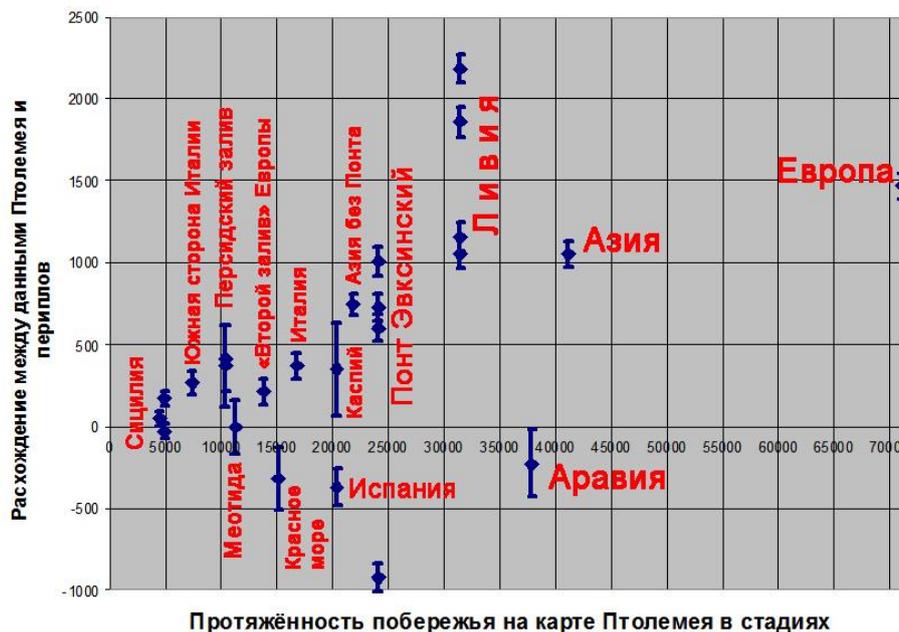


Рис. 8. Завышение расстояний на карте Птолемея относительно данных периплов в стадиях (по оси Y). В качестве погрешности указывается среднеарифметическое расстояние между двумя пунктами на данном побережье.

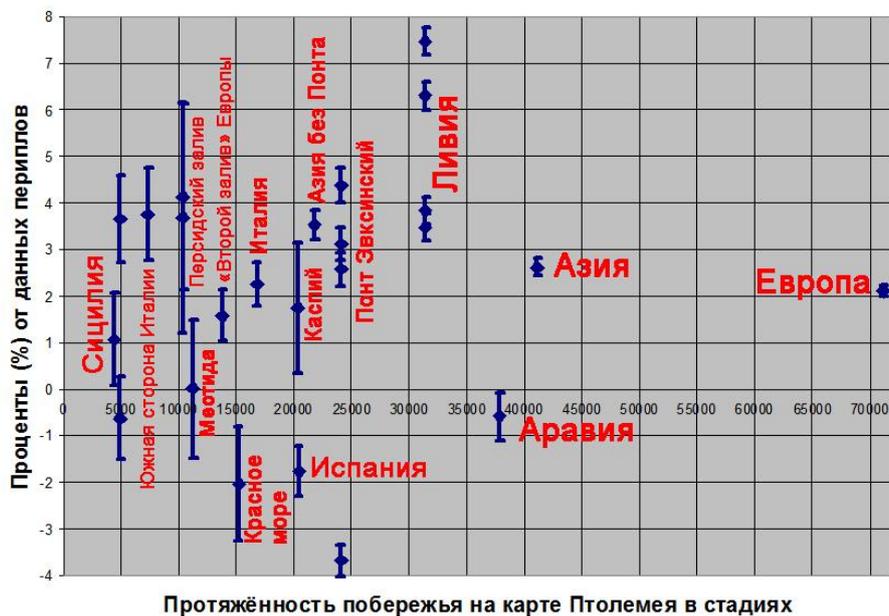


Рис. 9. Завышение расстояний на карте Птолемея относительно данных периплов в процентах от значений, указанных в периплах (по оси Y). В качестве погрешности указывается среднеарифметическое расстояние между двумя пунктами на данном побережье.

Диаграммы на рисунках 8 и 9 показывают, что в большинстве случаев расхождения между данными периплов и карты Птолемея в редакции Э лежат в пределах от +1200 до –800 стадиев или же от +5% до –3% от значений, указанных в периплах.⁶²

Как следует оценивать эти цифры? Такие расхождения – это много или мало? Для ответа на этот вопрос сравним их с тем, насколько расходятся между собой два варианта карты самого же Птолемея. Удобным примером для такого сравнения может служить периметр всего Внутреннего моря (Средиземного, Чёрного и Азовского морей): по данным версии Э он составляет 143 774,7 стадия, что на 4378,7 стадия больше, чем даёт Исидор – 139 396, но на 3494,2 стадия меньше, чем даёт версии Ω – 147 268,9. Иными словами, суммарное расхождение между Исидором и Э на 25% больше, чем между Э и Ω, однако величины эти вполне сопоставимы друг с другом. В ряде случаев (побережья Европы в целом, Испании, Италии, «второго залива Европы», Красного моря) расхождения между Э и Ω заметно превосходят расхождения между Э и периплами (см. Таблицу 1). При этом почти всегда версия Э даёт большие расстояния, чем периплы, но меньшие, чем Ω.

Такой характер расхождений легко объясним из общих соображений. Периплы описывают, разумеется, маршрут каботажного плавания, однако при этом они отнюдь не обязательно учитывают все незначительные, но многочисленные изгибы побережья. Неудивительно поэтому, что на карте Птолемея, где эти изгибы отражены, длина побережья с их учётом превосходит расстояния, указанные в периплах. Поскольку Ω является второй редакцией, профиль побережья в ней проработан ещё более детально, чем в редакции Э, что дополнительно увеличивает его длину и усиливает расхождение с данными периплов.

⁶² Разумеется, также можно привести много примеров явных расхождений между данными Птолемея и других источников. Так, побережье Галлии, согласно Агриппе (F 23 = F 40 Klotz = Plin. 4.105), имеет протяжённость 14 000 стадиев, тогда как у Птолемея – всего около 10 000. Побережье Испании от Пиренеев до мыса Магнум (Барбариум у Птолемея), согласно Плинию, занимает 10 000 стадиев, тогда как у Птолемея – всего около 8500. Расстояние от Гадеса (по карте Птолемея правильнее будет считать не от самого Гадеса, а от святилища Геры на побережье) вокруг Священного мыса до мыса Артабров (мыс Нерий у Птолемея), согласно Артемидору (Agathem. 4.16; Plin. 2.242), 7932 стадия, тогда как у Птолемея всего 7032 (Э) или 7075 (Ω), что довольно близко, но не достаточно. Окружность Крита, согласно Артемидору (Agathem. 5.26), составляет 4100 стадиев, тогда как у Птолемея – 3802 (Э) или 4556 (Ω); варианты изображения Крита у Птолемея см. http://members.casema.nl/h.vandeukeren/histotron/ptol_index.htm. Данные Артемидора о Кипре, Сардинии и Корсике расходятся с картой Птолемея ещё сильнее. Не составит труда найти ещё большие противоречия между картой Птолемея и теми или иными данными других источников, однако было бы опрометчивым ожидать от них совпадения всегда и во всём.

Ошибка Птолемея в оценке окружности Земли

Сведения, полученные из периплов, неизбежно должны были вступать в противоречие с другими источниками Птолемея, в частности – с данными о широтах. В этом случае противоречия особенно заметны, поскольку в основу своей карты Птолемей положил примерно на 16,8% заниженное значение окружности Земли – 180 000 стадиев = 33 300 км. Вследствие этой ошибки участки побережья, ориентированные с севера на юг и содержащие пункты с астрономически измеренными широтами, оказывались так же сжаты примерно на 17%.

Ещё более любопытный эффект от заниженной оценки окружности Земли наблюдается в тех случаях, когда побережье, протяжённость которого указывается в периплах, состоит из двух частей: одна – ориентированная с севера на юг, другая – с запада на восток. В целом ряде таких случаев первая часть оказывается сжата, что закономерно, а вторая часть – растянута пропорционально первой, что уже требует дополнительного объяснения. Разумно предположить, что такое растяжение было обусловлено стремлением сохранить неизменной суммарную протяжённость всего побережья. Если это объяснение верно, оно даёт нам важный ключ к пониманию методов работы Птолемея.

Описанный эффект пропорционального сжатия/растяжения наиболее ярко наблюдается на трёх примерах: Италии, Каспийского и Красного морей. У Италии южная её часть оказалась зажата между широтами Сицилийского пролива и Неаполя, а средняя часть между Неаполем и Римом пропорционально растянута с запада на восток (Рис. 4). У Каспийского моря вместе с окружностью Земли сократилась его протяжённость с севера на юг, но пропорционально выросла протяжённость с запада на восток (Рис. 2). У Красного моря (его античное название – Аравийский залив) большая часть его африканского побережья, ориентированная с севера на юг, зажата между широтами его северной оконечности и Птолемаиды Охотничьей, а южная часть, поворачивающая на восток до Дейры, – пропорционально растянута (Рис. 3). Ниже эти три примера будут рассмотрены подробнее.

Италия

Продемонстрированное в предыдущем разделе впечатляющее согласие между картой Птолемея и данными периплов в оценках больших расстояний резко контрастирует с тем, какую картину даёт аналогичное сравнение по отдельным коротким отрезкам, из которых эти большие расстояния

складываются.⁶³ Хорошим примером этого контраста может служить Италия (см. выше Рис. 4). Отдельные отрезки, образующие её периметр согласно Плинию,⁶⁴ соотносятся с данными Птолемея следующим образом:

Участки побережья	Плиний	Птолемей		Расхождение между данными Плиния и Э		Google Map ⁶⁵
		Э	Ω	т.р.	%	
р. Вар – р. Макра	211	219,1	214,8	8,1	3,8%	154–182
р. Макра – Тибр (Остия)	284	315,1	350,4	31,1	11%	215–240
Тибр (Остия) – Киркей	50	53,2	53,2	3,2	6,5%	58–61
Киркей – Суррент	78	155,6	224,2	77,6	99,5%	87
Суррент – Салерн	30	26,5	22,3	–3,5	–11,5%	36–37
Салерн – Регий	237	153,7	167,8	–83,3	–35,1%	200–236
Регий – Локры	66	73	71,7	7	10,7%	100
Локры – мыс Лациний	86 или 75	67,4	71,7	–18,6 / –7,6	–21,6% / –10,1%	83–95
Тарент – Япигия	108	88	78,9	–20	–18,5%	90–100
Япигия – Гарган	234	177,3	189,9	–56,7	–24,3%	215–233
Гарган – Анкона	183	335,4	379,6	152,4	83,3%	200–225
Равенна – р. Формио	189	183,9	187,9	–5	–2,7%	155–190

Таблица 2. Сравнение данных Плиния, Птолемея и современной карты о протяжённости отдельных участков побережья Италии (все расстояния указаны в римских милях; 1 миля = 1480 м).

Приведённые данные показывают, что протяжённость побережья от устья Вара до мыса Киркей у Птолемея преувеличена в сравнении с данными Плиния в среднем на 8% (или на 42,5 т.р.), что довольно много, но всё же может быть объяснено тем, что карта Птолемея почти всегда демонстрирует похожее завышение расстояний относительно периплов. Противоположный этому участок адриатического побережья от Равенны до устья Формио согласуется с данными Плиния с высокой точностью. Зато участок от Киркея до Суррента у Птолемея растянут ровно вдвое – на 78 т.р., тогда как участок от Салерна до Регия почти так же сжат – на 83 т.р. Участки противоположного побережья, параллельные этим двум, демонстрируют аналогичные искажения: от Япигии до Гаргана – сжат на 24% или на 57 т.р., от Гаргана до

⁶³ Аналогичные наблюдения делает Mittenhuber 2012.

⁶⁴ 3,49, 51, 56, 62, 70, 73, 95, 97, 99, 100, 111, 127.

⁶⁵ Измеряемый путь проложен произвольно, поэтому результаты не претендуют на высокую точность. Наименьшее значение соответствует кратчайшему пути по морю, наибольшее – пути вдоль побережья.

Анконы – растянут на 83% или 152 м.р. Таблица 2 показывает, что столь же резкие сжатия и растяжения имеют место на всех этих участках и в сравнении с современной картой (см. также рис. 10).

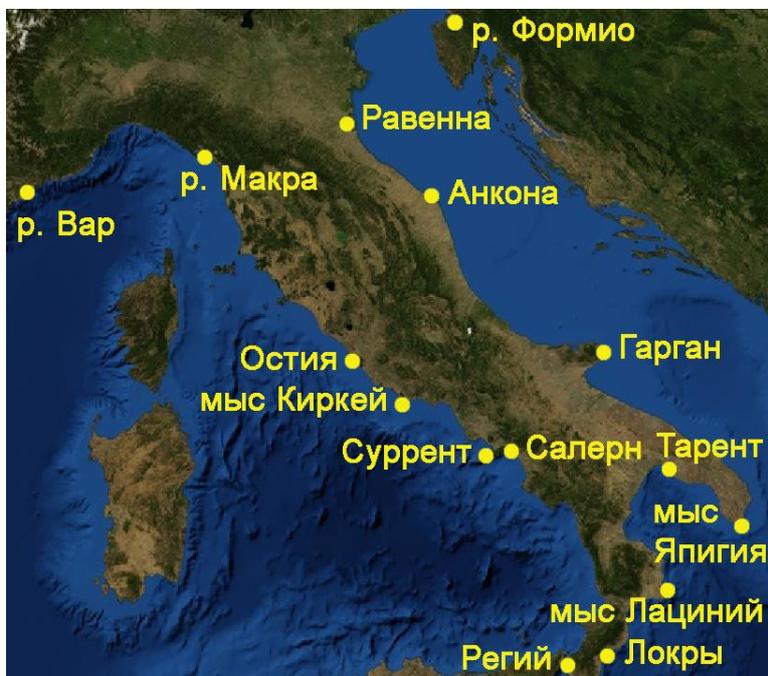


Рис. 10. Упомянутые Плинием пункты побережья Италии на современной карте.

Сжатие южной Италии в направлении с севера на юг легко объясняется, прежде всего, заниженной оценкой окружности Земли, принятой Птолемеем. Так, южная Италия у Птолемея зажата между широтами Неаполя ($40^{\circ} 55'$ в Ξ) на севере и Сицилийского пролива (точнее – мыса Пелор на Сицилии, $38^{\circ} 35'$ в Ω) на юге, которые соответствуют климатам с максимальной продолжительностью дня 15 и $14\frac{3}{4}$ часов, соответственно. Широты большинства пунктов южной Италии у Птолемея даны довольно точно (например, реальная широта Неаполя – $40^{\circ} 50'$). В частности, интервал между широтами Суррента и Регия у Птолемея ($2,4^{\circ}$) близок к правильному значению ($2,5^{\circ}$), однако из-за неправильной оценки окружности Земли он составляет всего 150 м.р., тогда как при правильной оценке было бы 180 м.р.

Растяжение средней Италии с запада на восток хорошо согласуется с гипотезой о том, что в окончательной версии карты Рим оказался сдвинут примерно на $3^{\circ} 50'$ на запад со своего первоначального положения около меридиана 40° , что сказалось на очертаниях всего полуострова.⁶⁶

⁶⁶ Щеглов 2014, 121–123.

Такая ситуация – когда сопоставление множества отдельных коротких расстояний на карте Птолемея и в периплах даёт весьма запутанную и противоречивую картину, однако различные расхождения между ними компенсируют друг друга таким образом, что в итоге достигается почти полное согласие – позволяет сделать важные предположения о методе работы Птолемея. Вероятно, его карта строилась не «от частного к общему» – когда её контуры формировались бы последовательно пункт за пунктом, а «от общего к частному» – когда сначала задавались общие очертания и расположение ключевых пунктов, определяемые теми самыми «большими» расстояниями, которые совпадают с данными периплов, а уже потом прорисовывались детали и проставлялись прочие пункты, положение которых подгонялось под общие очертания.

Каспийское море

Совпадение между данными Птолемея и Артемидора о периметре Каспийского моря даёт нам ключ к объяснению его необычной конфигурации на карте Птолемея, а именно – того, почему оно оказалось вытянуто не с севера на юг, а с запада на восток (Рис. 2). Уже исходя из общих соображений, эту аномалию разумно связать с тем, что и вся в целом карта Птолемея демонстрирует такое же сильное растяжение своих очертаний с запада на восток в сравнении с современной картой.⁶⁷ Это растяжение в значительной мере обусловлено заниженным значением окружности Земли, которое Птолемей положил в основу своей карты. Такой эффект от этой ошибки связан с принципиальной разницей между способами измерения широты и долготы: если широту можно определять путём простейших астрономических измерений, чему греки научились уже к IV в. до н.э., а начиная с Гиппарха (II в. до н.э.) стали выражать широту в градусах, то доступный способ измерения долготы появился только в XVIII веке с изобретением хронометра. Для античного же географа главный способ определения долготы – это был подсчёт расстояний из традиционных линейных единиц измерения (стадиев, миль и т.п.) в угловые (градусы), для чего требовалось знать окружность Земли. По этой причине ошибка в её оценке сказывалась на всех параметрах долготы, но никак не влияла на значения широт, изначально выраженные в градусах.

Между тем, есть веские основания полагать, что ранняя версия карты Птолемея строилась на основе иной оценки окружности Земли – 252 000

⁶⁷ Подробнее о специфике этого искажения для разных частей карты Птолемея см. Щеглов 2015a; Щеглов 2015b.

стадиев, которая была предложена Эратосфеном и для античной эпохи может считаться почти общепризнанной. Так, с одной стороны, Пауль Шнабель показал, что даже сам Птолемей использовал эту оценку в «Альмагесте», своём раннем труде.⁶⁸ С другой стороны, Эрнст Херцфельд, Антонин Вурм и автор этих строк независимо друг от друга показали, что большая область на карте Птолемея была построена на основе данных Эратосфена, в которых расстояния были пересчитаны из стадиев в градусы согласно Эратосфеновой же шкале $1^\circ = 700$ стадиев.⁶⁹ Эта область включает в себя, как минимум, всю территорию Азии от Евфрата до Инда, а также, возможно, захватывает Малую Азию и Индию.

Каспийское море примыкает непосредственно к этой «Эратосфеновой» области карты Птолемея и притом даёт основания предполагать, что его ширина, т. е. протяжённость с севера на юг, была также основана на данных Эратосфена, выраженных в градусах по 700 стадиев. Так, Страбон, следуя, вероятно, Эратосфену, определяет меридиональное расстояние между южными оконечностями Каспийского моря и устьем, связывающим его с океаном, на севере как «около» (περί) 6000 стадиев (2.1.17 С74), что соответствует $8,57^\circ$ по Эратосфену. Птолемей даёт близкое значение: широтный интервал между северной (устье Ра, $48^\circ 50'$) и южной (устье Стратона, 40°) оконечностями Каспийского моря составляет у него $8^\circ 50'$, что по шкале Эратосфена соответствует $6183\frac{1}{3}$ стадиям.⁷⁰ Примечательно также, что северная оконечность Каспийского моря, так же как и северная сторона Понта Эвксинского, у Птолемея явно привязана к широте устья Борисфена ($48\frac{1}{2}^\circ$) – одного из «семи климатов», ключевых широт, определяющих общую структуру его карты и восходящих, вероятно, к Эратосфену.⁷¹ На основании этих совпадений можно предположить, что меридиональная протяженность Каспийского моря у Птолемея изначально составляла шесть с небольшим тысяч стадиев, которые были пересчитаны в градусы широты и привязаны к климату Борисфена уже в ранней версии карты, основанной на Эратосфеновой оценке окружности Земли.

Нетрудно заметить далее, что значение $6183\frac{1}{3}$ весьма близко к частному от деления 20 000 на число π .⁷² Если это совпадение не случайно, и если окружность в двадцать и протяжённость с севера на юг в шесть с небольшим

⁶⁸ Schnabel 1930, 218–219.

⁶⁹ Sarre, Herzfeld 1911, 143–153; Wurm 1937; Wurm 1940; Щеглов 2014.

⁷⁰ Это совпадение отмечает Wurm 1937, 7, 13; Wurm 1940, 8, 11.

⁷¹ О связи семи климатов с Эратосфеном см. Honigmann 1929; Shcheglov 2004.

⁷² Точный результат составляет 6366,38 или 6363,(63), если использовать широко известное в античности приближённое значение $\pi = 3\frac{1}{7}$.

тысяч стадиев были теми параметрами, которые определяли очертания Каспийского моря изначально, тогда отсюда математически следует, что в ранней «Эратосфеновой» версии карты, море должно было иметь форму близкую к кругу. После того, как Птолемей перешёл на новое значение окружности Земли, широтная протяжённость Каспийского моря, будучи уже выражена в градусах, осталась неизменной, тогда как его периметр был заново пересчитан в градусы по 500 стадиев, что заставило море вытянуться с запада на восток, придав ему те очертания, какие мы видим на карте Птолемея сегодня.

Правда, в других источниках форма Каспийского моря ни разу не сравнивается с кругом.⁷³ Напротив, источники используют совершенно иные сравнения: серп или рога молодого месяца, или шляпка гриба.⁷⁴ Однако такой выбор метафор во многом мог определяться тем, что, в отличие от Птолемея, эти источники рассматривали Каспийское море как залив океана. В любом случае круг представляется самой простой и очевидной фигурой, какую можно использовать для описания конфигурации моря или залива, о котором по-настоящему не известно почти ничего.

Красное море

Конфигурация Красного моря у Птолемея в целом определяется широтами четырёх пунктов: Береники, Птолемаиды Охотничьей, Адулиса и Окелиса (Рис. 3).⁷⁵ Общая протяжённость африканского побережья от Героонполя до Дейры (напротив Окелиса) у Птолемея всего на 2% или на 35 стадиев меньше значения, указанного Артемидором (см. Таблицу 1). Однако если

⁷³ В отличие от, например, Персидского залива, см. Agathem. 3.12: *κυκλωτερής*; Mela, *Chorogr.*, 3.71: *reddit formam capitis humani*; Plin. 6.108: *humani capitis effigie*.

⁷⁴ Agathem. 3.13: *μηνοειδής*; Curt. Ruf. 6.4.16: *...lunae maxime similem, quum eminent cornua, quum eminent cornua, nondum totum orbem sidere implente*; Plin. 6.38: *... lunatis obliquatur cornibus ... sicilis, ut auctor est M. Varro, similitudine*; Jordan. *Getica* 5.30: *ab Oceano euroboro in modum fungi, primum tenui, posthaec latissima et rotunda forma exoritur*; такую же «серповидную» форму Каспийское море имеет и на карте Певтингера.

⁷⁵ Береника у Птолемея лежит на широте Сиены ($23^{\circ} 50'$), а Птолемаида на широте Мероэ ($16\frac{1}{2}^{\circ}$ в Э и *Canon urb. insign.* 14.2 или $16^{\circ} 25'$ в Ω), что соответствует климатам с максимальной продолжительностью дня $13\frac{1}{2}$ и 13 часов. Такие широты этих пунктов восходят, очевидно, ещё к Эратосфену (F ПВ37–38, ША18 Berger = F 41–42, 59 Roller) или, как минимум, к Гиппарху (F V4–V5 Berger = F 46–47 Dicks = Strab. 2.5.36 C133). Адулис (*Almagest* 2.6.4 Heiberg p. 105–106) и Окелис (*Geogr.* 8.22.7) в ранней версии карты Птолемея были, вероятно, связаны с климатом $12\frac{3}{4}$ часа (см. об этом Wurm 1931, 23–24), а в окончательной версии переместились на широты $11\frac{2}{3}^{\circ}$ (Э и *Canon urb. insign.* 14.2) или $11\frac{1}{3}^{\circ}$ (Ω) и 12° , соответственно. Современные значения широт по данным сайта <http://pleiades.stoa.org> таковы: Береника – $23,91^{\circ}$, Птолемаида – $18,22^{\circ}$, Адулис – $15,21^{\circ}$, Окелис – $12,72^{\circ}$, Дейра – $12,44^{\circ}$.

сравнить данные по отдельным участкам побережья, выяснится, что у Птолемея участок от Героонполя до Птолемаиды сжат примерно на 1400 стадиев или на 16%, а участок от Птолемаиды до Дейры – растянут на 100 стадиев или на 17% относительно данных Артемидора.⁷⁶ Аналогичные искажения карта Птолемея демонстрирует на этих участках и относительно современной карты (см. Таблицу 3).⁷⁷

Участки побережья	Эратосфен и Артемидор	Птолемей		Расхождение между данными Артемидора и Э		Google Map ⁷⁸
		Э	Ω	стадии	%	
Героонполь – Птолемаида	9000	7575	7864	-1424,6	-15,8	8108–8189
Героонполь – Береника	4180	3266	3366	-914,2	-21,9	4324
Береника – Птолемаида	4820	4310	4497	-510,6	-10,6	3784–3865
Птолемаида – Дейра	6500	7609	8211	1109,4	17	4700–4843

Таблица 3. Сравнение данных Артемидора, Эратосфена, Птолемея и современной карты о протяжённости отдельных участков побережья Красного моря (все расстояния указаны в стадиях; 1 стадий = 185 м).

Возможен также совсем иной подход к объяснению конфигурации Красного моря у Птолемея. Если измерить на его карте расстояния по прямой между ключевыми пунктами, согласно Эратосфену и Артемидору (Героонполь, Береника, Птолемаида, пролив у Дейры, Элана), и пересчитать их в стадии по шкале Эратосфена ($1^\circ = 700$ стадиев), а не Птолемея ($1^\circ = 500$ стадиев), то полученные таким образом значения чрезвычайно близко совпадут с расстояниями, которые дают Эратосфен и Артемидор (Таблица 4).

⁷⁶ Согласно Артемидору, от Героонполя до Птолемаиды 9000 стадиев, а оттуда до Дейры 6500 (Agathem. 3.14). Правда, по данным Плиния (6.164), от Героонполя до Птолемаиды Артемидор насчитывал 9500 стадиев. Согласно Эратосфену, от Героонполя до Птолемаиды 9000, отсюда до Дейры 4500 (F ПВ48 Berger = F 95 Roller = Strab. 16.4.4 C768), от Береники до Птолемаиды – 4820 стадиев (F ПВ37–38 Berger = F 41–42 Roller = Plin. 2.183; 6.171), и, соответственно, 4180 – от Героонполя до Береники.

⁷⁷ Правда, здесь определённую роль играет также то, что Птолемей и его предшественники помешали Птолемаиду на 2° севернее широты современного пункта Марса Акик, с которым его чаще всего идентифицируют исследователи.

⁷⁸ Измеряемый путь проложен произвольно, поэтому результаты не претендуют на высокую точность. Наименьшее значение соответствует кратчайшему пути по морю, наибольшее – пути вдоль побережья.

Участки побережья	Эратосфен и Артемидор	Птолемей (Ξ)	Расхождение между данными Эратосфена и Артемидора и Ξ	
			стадии	%
Героонполь – Птолемаида	9500 ⁷⁹	9470	-30	-0,3
Героонполь – Береника	4180	4212	32	0,76
Береника – Птолемаида	4820	5299	479	9,9
Птолемаида – мыс Палиндром ⁸⁰	6500	6688	188	2,8
Элана – мыс Палиндром	14 000 ⁸¹	14 191	191	1,37

Таблица 4. Сравнение данных Артемидора, Эратосфена и Птолемея о расстояниях по прямой между ключевыми пунктами на Красном море.

Аналогичным образом с картой Птолемея хорошо согласуется данная Эратосфеном оценка общей протяжённости Аравии с севера на юг: 12 000 стадиев = 17,14° в градусах Эратосфена.⁸² У Птолемея интервал между широтами Эланы и южного побережья Аравии (примерно 1½°) составляет 17,75° = 12 425 стадиев в градусах Эратосфена, тогда как в градусах Птолемея – всего 8875. Если все эти совпадения не случайны, можно предположить, что общая конфигурация Красного моря на карте Птолемея сложилась ещё на «Эратосфеновском» этапе её формирования и является таким же случайно сохранившимся остатком этой ранней версии, как и, например, значение ширины Каспийского моря, о чём было сказано выше.

Заключение

Главный вывод из проведённого анализа является интуитивно ожидаемым, а именно – что карта Птолемея с большой вероятностью строилась на основе сведений античных периплов, если не тех же самых, какие известны нам по дошедшим источникам, то, по крайней мере, аналогичных им. Неожиданно

⁷⁹ Такое значение Артемидору приписывает Плиний (6.164).

⁸⁰ На карте Птолемея мыс в Аравии напротив Дейры.

⁸¹ Такова протяжённость побережья Аравии от Эланы до пролива у Дейры, согласно Эратосфену (F ШВ48 Berger = F 95 Roller = Strab. 16.4.4 C768) и Артемидору (Agathem. 3.14; Plin. 6.164). Агриппа даёт для этого побережья 1732 м.р. = 13 875 стадиев (F 34 Riese = F 55 Klotz = Plin. 6.164). Для сравнения: у Птолемея длина этого побережья с учётом всех изгибов составляет всего 10 882 стадия (в градусах по 500 стадиев).

⁸² F ШВ48 Berger = F 95 Roller = Strab. 4.2 C767.

данным же и намного более важным является то, что между картой Птолемея и сведениями периплов обнаруживаются весьма точные совпадения в оценках расстояний, что открывает широкие перспективы для дальнейшего изучения взаимосвязей между ними. Главная проблема на этом пути заключается в том, как примирить между собой, с одной стороны, явное согласие между данными периплов и Птолемея в масштабе больших расстояний, а с другой стороны, столь же явные противоречия между ними в масштабе отдельных мелких деталей. Эту проблему можно сформулировать иначе: в какой степени совпадения между данными периплов и Птолемея могут быть случайными, а в какой – отражающими замысел самого Птолемея? и если они всё же были неслучайны, то за счёт чего они достигались? Иными словами, это вопрос о методе работы Птолемея со своими источниками и о релевантности наших методов изучения его работы. Если же карта Птолемея со всем множеством отражённых на ней разнообразных деталей действительно строилась на основе неких недошедших до нас периплов, это означает, что античные периплы могли содержать намного более подробные и точные сведения о конфигурации побережья, чем допускалось ранее, что может внести существенные коррективы в наши представления об уровне развития античной географии и картографии в целом.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Подосинов, А. В. (2002) *Восточная Европа в римской картографической традиции: Тексты, перевод, комментарий*. Москва: Индрик.
- Подосинов, А. В., Скржинская, М. В. (2011) *Римские географические источники: Помпоний Мела и Плиний Старший. Тексты, перевод, комментарий*. Москва.
- Щеглов, Д. А. (2014) «Предыстория географии Птолемея», *Аристей. Вестник классической филологии и античной истории* 10, 82–131.
- Щеглов, Д. А. (2015a) «Ошибка по долготе в географии Птолемея», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.1, 9–23.
- Щеглов, Д. А. (2015b) «Долготы в географии Птолемея: почему его карта мира выглядит растянутой с запада на восток?», *Вопросы истории естествознания и техники* 36.2, 209–239.
- Щеглов, Д. А. (2015c) «Германия на карте Птолемея», *Институт истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова. Годичная научная конференция*. Т. 2. Москва, 534–537.
- Berger, H. (1880) *Die geographischen Fragmente des Eratosthenes*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Burri, R. (2009) “Übersicht über die griechischen Handschriften der ptolemäischen Geographie,” Stückelberger, A., Mittenhuber, F. eds. *Klaudios Ptolemaios: Handbuch der Geographie. Ergänzungsband mit einer Edition des Kanons bedeutender Städte*. Basel: Schwabe, 10–25.

- Burri, R. (2013) *Die Geographie des Ptolemaios im Spiegel der griechischen Handschriften*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Cuntz, O. (1923) *Die Geographie des Ptolemaeus, Galliae Germania Raetia Noricum Pannoniae Illyricum Italia. Handschriften, Text und Untersuchung*. Berlin: Weidmann.
- Detlefsen, D. (1877) "Varro, Agrippa und Augustus als Quellenschriftsteller des Plinius für die Geographie Spaniens," *Commentationes philologiae in honorem Th. Mommsen*. Berlin: Weidmann, 23–34.
- Detlefsen, D. (1886) "Vermuthungen über Varros Schrift *De ora maritima*," *Hermes* 21, 240–265.
- Diller, A. (1952) *The Tradition of the Minor Greek Geographers*. Lancaster Press.
- Diller, A. (1975) "Agathemerus, Sketch of Geography," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 16, 59–76.
- Geus, K. (2004) "Measuring the Earth and the Oikoumene: Zones, Meridians, Sphragides and Some Other Geographical Terms Used by Eratosthenes of Kyrene," Talbert, R., Brodersen, K. eds. *Space in the Roman World: Its Perception and Presentation*. Münster: LIT Verlag, 11–26.
- Gómez Fraile, J. M. (2005) "Sobre la antigua cartografía y sus métodos. Los fundamentos numéricos de la Hispania de Claudio Ptolomeo," *Iberia* 8, 35–64.
- Hänger, Ch. (2007) "Die Karte des Agrippa," Geus, K., Rathmann, M. eds. *Wahrnehmung und Erfassung geographischer Räume in der Antike*. Mainz am Rhein, 134–142.
- Isaksen, L. (2011) "Lines, Damned Lines and Statistics: Unearthing Structure in Ptolemy's *Geographia*," *e-Perimtron* 6.4, 254–260.
- Isaksen, L. (2012) "Ptolemy's Geography and the Birth of GIS". URL: <http://www.dh2012.uni-hamburg.de/conference/programme/abstracts/ptolemys-geography-and-the-birth-of-gis> (дата обращения: 01.07.2015).
- Jan, L., Mayhoff, C. eds. (1892) *C. Plinii Secundi Naturalis Historiae libri XXXVII*. Vol. 1. Leipzig: B. G. Teubner.
- Kidd, I. G. (1988) *Posidonius*. Vol. 2: *The Commentary*. Part 2: *Testimonia and fragments* 150–293. Cambridge; New York; Melbourne: Cambridge University Press.
- Klotz, A. (1931) "Die geographischen *commentarii* des Agrippa und ihre Überreste," *Klio* 24, 38–58, 386–466.
- Knapp, R. C. (1996) "Ptolemy Mapping Baetica," *The Classical Bulletin* 72.1, 29–36.
- Marx, Ch. (2011) "On the Precision of Ptolemy's Geographic Coordinates in his *Geographike Hyphegesis*," *History of Geo- and Space Sciences* 2, 29–37.
- Meyer, D. (2016) "Timosthenes von Rhodos (2051)," Gehrke, H.-J. ed. *Die Fragmente der Griechischen Historiker*. Part V: *Die Geographen*. Brill Online. URL: <<http://referenceworks.brillonline.com/entries/fragmente-der-griechischen-historiker-v/timosthenes-von-rhodos-2051-a2051>>
- Mittenhuber, F. (2012) "Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den geographischen Werken des Artemidor und des Klaudios Ptolemaios," Gallazzi, C., Kramer, B., Settis, S. eds. *Intorno al Papiro di Artemidoro II: Geografia e Cartografia*. *Atti del*

- Convegno internazionale del 27 novembre 2009 presso la Società Geografica Italiana. Villa Celimontana, Roma. Colloquium. Milano, 157–174.*
- Moynihan, R. (1985) "Geographical Mythology and Roman Imperial Ideology," Winkes, R., ed. *The Age of Augustus*. Louvain-la-Neuve; Providence, 149–162.
- Müller, C. ed. (1855) *Geographi graeci minores*. Paris.
- Polaschek, E. (1965) "Klaudios Ptolemaios. Das geographische Werk," *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Suppl. 10. Stuttgart: Alfred Druckenmüller, 680–833.
- Roller, D. W. (2010) *Eratosthenes' Geography. Fragments Collected and Translated, with Commentary and Additional Material*. Princeton: Princeton University Press.
- Sarre, F., Herzfeld, E. E. (1911) *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet*. Bd. 1. Berlin: Reimer.
- Schiano, C. (2010) *Artemidoro di Efeso e la scienza del suo tempo*. Bari: Edizioni Dedalo.
- Schnabel, P. (1930) "Die Entstehungsgeschichte des kartographischen Erdbildes des Klaudios Ptolemaios," *Sitzungs-Berichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philol.-hist. Kl.*, 14, 214–250.
- Schnabel, P. (1938) *Text und Karten des Ptolemäus*. Leipzig: K. F. Koehlers.
- Shcheglov, D. A. (2004) "Ptolemy's System of Seven Climata and Eratosthenes' Geography," *Geographia Antiqua* 13, 21–37.
- Stückelberger, A., Graßhoff, G. eds. (2006) *Klaudios Ptolemaios: Handbuch der Geographie. Griechisch – Deutsch. Einleitung, Text und Übersetzung*, vols. 1–2, CD-Rom. Basel: Schwabe.
- Stückelberger, A., Mittenhuber, F. eds. (2009) *Klaudios Ptolemaios: Handbuch der Geographie. Ergänzungsband mit einer Edition des Kanons bedeutender Städte*. Basel: Schwabe.
- Urueña Alonso, J. (2014a) "El item ab Hispali Cordvbam en la Geographia de Ptolomeo. Una propuesta de interpretación del método cartográfico Ptolemaico," *Habis* 45, 137–150.
- Urueña Alonso, J. (2014b) "El método cartográfico de Ptolomeo: análisis del sistema de localización utilizado en la Geographia para la ubicación de las poblaciones del interior de la península Ibérica," *Palaeohispanica* 14, 153–185.
- Wurm, A. (1931) *Marinus of Tyre (Some Aspects of His Work)*. Chotěboř: B. Stýblo (http://ihst.nw.ru/images/geography/Wurm/Wurm_Marinus_of_Tyre_1931.pdf проверено 13.03.2015).
- Wurm, A. (1937) *Mathematické základy mapy Ptolemaiovy*. Chotěboř: B. Stýblo (http://ihst.nw.ru/images/geography/Wurm/Wurm_Mathematicke_zaklady_mapy_Ptolemaiovy_1937.pdf проверено 13.03.2015).
- Wurm, A. (1940) *O vzniku a vývoji mapy Ptolemaiovy*. Chotěboř: B. Stýblo (http://ihst.nw.ru/im-ages/geography/Wurm/Wurm_O_vzniku_a_vyvoji_mapy_Ptolemaiovy_1940.pdf проверено 13.03.2015).

РАЗВИТИЕ ГЕОКАРТОГРАФИЧЕСКИХ ИДЕЙ ПТОЛЕМЕЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИСЛАМСКОЙ ГЕОГРАФИИ

И. Г. КОНОВАЛОВА

Институт всеобщей истории РАН (Москва)

irina_konovalova@mail.ru

IRINA KONOVALOVA

Institute of World History RAS, Moscow, Russia

DEVELOPMENT OF PTOLEMY'S GEOCARTOGRAPHIC IDEAS IN MEDIEVAL ISLAMIC GEOGRAPHY

ABSTRACT. The article is devoted to the peculiarities of perception and the development of scientific ideas in a particular society. This problem is considered on the example of geocartographical ideas of Ptolemy, formed in the late Hellenistic period, in the Middle Ages experienced a rebirth in the context of a completely different cultural traditions, namely in the Islamic society, and then in the early Modern period continued to develop in different historical conditions — in Europe. The article shows that in the Islamic world two directions of the perception of Ptolemaic ideas have been formed. The first one can be called a proper continuity, which provided the development of scientific ideas as such; the results achieved by the scientists of the Caliphate in this direction have become known to the world science and subsequently received further development in the works of European cartographers. At the same time the development of another direction, that adapted the Ptolemaic ideas to the needs of the educated classes of the Islamic society, can be traced; results of these activities, which facilitated the absorption of scientific tradition in terms of the Islamic culture, has not gone beyond the Islamic cultural circle.

KEYWORDS: geography, cartography, tradition, Ptolemy, medieval Islamic geocartography.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФ (проект № 14-18-02121).

Одной из важнейших черт современной историографии является проблематизация универсальной природы научного знания как такового и историко-географического знания, в частности. В последнее время появилось довольно много исследований, где на разном материале от античности до наших дней

рассматриваются вопросы, связанные с региональными особенностями производства и циркуляции знания, и делается вывод о том, что производство и потребление знаний всегда было обусловлено не только временем, но и местом.¹ Для современных историко-географических исследований характерна констатация наличия различных «пространств знания» (*spaces of knowledge*), в каждом из которых вырабатываются концепты и подходы, в содержательном плане совпадающие между собой только частично и поэтому значимые лишь в пределах определенного пространства.²

Специфику различных «пространств знания» ярко демонстрирует судьба птолемеевского наследия в Европе и на Ближнем Востоке. Геокартографические идеи александрийского астронома и географа II в. н.э. Клавдия Птолемея не были востребованы географией христианского средневековья, поскольку ее теоретической основой являлись библейские постулаты. Несмотря на сравнительно большое число сохранившихся греческих списков «Географического руководства» Птолемея (46 списков XI–XV вв.), первые карты мира, построенные на предложенных им координатных принципах, в Европе появились лишь в XV в. Вместе с тем наследие Птолемея в области астрономии и географии, начиная с IX в., активно разрабатывалось в исламском мире, где, в отличие от европейских стран, географическая наука имела ярко выраженную практическую направленность. Благодаря арабам сочинениями Птолемея заинтересовались и европейцы: первые латинские переводы его трудов, появившиеся в Европе в конце XII в. (перевод «Альмагеста» Герардом Кремонским в 1175 г.), были сделаны именно с арабского. На выдающуюся посредническую роль мусульманских ученых, обеспечивших преемственность в развитии идей научной картографии, справедливо указывают историки науки и востоковеды.³ В связи с тем, что внешний аспект деятельности астрономов и географов Арабского халифата (то есть их заслуги перед мировой наукой) достаточно разработан, хотелось бы привлечь внимание к внутренней стороне этого процесса — к специфике восприятия и развития идей Птолемея в рамках собственно исламской культуры. Такой подход, в свою очередь, будет способствовать рассмотрению более общих вопросов о судьбе научной традиции в контексте иной ментальности и о характере преемственности в развитии научных идей.

Прежде чем говорить о восприятии птолемеевских идей в исламском мире, следует сказать несколько слов о той интеллектуальной атмосфере, в которой это восприятие происходило. Одной из важных особенностей социальной жизни Халифата по сравнению с западноевропейской культурой того же времени являлось гораздо большее распространение светского, в

¹ Livingstone 2003; Naylor 2005; Raj 2007; Naylor 2011.

² Meusburger, Livingstone, Jöns 2010.

³ Karamustafa 1992, 4; Saliba 2007.

том числе научного, знания среди образованных слоев общества. Сциентистская концепция занимала в странах Халифата исключительно важное место в общественном сознании. В Коране слово «знание» (*'илм*) и однокоренные с ним именные и глагольные формы по частотности употребления стоят на пятом месте после слов «Аллах», «сказать», «быть» и «господь, владыка». ⁴ Определению смысла и содержания термина *'илм* посвящались многочисленные сочинения исламских теологов, философов, юристов, филологов, мистиков. По словам Ф. Роузенталя, термин *'илм* являлся «одной из доминирующих в исламе концепций, которые дали мусульманской цивилизации ее отличительную форму и окраску». ⁵

Наряду с высокой ценностью знания как такового развитию географии в исламском мире весьма способствовала и рано обозначившаяся потребность в точном астрономическом знании (в частности, для определения времени пяти ежедневных молитв, начала и конца поста, а также направления на Мекку при закладке мечети и при молитве). Поэтому первыми арабскими учеными, проявившими интерес к идеям Птолемея, были астрономы. Их знакомству с сочинениями великого александрийца предшествовало индийское и иранское влияние, благодаря которому ученые Халифата в VIII в. получили представление о составленных в Индии и Иране астрономических таблицах (араб. *зидж*), содержавших данные о движении небесных светил. ⁶ Известны названия их арабских переработок VIII–IX вв. – *Китāб ас-Синдхинд ал-Фазārй* и *Йа'қуба ибн Тāриқа*, а также *Зидж аш-Шāх Абū Ма'шара ал-Балхй*. Несмотря на определенную практическую значимость подобных сведений, этим таблицам был присущ и серьезный недостаток — неразработанность методов теоретического анализа данных, на базе которого только и можно было бы самостоятельно развернуть дальнейшие астрономические наблюдения. Поэтому с IX в. на смену индо-иранскому влиянию на арабскую астрономию пришло увлечение греческой наукой, высшие достижения которой в области астрономии и картографии воплотились в трудах Птолемея.

При халифах из династии Аббасидов (750–1258), которые в условиях прекращения внешних завоеваний встали перед проблемой сохранения границ Халифата и интеллектуального освоения внутреннего имперского пространства, уже с конца VIII в. была развернута интенсивная переводческая деятельность, масштабы и сама организация которой были совершенно беспрецедентны для того времени. Под покровительством халифа ал-Ма'мūна (813–833) в Багдаде открылся так называемый «Дом мудрости» (*Байт ал-хикма*), где при специальной библиотеке трудилась коллегия переводчиков и штат ученых, переписчиков и переплетчиков. За сравнитель-

⁴ Подробнее см. Роузентал 1978, 37–56.

⁵ Роузентал 1978, 21.

⁶ Крачковский 1957, IV, 66–68, 72–74; Tibbetts 1992b, 93.

но короткое время на арабский язык были переведены произведения почти всех основоположников греческой науки — Гиппократ, Аристотеля, Эвклида, Архимеда, Птолемея и многих других. Переводы осуществлялись не только с греческого, но и с других языков — сирийского, среднеперсидского, латинского.

Переведя на арабский язык и основательно переработав труды многих античных ученых, впитав идей сирийской, индийской, иранской науки, сами арабы при этом не ощущали себя преемниками какой-либо существовавшей прежде них научной традиции. По классификации арабских ученых, астрономия (и примыкавшая к ней география) наряду с математикой, медициной и философией относилась к категории «новых наук» (*ал-'улум ал-хадйса*), получивших развитие при Аббасидах. «Старыми науками» (*ал-'улум ал-кадйма*) считались филология, догматика, юриспруденция и история, зародившиеся еще в эпоху Омейядской династии (661–750). Такой подход был тесным образом связан с присущим исламу универсализмом, благодаря которому предшествующая традиция воспринималась не как нечто чужеродное, а как предтеча своей культуры. Это проявлялось даже в религиозной сфере, когда Пророк Мухаммад рассматривался не как основатель новой религии, а как последний из Пророков, через кого люди получали божественные откровения.

Ученым Халифата были известны два главных труда Птолемея: астрономический трактат «Большое построение» (*Μεγάλη σύνταξις*, получивший на арабской почве название *Ал-Маджистй*, в европейской передаче — «Альмагест»), и «Географическое руководство» (*Γεωγραφικὴ Ὑφήγησις*) с таблицами широт и долгот главнейших населенных пунктов мира. Оба произведения неоднократно переводились на арабский язык,⁷ однако история различных редакций этих переводов, в большинстве своем не дошедших до нашего времени и известных только по ссылкам на них, далеко еще не выяснена. Наряду с переводами сочинений Птолемея существовали и их многочисленные переработки, сделанные исламскими учеными, для которых идеи александрийского астронома стали отправной точкой их собственных научных изысканий.

Изобретение в VIII в. планисферной астролябии и постройка в первой трети IX в. двух обсерваторий (в Багдаде и около Дамаска) позволила вести самостоятельные астрономические наблюдения и перепроверять данные античных географов. Около 827 г. — впервые после аналогичных опытов Эратосфена и Птолемея — арабские ученые провели измерение величины градуса земного меридиана, при этом ошибка составила менее 1 км. Вслед за сооружением обсерваторий в Ираке и Сирии в X–XV вв. были построены

⁷ Сводку известных на сегодняшний день арабских переводов сочинений Птолемея см. Karamustafa 1992, 10.

обсерватории и в других областях мусульманского мира — в Каире, Хамадане, Исфахане, Мараге и Самарканде.

Среди практических достижений исламской астрономии и географии следует назвать и систематическую сводку географических координат «Проверенные ма'мунские таблицы» (*аз-Зидж ал-Ма'мунӣ ал-мумтахан*), подготовленную в 829–832 гг. астрономами Багдадской и Дамасской обсерваторий, а также составление так называемой «ма'мунской карты» мира, созданной учеными «Дома мудрости» для халифа ал-Ма'мунa в первой половине IX в. и известной по описаниям видевших ее более поздних авторов.⁸ К сожалению, по этим весьма противоречивым описаниям трудно составить ясное представление о принципах построения *Ма'мунской карты*, что делает невозможным ее реконструкцию.

По мнению видевшего ее арабского энциклопедиста середины X в. ал-Мас'удӣ, «Ма'мунская карта» превосходила карты Птолемея и Марина Тирского: «Лучшее, что я видел в таком роде, было в книге “Географии” Марина, — а география значит пересечение земли, — и в “ма'мунской карте”, исполненной для ал-Ма'мунa, в составлении которой участвовало несколько ученых его времени. На ней был изображен мир с его сферами и планетами, сушей и морями, обитаемыми и необитаемыми частями, поселениями народов и прочим. Она лучше упомянутых раньше “Географии” Птолемея и “Географии” Марина и других».⁹

Если ал-Мас'удӣ уверенно связывает «ма'мунскую карту» с традицией Птолемея, то другой знакомый с нею ученый, испано-арабский географ XII в. аз-Зухрӣ, описывает карту совершенно иначе. «Ма'мунская карта», которую видел аз-Зухрӣ, хотя и была разделена на семь «климатов», — что в принципе согласуется с птолемеевской традицией, — но расположение «климатов» на ней было иным, чем у Птолемея: они были изображены в виде шести кругов, окружавших помещенный в середине седьмой,¹⁰ то есть следовали персидской системе деления ойкумены на изолированные одна от другой географические области.

Составление «ма'мунской карты» выходило далеко за рамки чисто научного предприятия и должно рассматриваться в контексте аналогичных действий других правителей древности и средневековья. У арабских авторов сохранились сведения о том, что подобные карты мира изготавливались для сасанидских владык, в частности, для Арташира I (224–241).¹¹ Впоследствии карты мира составлялись для фатимидского халифа ал-'Азӣза (975–996)¹² и норманнского правителя Сицилии Рожера II (1130–1154).¹³ Та-

⁸ Крачковский 1957, IV, 87; Tibbets 1992b, 95–96.

⁹ De Goeje 1894, VIII, 33 (русский перевод: Крачковский 1957, IV, 87).

¹⁰ Hadj-Sadok 1968, 306.

¹¹ Kramers 1913–1938, 64–65.

¹² Tibbets 1992b, 95.

кие карты мира представляли собой не просто генерализованную информацию географического толка, но являлись одной из форм политического дискурса, служили манифестации власти, являясь для заказавшего их правителя символом его господства над миром.

Традиция комментирования, уточнения и переработки данных Птолемея привела к формированию особого направления в арабо-персидской географии — математической, или астрономической географии, наиболее яркими представителями которой в IX–XV вв. были ал-Х̄бризм̄й, ал-Фарг̄ан̄й, Сухр̄аб̄, ал-Батт̄ан̄й, Ибн Й̄унус, ал-Б̄йр̄ун̄й, аз-Зарқ̄ал̄й, Наṣ̄йр ад-д̄йн ат-Т̄ус̄й, Шираз̄й, Улугбек. Именно за ней в арабской традиции закрепился в качестве названия греческий термин «география» (*джуғрафийā*), а также описательные наименования: «наука о долготах и широтах» и «наука об определении положения городов». Математическая география показывала, что мир может быть измерен, поименован, каталогизирован и потому контролируем. Ученые этого направления несколько изменили применявшуюся Птолемеем систему распределения материала по широтным зонам-«климатам», но продолжали придерживаться основного принципа подачи данных в виде таблиц с координатами географических объектов.

Историками географии неоднократно высказывалось предположение, что сочинения, относящиеся к математическому направлению в арабской географии, составлялись как комментарий к несохранившимся картам, построенным исламскими учеными по птолемеевским образцам.¹⁴ Правда, это предположение трудно проверить, ввиду отсутствия карт самого Птолемея, а также крайне малого числа дошедших до нас картографических фрагментов мусульманских географов-астрономов.

Основоположником астрономического направления в арабской географии был ал-Х̄бризм̄й, автор географического сочинения «Книга картины Земли» (*Китāб с̄урат ал-ард*), написанном между 836 и 847 гг. и сохранившимся в единственной рукописи 1037 г.¹⁵ Сочинение ал-Х̄бризм̄й представляет собой собрание таблиц, в которых указаны, в порядке климатов, названия городов, гор, очертания береговых линий морей и островов, описание озер и течения рек. Название каждого географического объекта сопровождается указанием его координат в градусах и минутах. Четыре карты ал-Х̄бризм̄й, приложенные к рукописи его сочинения, являются древнейшими из дошедших до нас памятников арабской картографии этого направления. Современные ему сведения ал-Х̄бризм̄й приводит в основном для стран Халифата и тех территорий, с которыми арабы имели политические и торговые отношения, прежде всего — для областей Закавказья

¹³ Maqbul 1992, 156–174.

¹⁴ Mžik 1915, 162–163; Крачковский 1957, IV, 95.

¹⁵ Mžik 1926.

и Средней Азии. В описании же других стран значительную часть составляет птолемеевский материал¹⁶.

Зиджи ал-Хбризмй и других мусульманских ученых-астрономов, ставшие основным жанром арабской астрономической географии, по точности и полноте намного превзошли аналогичные данные античных ученых.¹⁷

Параллельно с математической географией в странах Халифата активно развивалась так называемая описательная география, которой занимались в основном не представители точных наук, а ученые, ориентировавшиеся на более широкую читательскую аудиторию. В созданных ими сочинениях разных жанров (среди них — «книги путей и стран», в основе которых лежали маршрутные данные; книги об отдельных городах и областях; энциклопедии; описания путешествий; рассказы о диковинках Земли и т. п.) землеописание строилось на совершенно иных принципах, не связанных с сеткой координат. Вместе с тем многие представители описательной географии охотно использовали принятое в астрономической географии описание Земли по широтным зонам, так называемым климатам.

Выходу теории климатов за рамки астрономической географии весьма способствовало то, что наряду с усвоением античных представлений о земном пространстве, исламские ученые восприняли и иранскую традицию деления Земли на семь зон-*кишваров*, под которыми понимались историко-географические области, сгруппированные вокруг Ирана как центра и изображавшиеся на картах в виде окружностей.¹⁸ Поскольку иранские кишвары являлись таксономической категорией того же ранга, что и греко-арабские климаты, и по своему числу совпадали с последними, в арабоязычной географии они тоже стали называться «климатами». Это терминологическое тождество открывало возможность для переноса теории климатов в описательную географию и формирования на этой базе нового типа географического описания — зонально-климатического по форме и культурно-исторического по содержанию.

Наиболее выдающимся картографическим произведением, иллюстрировавшим сочинения описательной географии, был восходивший к иранским представлениям об изображении Земли так называемый «Атлас ислама» X в., наиболее полно представленный в трудах ученых так называемой «классической школы» — ал-Балхй (сочинение которого не сохранилось), ал-Истахрй и Ибн Хауқала. Хотя представители «классической школы» писали на арабском языке, ее основоположники, ал-Балхй и ал-Истахрй, были этническими персами, выходцами — о чем говорят их *нисбы*, — из иранских городов Балха и Истахра. Укорененность в персидской культуре повлияла на композицию их сочинений, в которых центральное

¹⁶ Калинина 1988.

¹⁷ Сводку данных см.: Kennedy 1987.

¹⁸ Tibbets 1992b, 90–107.

место в структуре Халифата занимает Иран, а географическое деление Земли, несмотря на формальное использование ими принятого большинством мусульманских географов греческого термина «климат» (араб. *иклим*), фактически основано на системе иранских областей-*кишваров*. Последнее обстоятельство даже вызвало в историографии предположение об административном происхождении карт *Атласа ислама*, возможно, восходящих еще к сасанидским образцам, в частности, к перечням почтовых станций.¹⁹

Карты *Атласа ислама* предельно схематичны: градусная сетка и масштаб отсутствуют, моря и острова представлены в виде геометрически правильных кругов или эллипсов, береговые линии условны, а реки нанесены прямыми линиями. Полный комплект *Атласа ислама* включал в себя одну общую карту мира, карты трех морей — Средиземного, Персидского (Индийский океан) и Каспийского, а также 17 карт с изображением различных областей халифата: Аравии; Магриба; Египта; Сирии; ал-Джазиры (Верхней Месопотамии); Ирака; Хузистана; Фарса; Кирмана; Синда; Армении, Аррана и Азербайджана; Джибала; Дайлама и Табаристана; Персидской пустыни; Сиджистана; Хорасана; Мавараннахра.²⁰ Карты отдельных областей в *Атласе ислама* мыслились как самостоятельные изображения, не состыкованные друг с другом. Их предельный схематизм, отсутствие единого масштаба, а также ярко выраженный «иранский акцент» не позволяли составить из них в совокупности карту мира. В связи с этим последняя вычерчивалась специально и была призвана показать место ислама в мире.²¹

В XII в. работавший в Палермо при дворе норманнского короля Сицилии Рожера II (1130–1154) арабский географ ал-Идриси предпринял попытку ввести птолемеевские идеи в контекст описательной географии. Его сочинение *Нузхат ал-муштāк фй-хтирāк ал-āфāк* («Отрада страстно желающего пересечь мир», 1154 г.)²² представляло собой описание всех известных автору областей ойкумены, сопровождающееся подробнейшими картами.

Согласно традиции, идущей от античных географов, ал-Идриси разделил всю обитаемую землю на семь широтных зон-«климатов». «Климаты» у ал-Идриси превратились в зоны одинаковой широты, для выделения которых он не опирался на какие бы то ни было астрономические принципы. Несмотря на то, что, по утверждению некоторых исследователей, на карте ал-Идриси можно обнаружить следы градусной сетки,²³ в описательной части сочинения нет никаких признаков ее использования. Принимая во внимание огромное количество данных, которыми оперировал ал-Идриси

¹⁹ Tibbets 1992a, 114–115, 120, 129.

²⁰ Tibbets 1992a, 114.

²¹ Коновалова 2012.

²² Idrisi 1970–1984; Maqbul 1992, 156–174.

²³ Kennedy 1986, 268.

(по подсчетам К. Миллера, на прямоугольную карту нанесено около 2500 наименований, а в тексте сочинения их в два с половиной раза больше,²⁴ можно сказать, что система климатов в его случае использовалась прежде всего для упорядочения собранного материала. Не случайно, каждый климат ал-Идрисий — и это явилось его нововведением, — в свою очередь, механически разбил на десять поперечных частей-секций (*джуз*), равных по длине и ширине. Соответственно, описание стран и народов в сочинении ал-Идрисий ведется по климатам, с юга на север, а внутри климатов — по секциям, с запада на восток.

Описанию каждой секции соответствует подробная карта. Таким образом, 70 секционных карт, будучи сложены вместе, образуют прямоугольную карту мира с изображением морей, озер, рек, гор, городов и политических образований. Карта ал-Идрисий не знает себе равных в средневековой мусульманской картографии по топонимической насыщенности.

Если группировка сведений по климатам создавала иллюзию целостного взгляда на мир, то в действительности за внешней климатической оболочкой скрывались принципы описания, подчинявшиеся исключительно собственной логике. Текст ал-Идрисий построен преимущественно по принципу «описания пути». Сообщения географа — это дорожники, основанные прежде всего на устной информации, отражающей такую систему пространственной ориентации, в которой местонахождение объектов определяется по отношению к воспринимающему субъекту, неподвижному или движущемуся.²⁵ В различных частях описания можно заметить структурообразующие топонимы (чаще всего — наименования городов, реже — островов), относительно которых определяется положение целого ряда географических объектов. Так, при описании Черного моря неоднократно говорится, что оно «начинается» у Константинополя,²⁶ который служит отправной точкой при описании маршрутов каботажного плавания в черноморском бассейне. В рассказе о русских городах Поднепровья выделяются топонимы *Кāв* (Киев), *Баразūла* (Треполь), *Барāсāниса* (Пересопница) и *К̄ийнийув* (Канев), каждый из которых является начальным или конечным пунктом для нескольких маршрутов.²⁷ От города *Матраха* (летописная Тмутаракань) измеряются расстояния до целого ряда объектов: города *Рūsиййа* (Керчь), устья так называемой «Русской реки»,²⁸ островов

²⁴ Miller 1927, VI, 165.

²⁵ Подробнее см. Коновалова 2006, 58–63.

²⁶ Al-Idrīsī 1970–1984, 12, 831, 905.

²⁷ Al-Idrīsī 1970–1984, 912–913.

²⁸ «Русская река» — гидроним, созданный самим ал-Идриси и воплощающий представление о возможности пересечь Восточно-Европейскую равнину с юга на север по речным путям, см. Коновалова 2010, 377–412.

Саранба и Анбала.²⁹ Острова Саранба и Гардиййа служат пространственными ориентирами при описании черноморских островов и прибрежных городов.³⁰ Нетрудно заметить, что предпринятое ал-Идрисй соединение теории климатов с описательной географией привело к отказу от каких-либо универсальных принципов разграничения при описании земли и к замене их на множество субъективных точек зрения на организацию того или иного пространства.

Таким образом, в исламском мире мы видим два направления, по которым шло восприятие античных геокартографических идей. Первое из них можно назвать собственно преемственностью, обеспечивавшей развитие научной идеи как таковой; результаты, достигнутые учеными Халифата в рамках этого направления, стали достоянием мировой науки и впоследствии получили дальнейшую разработку в трудах европейских картографов. Одновременно с данным направлением в исламской географии развивалось и другое, адаптировавшее птолемеевские идеи к потребностям образованных слоев исламского общества; результаты этой деятельности, способствовавшей усвоению научной традиции в категориях своей культуры, уже не вышли за пределы исламского культурного круга. Не случайно карта ал-Идрисй, хотя и была создана для европейского государя, не имела успеха в Европе, в то время как в исламских странах географическим сочинением ал-Идрисй пользовались вплоть до XIX века.

БИБЛИОГРАФИЯ

- De Goeje, M. J., ed. (1894) *Kitāb at-tanbih wa'l-ischraf auctore al-Masūdi...* Lugduni Batavorum (Bibliotheca geographorum arabicorum, VIII).
- Hadj-Sadok, M., ed. (1968) *Kitāb al-Dja'rāfiyya: Mappemonde du calife al-Ma'mun reproduite par Fazari (III^e/IX^e s.) rééditée et commentée par Zuhri (VI^e/XII^e s.)*. Damas (Bulletin d'Études Orientales 21).
- Al-Idrīsī, Cerulli, E. et al., ed. (1970–1984) *Opus geographicum sive "Liber ad eorum delectationem qui terras peragrare studeant"*, fasc. I–IX. Neapoli; Romae.
- Karamustafa, A. T. (1992) "Introduction to Islamic Maps," J.B. Harley, D. Woodward, ed. *History of Cartography*. Vol. II, book 1: Cartography in the traditional Islamic and South Asian societies. Chicago; London: 3–11.
- Kennedy, E. S. (1986) "Geographical Latitudes in al-Idrīsī's World Map," *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 3, 265–268.
- Kennedy, E. S., Kennedy, M. H. (1987) *Geographical Coordinates of Localities from Islamic Sources*. Frankfurt am Main.
- Kramers, J. H. (1913–1938) "*Djughrāfiyā*," *The Encyclopaedia of Islam* 1st ed. Suppl. Leiden, 61–73.
- Livingstone, D. (2003) *Putting Science in its Place: Geographies of Scientific Knowledge*. Chicago.

²⁹ Al-Idrīsī 1970–1984, 909–911, 916. Наименования этих островов, а также упоминаемого ниже острова Гардиййа не поддаются идентификации.

³⁰ Al-Idrīsī 1970–1984, 910–911.

- Maqbul, A. S. (1992) "Cartography of al-Sharīf al-Idrīsī," J. B. Harley, D. Woodward, ed. *History of Cartography*. Vol. II, book 1: Cartography in the traditional Islamic and South Asian societies. Chicago; London, 156–174.
- Meusburger, P., Livingstone, D.N., Jöns, H., ed. (2010) *Geographies of Science*. Dordrecht (Knowledge and Space. Vol. 3).
- Miller, K. (1927) *Mappae arabicae: Arabische Welt- und Länderkarten*. Stuttgart. Bd. VI.
- Mžik, H. (1915) "Ptolemaeus und die Karten der arabischen Geographen," *Mitt. der k.k. Geographischen Gesellschaft in Wien LVIII*, 152–176.
- Mžik, H. v., hrsg (1926) *Das Kitāb Šūrat al-Arḍ des Abū Ġa'far Muḥammed Ibn Mūsā al-Ḥuwārizmī*. Leipzig.
- Naylor, S. (2005) "Historical geographies of science: Places, contexts, cartographies," *British Journal for the History of Science* 38, 1–12.
- Naylor, S. (2011) "Historical geographies of provincial science," *Journal of Historical Geography* 37, 390–392.
- Raj, K. (2007) *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650–1900*. Hampshire.
- Saliba, G. (2007) *Islamic Science and the Making of the European renaissance. Transformations: Studies in the History of Science and Technology*. Cambridge, Mass.; London.
- Tibbetts, G. R. (1992a) "The Balkhī School of Geographers," J.B. Harley, D. Woodward, ed. *History of Cartography*. Vol. II, book 1: Cartography in the traditional Islamic and South Asian societies. Chicago; London, 108–136.
- Tibbetts, G. R. (1992b) "The Beginnings of a Cartographic Tradition," J. B. Harley, D. Woodward, ed. *History of Cartography*. Vol. II, book 1: Cartography in the traditional Islamic and South Asian societies. Chicago; London, 90–107.
- Калинина, Т. М. (1988) *Сведения ранних ученых Арабского халифата: Тексты, перевод, комментарий*. Москва (Древнейшие источники по истории народов СССР).
- Коновалова, И. Г. (2006) *Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы: Текст, перевод, комментарий*. Москва (Древнейшие источники по истории Восточной Европы).
- Коновалова, И. Г. (2010) «Топоним как способ освоения пространства: "Русская река" ал-Идриси», Петрова, М.С., сост. и общ. ред. *Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (Исследования и переводы)*. Москва, 377–412.
- Коновалова, И. Г. (2012) «Политическая география на средневековых исламских картах», Петрова, М. С., сост. и общ. ред. *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем (Исследования и переводы)*. Москва, 115–126.
- Крачковский, И. Ю. (1957) *Избранные сочинения*. Москва; Ленинград. Т. IV.
- Роузентал, Ф. (1978) *Торжество знания*. Москва.

ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

ТЕОФРАСТ. О ПЕРВЫХ НАЧАЛАХ

Е. В. АФОНАСИН

Институт всеобщей истории РАН (Москва)

Институт философии и права СО РАН (Новосибирск)

afonasin@post.nsu.ru

EUGENE AFONASIN

Institute of World History (Moscow); Institute of philosophy and law (Novosibirsk)

THEOPHRASTUS ON THE FIRST PRINCIPLES

ABSTRACT. Cicero (*De natura deorum* 1.13.35), Clement of Alexandria (*Protrepticus* 5.58) as well as Proclus (*In Timaeus* 35A) inform us that Theophrastus [372–287 BCE] inclined to identify the god and the sky (the stars are animated therefore divine). In the article we will see that, indeed, the student of Aristotle frequently professes ideas that would surprise the philosopher of Stagira. For instance, he frequently insists that the *kosmos* is a living and ordered universe (the whole), and its innate movement is something which cannot be explained with the help of hand-made teleological constructions, such as the first mover. The analysis of the *Metaphysics* is supplemented in the paper by observations based on Theophrastus' (Syriac) *Meteorology* and a selection of the fragments of his lost scientific works. The *Metaphysics* is translated into Russian for the first time. The reader is also advised to consult Aristotelian *Movement of Animals*, a Russian translation of which immediately follows this publication.

KEYWORDS: metaphysics, its foundation and ancient critics, the history of exact and natural sciences, empirical method.

* 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).

Предисловие

Цицерон (*О природе богов* 1.13.35), Климент Александрийский (*Протрептик* 5.58) и Прокл (Комментарий к *Тимею* Платона 35А, 122.10–17)¹ примерно одинаковыми словами сообщают, что Теофраст [372–287 до н. э.] был склонен отождествлять бога и звездное небо («небеса одушевлены, а значит божественны»). И действительно, в публикуемом ниже переводе апорий, связанных с первой философией,² преемник Аристотеля нередко высказывает идеи, несколько неожиданные для ученика Стагирита. В частности, в ряде мест он настаивает на том, что космос – это живое и упорядоченное целое, а потому движение, присущее ему от природы, не следует пытаться объяснять при помощи различных телеологических конструкций и тем более постулировать независимый от него первый двигатель. Неоплатоник Юлиан (*Речи* 8(5).3, 162А–С) также отмечает, что, в отличие от Аристотеля, Теофраст не исследовал причин движения бестелесных и умопостигаемых сущностей, в том числе пятого элемента, эфира, ограничившись замечанием, что таково их движение по природе. Аналогично, Прокл (Комментарий к *Тимею* Платона 35А, 120.8–22) обвиняет Теофраста в нежелании изучать первые причины вещей и, прежде всего, отвечать на вопрос о том, является ли душа первопричиной движения или же нечто должно ей предшествовать. По его словам, критикуя Платона, Теофраст говорил, что «нам не следует спрашивать: “Почему?”, когда речь заходит о естественных явлениях. Ведь абсурдно... недоумевать по поводу того, что огонь жжет, а снег морозит». Далее Прокл замечает, что наш перипатетик, конечно, преувеличивает, так как иначе он не написал бы столько книг о громе, ветрах, молниях, ураганах, дожде, снеге и тумане.

Считая естественные науки лишь «вероятными», Теофраст, по словам Симпликия (Комментарий к *Физике* Аристотеля 1.1, 184a16 сл., фр. 142–143 FGH&S), следует за Платоном (ср. *Тимей* 29c) и Аристотелем (ср. *Вторая аналитика* 1.2, 71b20–23), полагая, что, не имея возможности исследовать первые начала непосредственно, «мы должны удовлетвориться тем, что происходит по природе и находится в наших силах (φύσιν καὶ δύναντιν)». И далее (цитируя из первой книги Теофраста *О природе*):

¹ Здесь и далее свидетельства о Теофрасте представлены по собранию Fortenbaugh, Gutas, Huby & Sharples 1992 [FGH&S].

² В списке сочинений Теофраста Диоген Лаэртий (5.46) упоминает одну книгу «О базовых (ἀπλῶν) затруднениях». Возможно, как предполагают многие исследователи, здесь имеется в виду наш трактат, впоследствии названный «Метафизикой» по аналогии с произведением Аристотеля. Как, без сомнения, заметит читатель, перед нами действительно не последовательное рассуждение, а собрание «апорий», своего рода список аргументов «за» и «против» по поводу сложных теоретических вопросов.

Так как без учета движения невозможно говорить ни об одной вещи (ведь все вещи в природе находятся в движении), а без учета изменений и взаимных влияний [невозможно говорить] о вещах, находящихся в центральной области, то, рассуждая об этих вещах и по их поводу, мы не можем отвлечься от чувственного восприятия. Напротив, с него нам и следует начать наше рассмотрение, либо взяв явления как таковые, либо начав с них, если конечно существуют начала, более фундаментальные (*χιρώτερα*) и исходные (*πρότερα*), нежели они.

Как бы там ни было, ясно, что, несмотря на склонность к непосредственному изучению природных явлений, Теофраст на каком-то этапе своих исследований решил уделить внимание и проблеме первоначал. По своему обыкновению он собирает мнения своих предшественников и формулирует вопросы, касающиеся первых начал, оставляя многие из них без ответа. Дошедший до нас небольшой трактат, впоследствии названный (по аналогии с сочинением Аристотеля) *Метафизикой*, очень конспективен. И хотя текст не фрагментирован и произведение сохранилось полностью, у читателя неизменно складывается впечатление, что перед нами не сочинение, предназначенное для опубликования, а краткий конспект лекций или просто список вопросов для обсуждения. Ни один из сюжетов, за исключением, возможно того, о чем идет речь в двух последних главах, не разбирается сколь-либо детально.³

В первой главе Теофраст касается отношения между первоначалами и чувственно воспринимаемыми сущностями, затем (во второй и третьей главах) переходит к вопросу о том, могут ли наблюдаемые явления выводиться из первых начал. Главы с четвертой по седьмую касаются свойств первых начал: конечные они или бесконечные, подвижные или неподвижные, а также каково их отношение к материальному и формальному, добру и злу. Наконец, восьмая глава посвящена вопросу о разнообразии сущего, а заключительная девятая касается вопроса об ограниченности телеологического объяснения.

Ограничивая роль причинных связей в мире, Теофраст в то же время развивает идею о том, что состоящий из разнообразных частей космос – это составное «органическое» целое, «полностью согласованное с собой и взаимосвязанное (*σύνφωνον ἑαυτῷ καὶ ἀπληρτισμένον*)», наподобие «гражданской общины, живого существа или чего-то подобного, также состоящего из частей» (8аз–6). Именно поэтому он допускает в себе одновременно порядок и беспорядок, добро и зло. Нет также необходимости постулировать и какой-

³ Подбор проблем для обсуждения разбирает Devereux 1988. Примечательным образом, основным источником для Теофраста оказывается Аристотелева *Метафизика* Λ, чему, возможно, есть свое объяснение.

то особый внешний источник движения, аристотелевский неподвижный двигатель – круговое движение ему присуще от природы, оно для него естественно, как жизнь для живого существа: движение – это и есть жизнь космоса (10a14–15).⁴

Первое критическое издание трактата принадлежит Узенеру (Usener 1890). Более современное издание на основе обширной текстуальной базы подготовили Росс и Фобес (Ross & Fobes 1929). Текст сопровождается переводом на английский язык и базовым комментарием. С тех пор исследователи значительно продвинулись в изучении трактата. Лакс и Мост (Laks & Most 1993) подготовили новое издание и комментированный перевод этого сложного сочинения на французский язык. Ван Раалтэ (van Raalte 1993) опубликовала новый английский перевод, снабженный обширнейшим комментарием. Трактат дважды переводился на немецкий язык (Henrich 2000 и, независимо от него, Damschen, Kaegi & Rudolph 2012). В настоящее время особое внимание уделяется изучению средневековых переводов трактата и его влиянию на арабскую и западноевропейскую философские традиции. Из новых публикаций упомяну две значимые работы, оставшиеся мне пока недоступными: Gutas 2010 и Jaulin & Lefebvre 2015. На русский язык трактат переводится впервые в контексте международного проекта, посвященного изучению наследия Аристотеля и аристотелевской традиции и приуроченного к 2400-летию со дня рождения великого Стагирита (Петрова 2016).

ТЕОФРАСТ МЕТАФИЗИКА

I

4a2 (1) Как и какими средствами следует определять теорию (θεορία) о первых началах? Ведь, теория о природе более разнообразна и, по крайней мере, по мнению некоторых, менее упорядочена, так как включает в себя всевозможные изменения, тогда как теория о пер-

⁴ Подробнее об этом см. van Raalte 1988 и 1993 (предисловие и соответствующие места комментария). Метод Теофраста я разбираю в другой работе: Афонасин 2016.

4а5 вых началах отличается определенностью и постоянством.⁵ Именно поэтому она помещается не в [область] чувственного восприятия, но в [область] умопостижения – того, что свободно как от движения, так и от изменения; потому ее, в целом, считают более достойной и великой [теорией].

4а10 (2) Прежде всего, существует ли какая-нибудь связь и, скажем так, общность (κοινωνία), между тем, что относится к умопостижению и тем, что принадлежит природе, или же ничего подобного нет, и они как бы отделены друг от друга, как-то взаимодействуя (συνεργούντα) между собой, чтобы обеспечить единство сущего? Разумнее (εὐλογώτερον) предположить, что связь определенного рода все же существует и что мир не разделен на отдельные эпизоды, но
4а15 что одно, к примеру, раньше, а другое – позже, а также что есть начала и то, что вытекает из этих начал, как, например, вечное по отношению к временному.

(3) Далее, если верно последнее, то какова природа этих сущностей и в чем они находятся? Если принять, что умопостигаемые (τὰ νοητά) находятся лишь в математических [объектах] (ἐν τοῖς μαθηματικοῖς), как говорят некоторые,⁶ то окажется, что не только их
4а20 связь с чувственным миром не вполне ясно очерчена, но и сами они не выглядят как нечто достойное этого мира. Ведь они представляются как нечто, специально изготовленное (μεμηχανημένα) нами для того, чтобы наделить вещи очертанием, формой и пропорцией; сами же по себе они природой не обладают. А если они все же обладают ею, то она не способна обеспечить их связь с природными вещами, достаточную для того, чтобы произвести в них, например, жизнь или движение. Ведь даже число [на это не способно], хотя
4б1 его некоторые полагают первым и важнейшим.
4б5 (4) И если некая иная сущность первичнее и лучше их,⁷ то относительно ее следует попытаться сказать, едина ли она по числу, виду или роду. Ведь разумнее, учитывая природу первоначала, полагать, что они содержатся в немногих и необычных вещах, – если не
4б10 в первых или даже не в самом первом. Что это за сущность (или

⁵ Ср. Платон, *Тимей* 59с и Аристотель, *Метафизика* 1026а, 1076а1 («сущее не может быть настолько плохо управляемым») и 1090б19 (бессвязный мир подобен «плохой трагедии»).

⁶ Должно быть, Спевсипп и Ксенократ, которые действительно отождествляли идеи с математическими объектами. Ср. Аристотель, *Метафизика* 1028б, 1076а и др. Это место подробно разбирает Джон Диллон (Dillon 2002). В целом о первой философии наследников Платона см. Диллон 2005, 53 сл. и 117 сл.

⁷ Так считал Платон. Ср. Аристотель, *Метафизика* 987б, 1076а.

сущности, если их несколько), нам следует каким-то образом прояснить, по аналогии ли, или посредством какого иного уподобления. Они, с необходимостью, распознаются по их силе и превосходству по отношению ко всему остальному, как если бы были божеством. Ведь начало всего, благодаря которому все существует и сохраняется, конечно же божественно. И легко его описать подобным образом, сложно сделать это яснее и убедительнее.

4b15 (5) И если искомое начало таково, и верно, что оно обеспечивает связь с чувственно воспринимаемым, и что природа, вообще говоря, пребывает в движении так как таково ее отличительное свойство, то ясно, что именно это начало и следует считать причиной движения. А так как само по себе оно неподвижно, то ясно, что оно не может через свое движение выступать причиной для природных вещей. Тогда остается предположить, что оно таково благодаря некой лучшей и первичной способности: а именно такова природа желаемого (ἡ τοῦ ὀρεκτοῦ φύσις),⁸ от которого происходит круговое движение, непрерывное и нескончаемое. Таково решение [проблемы] о том, что нет начала движения, если только оно само не обеспечивает его собственным движением (τὸ μὴ εἶναι κινήσεως ἀρχὴν ἢ εἰ κινούμενον κινήσει).

5a1 (6) До сего момента наше рассуждение оставалось хорошо согласованным, как в постулировании единого начала всего, так и в наделении его действием (ἐνέργειαν) и сущностью; не описывается оно при этом и как нечто делимое или количественное, но безусловно возводится в лучшую и более божественную область. Ведь именно таково должно быть наше рассуждение [о начале], и не следует ограничиваться лишь устранением у него склонности к делению и членению. Ведь такое полное отрицание (ἡ ἀπόφασις) позволяет осуществившим его построить более возвышенное и истинное рассуждение.

II

5a15 (1) Теперь следует более детально поговорить об этом стремлении (περὶ τῆς ἐφέσεως), каково оно и откуда, тем более что круговые движения совершает более чем одно тело; причем, их движения в некотором роде противоположны, а совершаются они без определенной цели (ἀνήνυτον) и неясно, ради чего. Ведь если движущее одно, то непонятно, почему все они не движутся одинаково, если же

⁸ Ср. Аристотель, *Метафизика* 1072a, ср. *Физика* 256a сл., *О душе* 432a15 сл.

оно у каждого свое и причин много (πλείους), то согласованность (τὸ σύμφωνον), с которой они подчинены лучшему стремлению (εἰς ὄρεξιν... τὴν ἀρίστην), непостижима. (Но вопрос о количестве сфер заслуживает более основательного изучения причин, и того, что говорят об этом астрономы (ὁ γὰρ τῶν ἀστρολόγων), не достаточно.)⁹

(2) Кроме того, непонятно, почему, обладая естественным стремлением, они [эти тела] предпочитают движение, а не покой. И по какой причине они – как сторонники Единого, так и чисел (ведь сторонники чисел постулируют и Единое) – полагают именно эту [цель] в соединении с уподоблением (μιμήσει).¹⁰

(3) И если стремление, в особенности то, которое направлено на благо, предполагает наличие души, то – если не прибегать к уподоблениям и метафорам – движущиеся тела должны быть наделены душой.¹¹ Душа же, по-видимому, сосуществует с движением (ведь она источник жизни для тех, у кого она есть), а от нее происходит стремление ко всякому объекту, подобно тому, как у животных чувственное восприятие, хотя оно и обусловлено воздействием со стороны других объектов, порождается душой. Значит, если причина кругового движения первична, она не может считаться причиной наилучшего (ἀρίστης) движения: ведь движение души сильнее (κρείττον) и первичнее его и, особенно, движения рассудка (ἢ τῆς διανοίας), который и порождает стремление.

(4) Кто-то может спросить, почему лишь тела, движущиеся по кругу, приводятся в движение стремлением (τὰ κυκλικὰ μόνον ἐφετικά), а не те, которые находятся ближе к центру, хотя эти последние и могут передвигаться (κινητῶν)?¹² Потому ли, что они не в силах это сделать, или же потому, что первое начало их не достигает? Но предположение, будто это происходит из-за слабости, аб-

⁹ О движениях небесных сфер пишет Аристотель в *Метафизике* Λ 8, 1073b17 сл., базируясь на теории Евдокса и Калиппа. Разумеется, во времена Аристотеля и Теофраста астрономия делала лишь первые шаги и основные открытия еще предстояло сделать.

¹⁰ Теофраст вновь возвращается к платоникам, выводящим чувственно воспринимаемый мир из идей и Единого (имея в виду как самого Платона, так и его преемников). Действительно, как бы вы не развивали теорию математических и геометрических объектов, началом числа окажется единица.

¹¹ Иными словами, если небесные тела движутся благодаря своему стремлению к первому двигателю, то они сами должны обладать неким движущим началом, душой, которая, по определению, сама способна к движению, а значит причина движения получает объяснение через уже наличествующую способность к движению.

¹² Теофраст критикует Аристотеля, который неосновательно отличал совершенное круговое движение небес от линейных и нерегулярных перемещений земных объектов.

5b15 сурдно, ведь он сочтет достойной мысль о том, что первое начало сильнее даже Гомеровского Зевса, провозгласившего: «С самой землю и с самим морем ее повлеку я».¹³ Остается, правда, возможность, что [предметы, расположенные ближе к центру], некоторым образом не восприимчивы и лишены связей (ἄδεκτόν τι καὶ ἀσύνδετον).

5b20 Возможно, следует сначала рассмотреть, являются ли эти сущности частями неба или нет, и если да, то в каком смысле. Теперь они как будто отгалкиваются (ἀπεωσμένα) от наиболее почитаемых [сущностей], причем не только в пространственном смысле (κατὰ τὰς χώρας), но и энергетически (κατὰ τὴν ἐνέργειαν), ведь таково круговое движение. И случается, что под влиянием кругового движения они случайно меняют место (τόπους) и взаимное расположение.

5b25 (5) Но если от лучшего происходит лучшее, то от первого начала можно было бы ожидать чего-то более прекрасного, нежели круговое движение – если конечно их не сдерживает неспособность воспринять что-то лучшее. Ведь первый и наиболее божественный [принцип] желает для всего только наилучшего.¹⁴ Однако возможно, что все это избыточно и не может быть исследовано, так как рассуждающий таким образом желает, чтобы все вещи были подобны друг другу и состояли из лучших [частей], мало или совсем не отличаясь друг от друга.

6a1 (6) Точно так же возникает вопрос и о первом небе, а именно, присуще ли ему вращение в том смысле, что если оно остановится, то тут же погибнет, или же это вращение случайно и обусловлено неким стремлением (ἐφέσει) или желанием (ὀρέξει)? – Если, конечно, не считать способность испытывать желание (τὸ ὀρέεσθαι) чем-то для него врожденным, и если ничто не мешает подобным вещам

¹³ *Илиада* 8.24, пер. Н. Гнедича. Примечательно, что Аристотель цитирует предшествующие этой строки поэмы (21–22) в трактате *О движении животных* (699b37–700a2), также в контексте обсуждения первого двигателя. Несколько изменив текст Гомера («наивысший советник» заменив на «наивысший среди всех») Аристотель приводит эту метафору в качестве иллюстрации идеи неподвижного двигателя. Боги не только не смогли свергнуть Зевса с Олимпа посредством золотой цепи, но и сами повисли на ней. Платон в *Тимее* (153c6 сл.) считает, что эта цепь метафорически указывает на стабильное вращение солнца, обеспечивающее постоянство мироустройства.

¹⁴ Возврат, как полагает Dillon (2012, 179) к платоникам (ср. *Тимей* 29e) и, прежде всего, к Ксенократу, который принимал платонизированную версию Аристотелевой концепции бога-ума. По его представлению, формы не просто наполняют ум божества, но и выполняют в мире провиденциальную задачу (ср. *Тимей* 34a, о движении космоса по воле демиурга).

718 Теофраст. О первых началах

находится в числе существующих.¹⁵

Также можно спросить и о самом движении, независимо от наличия или отсутствия желания: если его удалить, погибнет ли
6a15 небо? Все это заслуживает отдельного изучения.

III

(1) От этого начала или начал (как и любых других, которые можно было бы положить в основание) следует теперь сразу же перейти к рассмотрению других уровней бытия, и отнюдь не останавливаться, дойдя до определенного места. Ведь так поступает совершенный и разумный муж, подобный Евриту, раскладывающему, по словам Архита, некие камешки: это мол число человека, это – лошади, а это – чего-то еще.¹⁶

(2) Многие же, напротив, останавливаются на полпути, как те,
6a25 кто постулирует Единое и неопределенную двойцу.¹⁷ Обеспечив порождение чисел, плоских фигур и тел, они оставляют в стороне почти все остальное, касаясь лишь немногого и поясняя, что одно происходит от неопределенной двойцы, например, место, пустота и
6b1 беспредельное,¹⁸ а другое – из Единого, например, душа и кое что еще (время и небо вместе с ним, и многие другие вещи¹⁹). Но о небе и всем остальном больше они даже не упоминают.²⁰ Ни сторонники
6b5 Спевсиппа, ни многие другие [не отличаются от них], за исключе-

¹⁵ По замечанию van Raalte 1988, 202 и 1993 (соответствующие место комментария) Теофраст мог иметь в виду концепцию «врожденной пневмы», развитую Аристотелем в трактатах *О движении животных* и *О рождении животных*. По мнению Теофраста, это понятие бесполезно, как и Аристотелев эфир, так как движение небес естественно для них, как жизнь для живых существ (ср. 10a9 сл.).

¹⁶ Пифагореец Еврит был учеником Филолая и жил ок. 400 г. до н. э. О нем пишет Аристотель в *Метафизике* 1092b7 сл., Архита, впрочем, не упоминая. Возможно, эта информация происходит из недошедшего до нас сочинения Аристотеля или у Теофраста были свои источники.

¹⁷ «Пифагорейскую» теорию о порождении чисел и геометрических тел из единицы и двойцы развивали Платон и его непосредственные преемники. Подробнее см. Диллон 2005, 53 сл. и 117 сл.

¹⁸ Ср. Аристотель, *Метафизика* 1028b21, 1075b17 сл. и 1090b13 сл.

¹⁹ Dillon (2012, 180, n. 19) предполагает, что это поздняя глосса, а именно, неполная цитата из *Тимея* 38b.

²⁰ Следуя наблюдению Диллона (с. 181), можно отметить, что, перейдя к подробному описанию устройства небес и человеческого тела, Платон в *Тимее* действительно не объясняет, как это дальнейшее развитие связано с первыми началами, что породило многочисленные споры среди его последователей.

нием разве что Ксенократа,²¹ который всему в мироздании находит место, и чувственно воспринимаемому, и умопостигаемому, и математическим объектам и, конечно же, вещам божественным. Предпринимает определенные попытки и Гестиэй,²² не ограничиваясь, как было сказано, лишь первыми началами. Возводя все к началам (ἐν τῷ ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχάς), Платон, по-видимому, ухватывает и другие сущности, связывая их с идеями, а эти последние с числами, от них далее переходя к началам и, через все творение, к упомянутым сущностям. Остальные же твердят лишь о началах, усматривая в этом истину: ведь сущие обнаруживаются лишь в области начал (τὰ γὰρ ὄντα μόνον περὶ τὰς ἀρχάς).²³

(3) Все, происходящее здесь, противоположно тому, что наблюдается в других областях знания (μεθόδοις), ведь в них все, что идет за началами, представляет собой более сильную и законченную часть той или иной науки. (6b20) И это вполне основательно, так как здесь мы разыскиваем начала, остальные же исходят из этих начал.

IV

(1) Может возникнуть вопрос о том, как нам следует понимать первые начала и какова их природа: лишены ли они формы и наполнены силой (δυναμικός), как считают те, кто [называет началами] огонь и землю;²⁴ или оформлены (μεμορφωμένος), потому что они должны быть определенными (ὀρίσθαι) – [и так считают иные, например, Платон] в «Тимее», полагая, что порядок и определен-

²¹ Ср. Аристотель, *Метафизика* 1028b24 сл. Действительно, Спевсипп не обсуждает уровни бытия, расположенные ниже Мировой души, тогда как Ксенократ связывает различные божественные сущности с элементами, Аида с воздухом, Посейдона с водой, Деметру с землей и т. д. (фр. 15 Heinze/ 213 Isnardi-Parente, из Аэция). Ср. также фр. 50/151, где говорится, что Эмпедокл и Ксенократ составляли элементы из минимальных масс, «элементов элементов». К сожалению, сведения об этом крайне фрагментарны.

²² Имеется в виду Гестиэй из Перинфа, один из личных учеников Платона, записавший знаменитую лекцию своего учителя *О благе* (Диоген Лаэртский 3.46, Симпликий, Комментарий к *Физике* Аристотеля 453.29). Из доксографической традиции известно, что он также рассуждал о взаимном движении небесных тел и предложил свою теорию зрения.

²³ Описывая, по мысли Теофраста, различные уровни бытия в математических терминах, платоники не предпринимают никаких, даже таких несовершенных, как в теории Еврита, попыток приложить это теоретическое построение к действительности, что делает его совершенно бесполезным для науки. Исключение делается только для Платона, который в ряде случаев обращается и к практическим вещам.

²⁴ Речь идет о ранних физиках, таких как Гераклит, Эмпедокл, возможно, о пифагорейцах. Ср. Аристотель, *Метафизика* 984a7 сл. и др.

720 Теофраст. О первых началах

ность больше всего приличны наиболее ценным вещам.²⁵

7a1 И в других науках, таких как грамматика, музыка или математика, дела обстоят подобным же образом, и все, что происходит из первых начал, следует за ними. Точно так же и в ремеслах, которые подражают природе: инструменты и все остальное, используемое в них, действует в согласии с началами.

7a5 (2) Итак, одни считают, что все начала наделены формой (ἐμμόρφους), другие – что лишь материальные (τὰς ὑλικὰς), тогда как третьи [наделяют их] и тем и другим, как формой (ἐμμόρφους), так и материей (τῆς ὕλης), считая, что полнота (τὸ τέλειον) достигается лишь их совокупностью, а сущность как целое составлена из противоположностей.²⁶ Однако даже им покажется неразумной мысль о том, что [с одной стороны] все небо и каждая его часть строго упорядочены и пропорциональны (λόγῳ) в отношении форм, сил и периодов, тогда как [с другой стороны] среди первых начал не наблюдается ничего подобного и «словно куча мусора разбросанная прекраснейший (по словам Гераклита) космос».²⁷ Однако они распространяют это на все, вплоть до мельчайших сущностей, как одушевленных, так и неодушевленных: и хотя природа каждой из них, даже тех, что возникли сами собой (αὐτομάτως), признается определенной, первые начала все же считаются неопределенными (ἀορίστους).

7a20 С другой стороны, трудно найти для всякого рода сущностей разумные объяснения (τοὺς λόγους), которые связывали бы их с целевой причиной во всех случаях,²⁸ – для животных, растений и любого пузырька пены (πομφόλυγι), – если только это не случится через перестановки (τάξει) и изменения в других вещах, которые и производят формы и всевозможное разнообразие явлений в воздухе и на земле. Величайшим примером подобного явления некоторые считают смену времен года, приводящую к рождению животных, рас-

²⁵ Ср. Платон, *Тимей* 30а.

²⁶ Первые – это пифагорейцы и платоники, вторые – многие досократики, а третьи – перипатетики.

²⁷ Фр. 124 DK: ὡσπερ σωρὸς [Mss: σάρξ, Diels: σάρμα] εἰκὴ κεχυμένων ὁ κάλλιστος, φησὶν Ἡράκλειτος, [ὁ] κόσμος. Исправление базируется на *Μεταφυσικῆ* 1041b12 и 1045a9. Детальное обсуждение: Laks, Most & Rudolph 1988, 243 сл. Версия Моста: ὡσπερ σωρῶν εἰκὴ κεχυμένων ὁ κάλλιστος, φησὶν Ἡράκλειτος, [ὁ] κόσμος (Словно прекраснейшая куча мусора разбросанная, – согласно Гераклиту, – космос).

²⁸ Χαλεπὸν δὲ πάλιν αὐτὸ <τὸ> [Mss: αὐτὸ τὸ] τοὺς λόγους ἐκάστοις περιθεῖναι πρὸς τὸ ἔνεκά του συνάγοντας ἐν ἅπασιν...

7b5 тений и плодов, и прародителя (γεννῶντος) всего этого – солнце.
 (3) Все эти проблемы заслуживают изучения, причем требуется определить как пределы упорядоченности, так и ответить на вопрос, почему дальнейшее упорядочивание невозможно и почему изменение, им произведенное, принесет лишь вред.²⁹

V

7b10 (1) Что касается начал, о которых шла речь ранее, возникает естественный вопрос о неподвижности, которую им приписывают. Если она рассматривается в качестве лучшего состояния, то ее следует приписать началам, если же, напротив, она считается бездействием (ἀργία) и утратой (στέρησις) движения, то этого делать не следует, и если первое, то «движение» следует заменить на «действие» (ἐνέργεια) как нечто более ценное, собственно «движение» оставив
 7b15 только в области чувственно воспринимаемого. Ведь утверждение, что они по этой причине находятся в покое, так как невозможно, чтобы двигатель сам был всегда в движении – иначе он не будет первым, – выглядит как словесная уловка (λογῶδες), не достоверная по другим основаниям; как бы там ни было, нужно искать для этого лучший аргумент (αἰτία). Но ведь и чувственный опыт в некотором
 7b20 роде подтверждает (συναυδᾶν) то, что двигатель вовсе не должен – лишь потому, что одно действует, а другое подвергается воздействию – отличаться от того, что он движет. Тот же самый вопрос можно сформулировать и в отношении ума и божества.³⁰

8a1 (2) Странным кажется и другое ранее упоминаемое обстоятельство, именно, что те сущности, которые испытывают стремление к [началу], пребывающему в покое, тем не менее не уподобляются ему.³¹ Почему тогда их неподвижность не сопутствует [неподвижности] этого другого [первого двигателя]? Конечно, не следует думать, будто мы сводим мир к чему-то не имеющему частей; напротив, полностью согласованным с собой и взаимосвязанным (σύμφωνον

²⁹ Одно из немногих мест, где Теофраст высказывает собственное мнение. В космосе как органическом целом «произвольное» уже не выглядит как случайное в телеологическом смысле слова. Оно – всего лишь «побочный эффект» органической жизни. Теофраст еще не раз возвращается к этому сюжету, в особенности, немного ниже (8a1–5) и в последних двух главах. Подробнее об этом см. van Raalte 1988 и 1993 (соответствующие места комментария).

³⁰ Ср. Аристотель, *Метафизика* 1071b 20 и 1072a24 сл. (где говорится о том, что действие – это сущность первого двигателя и что действие предпочтительнее способности), а также 1048a18 сл. (где между способностью и действием устанавливается телеологическая связь). Это место подробно разбирает Рудольф (Laks, Most & Rudolph 1988, 235 сл.).

³¹ Очевидно, уподобляются тем, что сами пребывают в покое.

722 Теофраст. О первых началах

8a5 $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$ καὶ ἀπληρτισμένον) нам следует рассматривать весь мир (который они, как известно, считают наиболее совершенным) в том же смысле, в каком мы говорим [о созвучности и взаимосвязанности] гражданской общины, живого существа или чего-то подобного, также состоящего из частей.³²

VI

8a10 Следует обсудить и такой вопрос: как надлежит понимать разделение на материю и форму? Должно ли одно считать сущим, а другое несущим (τὸ μὲν ὄν, τὸ δὲ μὴ ὄν)? [Мыслить их] как бытие в возможности (δυνάμει) и как бытие, ведущее к действию (εἰς ἐνέργειαν)? Или же заключить, что это первое есть нечто неопределенное, подобно материалу в руках зодчего, и сущность всякого творения зависит от той формы, которую придали вещам в соответствии с исходными пропорциями (κατὰ τοὺς λόγους)? И если это так то, хотя 8a15 изменение должно быть происходит к лучшему, бытие (τὸ δ' εἶναι) тем не менее будет истинно существовать лишь по отношению к чему-то, ему подлежащему [материи, субстрату] (ведь без подлежащего (μὴ ὑπαρχούσης) ничто не может возникнуть), а не в качестве чего-то конкретного, как некое качество или количество, то есть [существовать оно будет] как некая сущность неопределенного вида, хотя и обладающая способностью (ὡς ἀρίστον τοῖς εἶδεσιν, δύναμιν δέ τιν' ἔχον). И, в целом, понимать это следует по аналогии (κατ' 8a20 ἀναλογίαν) с искусствами или подыскать какое-нибудь иное подходящее уподобление (τις ὁμοιότης).

VII

8a25 (1) Странным выглядит и следующее обстоятельство, хотя спрашивать об этом, возможно, лишь праздное любопытство (περιεργίαν): почему природа, да и вся сущность мира состоит из противоположностей, так что худшему в нем определена в общем-то не меньшая доля, а иногда и большая,³³ так что Еврипид, как кажется, высказал универсальную истину, заметив, что «хорошие ве-

³² Аристотель также сравнивает живое существо с полисом (*О движении животных* 703a29 сл.): подобно тому, как порядок в гражданской общине обеспечивается не централизованным управлением, но потому, что каждый делает свое дело по привычке, так же и в живом существе не нужно постулировать движущее начало (душу) для каждой части, так как все в организме выполняет свои природные функции.

³³ Ср. *Метафизика* 1051a17 и 1075b21, где Аристотель критикует теорию пифагорейцев о противоположностях.

8b1 «...и одни не случаются»?³⁴ Однако так говорить – это все равно, что спрашивать, почему не все вещи хороши, или не подобны друг другу, или почему мы приписываем бытие (τὸ εἶναι) всем вещам, хотя в них нет ничего такого, что сделало бы их подобными друг другу, как, например, черное и белое.

8b5 (2) Мнение, согласно которому сущее (τὸ ὄν) невозможно без противоположностей, еще более парадоксально. А склонные к еще большим парадоксам также причисляют (προσκαταριθμοῦσιν) к природе универсума не сущее, не бывшее и не могущее быть (τὸ μὴ ὄν μηδὲ γεγονός μηδὲ μέλλον),³⁵ однако все это чрезмерное мудрствование.

VIII

8b10 (1) Ясно, что слово «сущее» используется в разных смыслах. Ведь ощущение созерцает различия и ищет причины. А, возможно, правильнее будет сказать, что оно побуждает рассудок (ὑποβάλλει τῇ διανοίᾳ) продолжать исследования, через простое разыскание или специально сформулированные проблемы, посредством которых, даже если невозможно продвинуться в их решении, некоторый свет

8b15 все же проливается на то, что выглядело совершенно темным. Познание, следовательно, недостижимо без учета некоторых различий. И различие наблюдается как в случае, когда одна вещь отличается от другой, так и в случае общих понятий (καθόλου), когда под один общий признак подпадает много вещей, которые также необходимо должны различаться между собой по мере того, как общие

8b20 понятия разделяются на роды и виды. (2) Да и любая наука касается особенного (ιδίωv). Ведь сущность и чтойность (τὸ τί ἦν εἶναι) своя у каждой вещи, и всякая вещь, наблюдаемая сама по себе (καθ' ἑαυτὰ), а не случайным образом (κατὰ συμβεβηκός), будет чем-то в отношении какой-то другой вещи (τὶ κατὰ τινός). В целом же, задача науки

8b25 как раз и состоит в том, чтобы вычленять единое из многого, говорится ли об этом в целом и в общем, или же индивидуально и в частности, например, в отношении чисел, линий, животных и растений. Совершенной будет та наука, которая содержит в себе и то, и другое. В некоторых случаях цель (τέλος) общая, когда исследуется

9a1

³⁴ Или: «Добро одно не ходит» (οὐκ ἂν γένοιτο χωρὶς ἐσθλά). Еврипид, фр. 21.3 Nauck (из трагедии *Эол*).

³⁵ Возможно, речь идет о понятии пустоты у атомистов (Симпликий, Комментарий к *О небе* Аристотеля 3.1, 564.24 сл., из *Мнений физиков* или *Физических мнений* Теофраста = Демокрит, фр. 171 Лурье). Ср. также Аристотель, *Метафизика* 985b12.

причина вещей, в других же – частная, если речь идет о разделении на неделимые сущности (ἄτομα), как в случае вещей сделанных и изготовленных: ведь такова их действительность (ἐνέργεια). «Тождество» (ταὐτῶ) мы познаем по сущности, по числу, по виду, по роду, по аналогии, или посредством какого-либо иного подходящего разделения. Наиболее отдаленным будет сходство по аналогии (ведь мы удаляемся дальше всего от предмета изучения), иногда из-за нас самих (δι' ἡμᾶς αὐτούς), иногда – из-за предмета (ὑποκειμένον), иногда же – из-за того и другого.

9a10 (3) Так как познание многообразно, то позволительно спросить, как надлежит исследовать его предмет в каждом конкретном случае? Начало и самое важное (μέγιστον) – это подходящий способ (ὁ οἰκείος τρόπος). Возьмем, например, первые и умопостигаемые вещи, движущиеся [на небесах] или относящиеся к природе, а из них – те, которые идут первыми, и те, которые следуют за ними, вплоть до животных, растений и неодушевленных предметов. Каждому роду вещей свойственно нечто особенное, даже тем, которые относятся к математическим объектам (ἐν τοῖς μαθηματικοῖς). Ведь [точные] науки (τὰ μαθήματα) различаются между собой, хотя и принадлежат к одному роду. Все эти предметы достаточно хорошо разделены.³⁶

9a20 В некоторых случаях кое-что известно своей непознаваемостью (γνωστὰ τῷ ἄγνωστα εἶναι), как говорят некоторые.³⁷ И в этом случае действовать следует особым способом и отличать его от других. Правда, в подобных случаях, когда это возможно, лучше было бы сказать, что они [постигаются] посредством аналогии, или же при посредстве самого непознаваемого, как видимое через невидимое (εἴ τις τῷ ἀοράτῳ τὸ ἀόρατον).

9a25 Следует, далее, понять, какие бывают способы и в каких смыслах употребляется слово «познавать» (τὸ εἰδέναι). Начало этого исследования и первое, подлежащее определению, сведется к вопросу: что такое познание (τί τὸ ἐπίστασθαι). Однако ответ на него не выглядит простым, так как невозможно ухватить общее и объединяющее (καθόλου καὶ κοινόν) в предметах, о которых говорится столь разными [способами].

³⁶ Ср. *Метафизика* 1004a2–10 и 1026a25–27 и др. (о классификации наук).

³⁷ Ср. Аристотель, *Риторика* 1402a, где Аристотель упоминает некий диалектический аргумент: «Неизвестное известно потому, что оно известно как неизвестное». Теофраст предлагает далее более осмысленное решение проблемы неизвестного, замечая, что неизвестное может быть до некоторой степени понято благодаря аналогии с уже познанным.

(4) Здесь также возникает затруднение, так как нелегко сказать, до какого [места] и [начиная] откуда (μέχρι πόσου καὶ τίνων) надлежит искать причину, равным образом как среди чувственно воспринимаемых, так и умопостигаемых [вещей]: ведь движение в бесконечность чуждо им в обоих случаях и разрушает понимание. Оба они в некотором роде начала, одно для нас, а другое – само по себе (ἀπλῶς),³⁸ или, возможно, одно – конец, а другое – некое начало для нас. До определенной [степени] (μέχρι μὲν οὖν τινός) мы способны изучать вещи через их причину, начиная каждый раз с чувственно воспринимаемого.³⁹ Когда же доходим до крайних и первых сущностей, это становится невозможным, либо потому, что у них нет причины, либо в силу слабости нашего зрения, не способного разглядеть ярчайшие вещи (τὰ φωτεινότατα).⁴⁰ (Но возможно правильнее было бы сказать, что созерцание этих вещей возможно одним только разумом, который касается их как бы схватывая (θιγόντι καὶ οἷον ἀψαμένῳ). Именно поэтому по отношению к ним невозможно заблуждение).⁴¹

(5) Трудны именно в этой связи как понимание (σύνεσις), так и убеждение (πίστις). Важные в других случаях, они особенно необходимы в величайших вопросах, а именно: где провести черту (ἐν τίνι ποιητέον τὸν ὄρον), отделяющую исследование природы от того, что ей предшествует (περὶ τὰς ἔτι προτέρας)? Ведь ищущие объяснение (λόγον) всего, разрушают само это объяснение, равно как и знание (τὸ εἰδέναι). Или, скажем иначе и правильнее, они пытаются объяснить вещи, необъяснимые по своей природе.⁴²

(6) Считающим небеса бессмертными и одновременно принимающим все, что раскрывает астрономия (ἀστρολογία) относительно их движения, размеров, форм и расстояний, остается только установить, как движение обеспечивается первыми вещами (τὰ τε πρῶτα κινούντα) и ради чего (τὸ τίνος ἕνεκα), а также какова природа каждой вещи, каково их взаимное расположение и общая им всем сущность (и затем, по мере нисхождения, [установить] это и в отношении

³⁸ Ср. Аристотель, *Аналитика Вторая* 71b33.

³⁹ Ср. Аристотель, *Аналитика Вторая* 88a.

⁴⁰ Ср. Аристотель, *Аналитика Вторая* 88a6–8 и *Метафизика* 993b7–11.

⁴¹ Все это находит соответствие в *Метафизике* Аристотеля (1051b24–26 и 1052a1). Ошибка по отношению к первым вещам невозможна, потому что мы их «схватываем», созерцаем разумом, а не анализируем. То есть об истине или лжи здесь речь идти не может, но лишь о знании и незнании.

⁴² Ср. Аристотель, *Метафизика* 1011a12, 1012a20, 1063b7–11 (критикуется Платон).

10a5 других вещей, для каждого вида и части вплоть до животных и растений). Итак, если астрономия и способствует пониманию, то это не относится к первым началам природы, так как высшие начала отличаются от них и предшествуют им. Да и метод исследования (τρόπος), как думают некоторые, здесь требуется не физический или, по крайней мере, не вполне физический.

(7) И все же, именно способность к движению (κινεῖσθαι) свойственна и природе как таковой (ἀπλῶς), и, тем более, небесам. Если 10a10 действие (ἐνέργεια) – это сущность каждой вещи, и каждая из них по отдельности если действует, то и движется (как в случае животных и растений; в противном случае, от них остается одно название [ὀμώνυμα]), тогда очевидно, что и в круговом движении (ἐν τῇ 10a15 περιφορᾷ) проявляется сущность небес, а если его это движение удалить, оставив лишь покой, то и от них останется одно лишь название. Ведь круговое движение – это своего рода жизнь вселенной. Как, не считая тех или иных случаев, жизнь животного не нуждается в объяснении, так же и движение небес и небесных тел не нуждается в объяснении за исключением особых случаев.⁴³

10a20 И затруднение это некоторым образом связано с движением, иницируемым неподвижным двигателем (τὴν ὑπὸ τοῦ ἀκινήτου κίνησιν).

IX

(1) «Все происходит ради чего-то» и «ничего не случается зря» 10a25 нелегко определить (как часто говорят: откуда следует начать и на чем закончить?). К тому же некоторые из рассматриваемых вещей таковыми не выглядят, оказываясь такими одни в силу стечения обстоятельств (τὰ μὲν συμπτωματικῶς), другие – по нужде (τὰ δ' ἀνάγκη). И таковы небесные тела и большинство вещей, встречающихся на земле.⁴⁴

10b1 Для чего нужны приливы и отливы на море, его наступление (προχωρήσεις), высыхание, наводнение и, в целом, изменения то в

⁴³ Как и в ряде других случаев Реале, а следом за ним Эллис (Reale 1979, Ellis 1988) усматривают в рассуждении диалектическую структуру: 9b24–10a9 содержит тезис, пример астрономии, то есть науки, где требуется доказательство, 10a9–21 – антитезис, пример движения растений и животных, где доказательство не требуется. В заключение предлагается провести аналогию и уподобить космос живому организму. Тогда, как допускает (хотя и не утверждает!) Теофраст, постулировать неподвижный двигатель может и не потребуются, ведь движение первичнее и лучше покоя.

⁴⁴ Возражение направлено не только против Платона, но и против Аристотеля (ср. *О небе* 271a33: «бог и природа ничего не делают зря»).

10b5 одним, то в другом направлении, гибель и рождения, посредством которых во всем, что существует на земле, возникают изменения и перемены (ἀλλοιώσεις καὶ μεταβολαί) то в одном, то в другом направлении, и много еще чего тому подобного?

И у животных кое-что выглядит бесполезным (μάταια), как, например, грудь у мужских особей⁴⁵ или [семя]извержение у женских (если считать, что оно не вносит никакого вклада⁴⁶). Таковы борода у некоторых животных и, в целом, рост волос в некоторых
 10b10 местах;⁴⁷ огромные рога, как у некоторых оленей (которые даже мешают им, так как чешутся и заслоняют глаза),⁴⁸ и то, как некоторые хорошо известные вещи случаются насильно и вопреки природе (βίαι ἢ παρὰ φύσιν): посмотрите, как размножаются цапли⁴⁹ и живут
 10b15 мухи-однодневки. Можно вспомнить и немало других примеров такого рода. Но наиболее известный и общепринятый пример касается питания и рождения живых существ, так как возникают они не ради чего-то еще, но в силу стечения обстоятельств или по какой другой нужде (συμπτώματα καὶ δι' ἑτέρας ἀνάγκας). Ведь если бы они возникали ради чего-то, то появлялись бы всегда одинаково и были

⁴⁵ Ср. *О частях животных* 688a19 сл., где Аристотель, напротив, утверждает, что грудь у мужских особей существует не без причины, так как она предохраняет внутренние органы. Этот и последующие биологические примеры подробно обсуждает Гленн Мост (Laks, Most & Rudolph 1988, 226 ff. и в соответствующем месте комментария Laks & Most 1993).

⁴⁶ Ср. *О рождении животных* 726a30 сл., где Аристотель спрашивает, является ли зародыш соединением мужского и женского семени и, в отличие от гиппократиков, отвечает на этот вопрос отрицательно. С его точки зрения, предположение о том, что женщина не производит семени, доказывается тем фактом, что, получив сперму от мужчины, она способна зачать не испытывая оргазма и, наоборот, испытав оргазм и получив мужское семя, все же не зачать (727b5 сл.). Возможно, также, что Теофраст имеет в виду менструации, которые Аристотель считает необходимыми для сохранения здоровья женщины (*О рождении животных* 738a28 сл. 775b8 сл.).

⁴⁷ Вопреки Аристотелю, который утверждает по аналогичному поводу, что волосным покровом «природа» обеспечила наиболее «ценные» места (*О частях животных* 658a20 сл.).

⁴⁸ Аристотель определенно считает, что природа дает животным адекватные средства защиты и нападения и никому не позволяет иметь два средства одновременно (чтобы ни у кого не было преимущества), причем все это, безусловно, имеет определенную цель (*О частях животных* 661b36 сл.). Именно поэтому рога у оленя, которого спасает быстрый бег, бесполезны и даже опасны для него самого (там же, 663a8 сл.). То есть, рога бесполезны, но эта ситуация возникла не зря.

⁴⁹ См. Аристотель, *История животных* 616b34 (о болезненном совокуплении цапли), 490a34 (о мухах-однодневках).

728 Теофраст. О первых началах

бы всегда одними и теми же.⁵⁰

10b20 И относительно растений и даже неодушевленных вещей, кото-
рые обладают определенной природой (по мнению некоторых) по
форме, виду и возможностям (*δυνάμειν*), позволительно спросить,
10b25 для чего они? Утверждение, что «ни для чего» (*τὸ μὴ ἔχειν λόγον*) вы-
зывает трудность само по себе и, особенно, у тех, кто думает, что
дела таким образом не обстоят в других случаях и, прежде всего, в
отношении вещей первичных и более ценных [чем эти]. По этой же
причине достоверным кажется рассуждение о том, что определен-
ные формы и свойства, отличающие их друг от друга, они все полу-
11a1 чают как самостоятельно (*τῷ αὐτομάτῳ*), так и благодаря круговому
движению вселенной.

(2) Если же это не так, мы все же должны признать, что положение
«ради чего-то и по направлению к лучшему (*τοῦ θ' ἕνεκά του καὶ εἰς τὸ
ἄριστον*)» должно использоваться с определенными ограничениями и
не применяться само по себе (*ἀπλῶς*). Ведь суждения подобного рода
11a5 сомнительны и сами по себе и в отношении конкретных вещей. Сами
по себе – это, например, когда говорят, что «природа во всем стре-
мится к совершенству (*τὴν φύσιν <εἰκὸς> ἐν ἅπασιν ὀρέγεσθαι τοῦ
ἀρίστου*)» и «по возможности позволяет вещам стать причастными
вечному и упорядоченному (*ἐφ' ὧν ἐνδέχεται μεταδιδόναι τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ
τεταγμένου*)». Тот же принцип, высказанный в отношении живых су-
ществ, звучит так: «если возможно наилучшее устройство, природа
11a10 никогда не упускает такую возможность», например, дыхательные
пути расположены перед пищеводом, потому что они ценнее, а сред-
ний желудочек в сердце приготавливает лучшую смесь, так как сред-

⁵⁰ Гленн Мост (Laks, Most & Rudolph 1988, 228–229) предлагает три альтернативных толкования этого места. Возможно, здесь нашла отражение критика Федона Платона Аристотелем (*Μεταφυσικα* 991b3 сл.), то есть Теофраст хочет сказать, что природные явления слишком разнообразны и случайны для того, чтобы адекватно описываться с точки зрения неизменного мира идей. Не исключено так же, что Теофраст имеет в виду *О рождении животных* 777b23 сл., где Аристотель связывает время жизни животных и период их вынашивания до рождения с природными явлениями, такими как движение солнца и луны, господствующими ветрами и т. д. и делает вывод о том, что по причине неопределенности разнообразных внешних явлений, определяющих рождение и уничтожение, природа не в силах полностью согласовать время вынашивания и жизни с астрономическими циклами и многое случается «вопреки природе». Наконец, возможно Теофраст имеет в виду огромное разнообразие живых существ и способов их питания и размножения, что вызывает классификационные трудности (ср. Аристотель, *О рождении животных* 732b сл.).

нее всего совершеннее.⁵¹ Так же и в отношении того, что [сделано] ради украшения (κόσμου χάριν). Ведь если таково стремление [природы], все же очевидно, что имеется много такого, что не подчиняется
 10a15 благу и принимает его; более того, именно это имеет место в большинстве случаев. Одушевленные существа редки, неодушевленных беспредельно много. Но и в отношении лишь немногих одушевленных существ можно утверждать, что их существование чем-то лучше, их возможного не-существования (ἀκαριαίου καὶ βέλτιον τὸ εἶναι).

И в целом, положение, согласно которому «благо – это нечто редкое и присущее немногим, тогда как зло повсеместно и многочисленно (σπάνιον τι καὶ ἐν ὀλίγοις τὸ ἀγαθόν, πολὺ δὲ πλῆθος εἶναι τὸ κακόν)», причем проявляется оно не только в «неопределенности» и, как говорят, в «форме материи» как в чем-то таком, что относится к природным вещам, покажется приемлемым лишь последнему неучу (ἀμαθεστάτου). Наобум (εἰκῆ) говорят те, кто рассуждает о сущем как целом (τῆς ὅλης οὐσίας) и, подобно Спевсиппу, делает ценное чем-то редкостным и расположенном в центральной области,
 11a20 всему остальному отводя место на окраине.⁵² Напротив, сущее хорошо так, как оно есть (τὰ μὲν οὖν ὄντα καλῶς ἔτυχεν ὄντα).⁵³

Платон и пифагорейцы помещают [благо] на большом расстоянии [от вещей], усматривая во всех остальных вещах стремление
 11b1 ему уподобиться. И все же, устанавливая некую антитезу (ἀντίθεσιν) между единым и неопределенной двойцей (от которой зависит все неопределенное, беспорядочное и, так сказать, всевозможная бесформенность), они признают, что существование природы целого
 11b5 без нее совершенно невозможно. Она может лишь, как говорят, иметь равную долю (ἰσομοιρεῖν) или превосходить другое [начало]. В этом смысле и начала противоположны друг другу. Поэтому даже

⁵¹ Критикуется утверждение Аристотеля, оба примера его же: *О частях животных* 665a9 сл. и 667a3–6.

⁵² Центральное и наиболее почетное место в мире занимает, согласно пифагорейцам, огонь (Аристотель, *О небе* 293a20 сл.). Теофраст должно быть отмечает пифагорейские пристрастия Спевсиппа. Действительно, Ямвлих в *Общей математической науке* (16.10–14, 18.9–12) сообщает, что Спевсипп отказывается приписывать «благо и красоту» единому, так как оно находится за пределами добра и зла. Лишь на уровне числа можно говорить о красивом, а о благом – лишь на уровне души. На более низких уровнях бытия добро не исчезает, однако появляется зло. Подробнее см. Диллон 2005, 67 сл.

⁵³ Отвергая сообщение Ямвлиха, Таран (Taran 1981, 444–449) допускает, что Теофраст здесь ссылается на этическую теорию Спевсиппа, согласно которой наслаждение и боль – это зло, тогда как «безупречное состояние» находится посередине.

730 Теофраст. О первых началах

бог (для тех, кто причиной считает бога) не в силах привести все в наилучшее состояние, но, если он вообще в силах [это сделать], лишь
11b10 настолько, насколько это возможно.⁵⁴ Но, вероятно, это и не будет предпочтительным выбором (τάχα δ' οὐδ' ἂν προέλοιτ'), если в результате разрушится сущее, состоящее из противоположностей (ἐξ ἐναντίων) и реализующееся в противоположностях (<ἐν> ἐναντίοις).

(3) Но дополнительные наблюдения показывают, что и среди первых [вещей] многое происходит случайно (ἔτυχεν), например, вышеупомянутые изменения на земле (ведь они не выглядят как «лучшие» или «ради чего-то», но если и похожи на что-то, то на нечто, произошедшее по нужде [ἀνάγκη τινὶ κατακολουθεῖν]). Многое случается так же и в воздухе, и в других областях. Кажется, более всего порядку причастны из чувственно воспринимаемых вещей небесные тела, а из других – если, конечно, предположить, что им ничего не предшествует – математические объекты (τὰ μαθηματικά).
11b15 Ведь в них упорядочено если не все, то, по крайней мере, многое. Если, конечно, кто-нибудь не возьмет очертания (τὰς μορφὰς), подобные тем, что Демокрит постулирует для атомов.⁵⁵

(4) Все это надлежит нам рассмотреть. Однако, как сказано в начале, нужно попытаться найти некий предел как в природе, так и
11b25 в сущности универсума (ἐν τῇ τοῦ σύμπαντος οὐσίᾳ), как в отношении «того ради чего», так и в связи со «стремлением к лучшему» (τοῦ ἕνεκά του καὶ τῆς εἰς τὸ βέλτιον ὁρμῆς). Ведь таково начало теории об
12a1 универсуме, определяющей на чем основаны сущие (ἐν τίσιν τὰ ὄντα) и каковы их взаимные отношения (πῶς ἔχει πρὸς ἄλληλα).⁵⁶

⁵⁴ Платоники согласны с этим положением. Ср. Платон, *Тимей* 29ε.

⁵⁵ Ср. Аристотель, *О небе* 303а0–12, *О возникновении и уничтожении* 314а21.

⁵⁶ Заключительная фраза ясно указывает на законченность работы. Теофраст предлагает рассмотреть сформулированные апории более детально, однако впоследствии и, должно быть, в других сочинениях. Возможно, по мысли Г. Моста (Laks, Most & Rudolph 1988, 233), он написал *Метафизику* еще до того, как Аристотель закончил свои *О частях животных* и *О рождении животных* (то есть ок. 330 г. до н. э.). В таком случае окажется, что, пересматривая некоторые из положений в своих поздних сочинениях (например, в *О рождении животных* 778а30 сл.), Аристотель отвечает на критику своего ближайшего ученика. Прежде всего это относится к проблеме телеологии, которой Теофраст посвящает большую часть своих апорий, а Аристотель – последнюю книгу *О рождении животных*.

БИБЛИОГРАФИЯ

«Μεταφυσικα» Τεοφραστα. Издания и переводы

Ross, William David, and Fobes, Francis Howard, eds. (1929) *Theophrastus. Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press. Reprint: Hildesheim, Georg Olms, 1967.

Laks, André, and Most, Glenn W., eds. (1993) *Théophraste. Métaphysique*. Paris: Les Belles Lettres.

van Raalte, Marlein ed. (1993) *Theophrastus. Metaphysics*. Leiden: Brill.

Henrich, Jörn, ed. (2000) *Die Metaphysik Theophrasts. Edition, Kommentar, Interpretation*. München: K. G. Saur.

Gutas, Dimitri, ed. (2010) *Theophrastus on First Principles (Known as His Metaphysics)*. Leiden: Brill.

Damschen, Gregor; Dominic Kaegi und Enno Rudolph, ed. (2012) *Theophrast. Metaphysik*. Hamburg: Meiner.

Jaulin, Annick and David Lefebvre, eds. (2015) *La Métaphysique de Théophraste: principes et apories. Aristote. Traductions et études*. Louvain-La-Neuve; Leuven; Paris; Bristol, CT: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie; Peeters.

Τεοφραστ. Φραγμενты и комментариш

Fortenbaugh, William W., Gutas, Dimitri, Huby, Pamela, and Sharples, Robert W., eds. (1992) *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence. I. Life, Writings, Various Reports, Logic, Physics, Metaphysics, Theology, Mathematics*. Leiden: Brill.

Fortenbaugh, William W., Gutas, Dimitri, Huby, Pamela, and Sharples, Robert W., eds. (1992) *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence. II. Psychology, Human Physiology, Living Creatures, Botany, Ethics, Religion, Politics, Rhetoric and Poetics, Music, Miscellanea*. Leiden: Brill.

Huby, Pamela M., ed. (2007) *Theophrastus of Eresus. Commentary Volume 2: Logic. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence*. Leiden: Brill.

Sharples, Robert W., ed. (1998) *Theophrastus of Eresus. Commentary Volume 3.1: Sources on Physics (Texts 137–223)*. Leiden: Brill.

Huby, Pamela M., ed. (1999) *Theophrastus of Eresus. Commentary Volume 4: Psychology (Texts 265–327)*. Leiden: Brill.

Sharples, Robert W., ed. (1994) *Theophrastus of Eresus. Commentary Volume 5: Sources on Biology (Human Physiology, Living Creatures, Botany: Texts 328–435)*. Leiden: Brill.

Fortenbaugh, William W., ed. (2011) *Theophrastus of Eresus. Commentary Volume 6.1: Sources on Ethics*. Leiden: Brill.

Fortenbaugh, William W., ed. (2016) *Theophrastus of Eresus. Commentary Volume 7: Politics*. Leiden: Brill.

Fortenbaugh, William W., ed. (2005) *Theophrastus of Eresus. Commentary Volume 8: Sources on Rhetoric and Poetics (Texts 666–713)*. Leiden: Brill.

Fortenbaugh, William W., ed. (2016) *Theophrastus of Eresus. Commentary Volume 9.1: On Music*. Leiden: Brill.

Fortenbaugh, William W., ed. (2014) *Theophrastus of Eresus. Commentary Volume 9.2: Sources on Discoveries and Beginnings, Proverbs et al. (Texts 727–741)*. Leiden: Brill.

Избранные исследования

Devereux, Daniel (1988) "The Relations between Theophrastus' *Metaphysics* and Aristotle's *Metaphysics* Lambda," in Fortenbaugh & Sharples 1988, 167–188.

Dillon, John (2002) "Theophrastus' Critique of the Old Academy in the *Metaphysics*," in Fortenbaugh & Wöhrle 2002, 175–187.

Ellis, John (1988) "The Aporetic Character of Theophrastus' *Metaphysics*," in Fortenbaugh & Sharples 1988, 216–223.

Fortenbaugh, William W. and Sharples, Robert W., eds. (1988) *Theophrastean Studies: On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric*. New Brunswick: Transaction Publishers.

Fortenbaugh, William W. and Wöhrle, Georg, eds. (2002) *On the Opuscula of Theophrastus*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Frede, M. (1971) "Theophrastus Kritik am unbewegten Beweger des Aristoteles," *Phronesis* 16, 65–79.

Laks, A., Most, G., Rudolph, E. (1988) "Four Notes on Theophrastus' *Metaphysics*," in Fortenbaugh & Sharples 1988, 224–256.

Laks, André (2007) *Histoire, Doxographie, Vérité. Études Sur Aristote, Théophraste et La Philosophie Présocratique*. Leuven: Peeters.

Pamela M. Huby (1991) *Theophrastus*, in: Hans Burkhardt & Barry Smith, eds. *Handbook of Metaphysics and Ontology*, Munchen: Philosophia Verlag.

Petrova, M. S. (2016) "Aristotelian heritage in biology, medicine and ethics. Fall school of young scholars," *Dialog so vremenem [Dialogue with time]* 55, 388–396.

Петрова, М. С. (2016) «Аристотелевское наследие в биологии, медицине и этике. Осенняя школа молодых ученых», *Диалог со временем* 55, 388–396.

Raalte, Marlein Van (1988) "The Idea of the Cosmos as an Organic Whole in Theophrastus' *Metaphysics*," in Fortenbaugh & Sharples 1988, 189–215.

Reale, G. (1979) *The Concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle*. ET by G. Catan. New York.

Tarán, L. (1981) *Speusippus of Athens: A Critical Study with a Collection of the Related Texts and a Commentary*. Leiden.

Афонасин, Е. В. (2016) «Аристотель и Теофраст о теоретических и методологических основаниях метеорологии», *Сибирский философский журнал* 2.

АРИСТОТЕЛЬ

О ДВИЖЕНИИ ЖИВОТНЫХ

Е. В. АФОНАСИН

Институт всеобщей истории РАН (Москва)
Институт философии и права СО РАН (Новосибирск)
afonasin@post.nsu.ru

EUGENE AFONASIN

Institute of World History (Moscow); Institute of philosophy and law (Novosibirsk)

ARISTOTLE ON THE MOVEMENT OF ANIMALS

ABSTRACT. An annotated translation of Aristotle's short treatise *De motu animalium* is designed to supplement a discussion of Theophrastus' *Metaphysics*, *Meteorology* and a selection of the fragments of his lost scientific works, eps. Theophrastus' critique of Aristotelian teleology and the idea of the first mover (published in this issue of the journal). The treatise is translated into Russian for the first time.

KEYWORDS: metaphysics, the history of exact and natural sciences, empirical method, the first mover, the mechanics of movement.

* 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).

Предисловие

Небо не возникло и никогда не погибнет «как целое». Время его жизни – это Эон, вечность, объемлющая бесконечное время. Так Аристотель начинает свою теорию о движении вселенной (*О небе* 283b26–32). Вечность и неизменность вселенной, разумеется, не означает ее неподвижность. Напротив, она есть бессмертное существо (ведь таково мнение «древних»),¹ наделен-

¹ Впрочем, как и некоторых «новых» мыслителей. Так, Роджер Пенроуз в своей недавней книге *Циклы времени* (2014, 151) рассказывает для широкой публики свою теорию Конформной Циклической космологии (ССС), в которой, исходя из самых общих физических соображений, прежде всего, второго начала термодинамики, он вводит понятие Эонов, сменяющих друг друга в течение неопределенно долгого времени. Необратимый процесс, *СХОЛН* Vol. 10. 2 (2016)

© Е. В. Афонасин, 2016

ное движением особого рода – безграничным и безостановочным движением, ограничивающим и останавливающим все остальные движения. Именно это движение есть первопричина всех остальных движений и изменений в мире (284a2–12).

Но какова причина этого первичного движения? Может, его обеспечивает Атлант, крепко стоящий на земле и подпирающий Небо? Или же к вечному движению его принуждает душа (284a20 и 28)? Подобные гипотезы кажутся Стагириту наивными: конечно же Небо одушевлено, однако причину своего движения оно содержит в себе самом (285a27).

Насколько вечная во времени вселенная однородна в пространственном смысле (изотропна)? Есть ли у нее право и лево, верх и низ, перед и зад? Ясно, что, например, растения растут вверх, спереди расположены органы чувственного восприятия у животных, тогда как для большинства неодушевленных предметов ориентация в пространстве не имеет значения, хотя сила тяготения заставляет все их падать вниз и т. д. Аристотелю кажется естественным предположить, что и шарообразная вселенная все же имеет выделенные направления:

...если Небу присущи право и лево, то следует полагать, что ему тем более должны быть присущи начала, первичные по отношению к этим. Начала эти рассмотрены в трактате *о движении животных*, так как составляют неотъемлемое свойство их природы... (184b12–14, пер. А. В. Лебедева).

И действительно, эта проблема, среди прочих, рассматривается в двух кратких сочинениях Аристотеля, посвященных способам передвижения живых существ.

Первое из них, *О движении животных*, выглядит как законченное произведение, однако, в отличие от больших сочинений Аристотеля, очень конспективно. Очевидно, что перед нами краткий курс лекций, в котором формулируются проблемы, а затем лишь намечается их решение. В этом отношении трактат очень похож на *Метафизику* Теофраста (публикуемую ранее в этом выпуске журнала).

В заключительной фразе трактата Аристотель сам помещает его в контекст собственных естественнонаучных исследований. Он говорит, что уже ранее имел возможность подробно рассмотреть причины, по которым животные имеют именно такие части и для чего их предназначила «природа» (*О частях животных*), вопросы, связанные с душой (*О душе*), чувственным

«трансформирующий гравитацию в вещество», предполагает и Илья Пригожин в главе «Предшествует ли время существованию вселенной?» своей книги «Конец определенности» (2001, 156 сл.). Вселенная, по его словам, – это открытая система, возникшая в результате «вспышки энтропии» (157).

восприятием (*Об ощущениях и ощущаемом*), сном (*О сне и бодрствовании*), памятью (*О памяти и припоминании*) и, наконец, проблемами движения животных в целом (этот трактат). Теперь, заключает он, можно перейти к эмбриологии (*О рождении животных*). Из трактатов так называемых «Малых естественнонаучных произведений» здесь не упоминаются лишь сочинения, посвященные сновидениям, изучению продолжительности жизни у различных животных и дыханию.² Примечательно, что еще одному краткому сочинению Аристотеля, трактату, посвященному описанию разного вида передвижений животных (*περὶ πορείας ζῴων*, *De incessu animalium*), в этой схеме места не нашлось. В нем речь идет о различии конечностей у разных животных, повторяется теория о механизме передвижения животных (известная нам из трактата *О движении животных*), сравниваются различные виды животных друг с другом и животные с прямоходящим человеком и т. д. Этот текст, являющийся логичным дополнением как к публикуемому краткому сочинению Аристотеля, так и к его обширному трактату *О частях животных*, я представлю в следующем выпуске журнала.

Поиск причин всякого природного явления Аристотель склонен увязывать с целью того или иного действия, явления или события. Как мы видели ранее, его ученик Теофраст относится к этой идее настороженно, полагая, что в ряде случаев такой подход приводит к ошибкам.³ Впрочем, Аристотель это также понимает и стремится к максимально точному описанию явления, даже если цель его не вполне ясна. Трактат *О частях животных* почти полностью посвящен изучению назначения частей животных с физиологической и телеологической точек зрения. Подобный методологический подход стал доминирующим в античной биологии и медицине, и спустя пять столетий Гален по-прежнему пишет сочинение *О назначении частей человеческого тела*. Базовая «телеологическая» идея Аристотеля сводится к тому, что Бергсон назвал «внутренним целеполаганием»: каждый организм «сложен» таким образом, чтобы все его части как можно точнее подходили друг к другу и как можно лучше служили целому. Он устроен подобно совершенному полису, управляемому идеальными законами (*εὐνομούμενην*). Ему не нужен правитель, который бы постоянно вмешивался по своему произволу в жизнь целого и его ча-

² *О сновидениях, О предсказаниях во сне, О долгой и краткой жизни, О юности и старости, жизни и смерти*. Трактат *О духе (или пневме)*, также обычно включаемый в этот список, Аристотелю не принадлежит, поэтому не удивительно, что его он не упоминает. Не упоминается в этой схеме и монументальная *История животных*. Подробнее о *Parva naturalia* см., например, Месяц 2005, 392 сл.

³ Анализ Аристотелевской теории о том, что «все происходит ради чего-то» и «ничего не случается зря», примеры из его сочинений и их разбор см. в *Метафизике* Теофраста 10a25 сл. (см. выше в этом выпуске Афонасин 2016, сн. 45–50).

стей. Просто каждая часть по привычке (διὰ τὸ ἔθος) выполняет свое предназначение (О движении животных 703a25 сл.).⁴

Действуя с определенной целью организм неизбежно совершает «движения» (в обобщенном смысле слова) и подвергает себя различным изменениям. Одновременно, как и любой природный объект, он подвержен воздействию окружающей его среды. Всякое движение, настаивает Аристотель, должно быть инициировано двигателем,⁵ и, кроме того, чтобы одно двинулось, нечто другое должно оставаться (по отношению к нему) неподвижным, то есть выступить в качестве опоры для толчка. Поэтому, например, брошенный камень должен «опираться» о воздух.⁶ Животное также не сможет сдвинуться с места, будучи лишенным возможности опереться о какую-либо плотную среду, например, землю, воду или воздух. Кроме того, в нем самом должна найтись некая «точка покоя», которая могла бы выступить в качестве внутренней опоры для движения как всего тела, так и его частей.

Рассмотрев механические аспекты движения Аристотель переходит к физиологическим и психологическим. И хотя с точки зрения античного физика все тела стремятся к своим «естественным» местам и совершают «естественные» для них движения (например, легкое естественным образом стремится вверх и т. д.), именно живые организмы подвижны по своей природе. Движения эти могут быть произвольными (ἐκούσιους), невольными (ἀκούσιους) или непроизвольными (οὐκ ἐκούσιους). Последние два вида движений обусловлены физиологией, и Аристотель кратко касается их в последнем разделе трактата. Что же касается первого, произвольного движения, то его источник, согласно Аристотелю, носит психо-физиологический характер. Изменения в нашем

⁴ Рассуждая о частях животных, Аристотель не говорит об универсальной «цели», к которой могли бы стремиться все биологические виды, или о чем-то подобном. Возможно поэтому его не очень беспокоят и примеры рудиментарных и ненужных органов (примеры см. выше: Теофраст, *Метафизика* 10b5 сл.). Ср. Оглезнев 2016.

⁵ Наиболее известное место: начало седьмой книги *Физики* (242a35 сл.). Этот постулат имел долгую историю и, в контексте движения животных, критиковался еще Галеном. Правда, сведения об этом, дошедшие до нас лишь в виде полемического возражения Александра Афродисийского (которое, к тому же сохранилось лишь в арабском переводе), не позволяют заключить с уверенностью, в чем именно состояла эта критика. Вероятно, Гален полагал, что сущие сами по себе вещи не нуждаются в двигателе для того, чтобы пребывать в движении (см. Pines 1961, 33). Это положение подобно мысли Теофраста о том, что движение – это жизнь космоса (*Метафизика* 10a14).

⁶ К слову сказать, это ошибочное положение Аристотеля и лежащая в его основании теория были пересмотрены лишь в VI в. Иоанном Филопоном и зависящими от него арабскими и латинскими средневековыми философами, сформулировавшими теорию «естественного стремления» тел по аналогии с идеей «внутренних склонностей» одушевленных существ (подробнее см. Pines 1961, 34 сл.).

организме (например, недостаток влаги) приводят к тому, что наши внутренние органы подают нам сигнал и мы начинаем испытывать некую потребность (например, жажду). Привлекая воображение и когнитивные способности мы тут же действуем для того, чтобы удовлетворить эту потребность. И наоборот, желая какой-либо предмет или стремясь его избежать, мы привлекаем наше воображение или разумение. Как следствие, наш организм отвечает физическими изменениями, и мы готовы к тому, чтобы совершить движение: «Аффекты подобающим образом подготавливают органические части, стремление подготавливает аффекты, а воображение – стремление (ᾠρεξίη). Воображение, в свою очередь, основано либо на мышлении, либо на чувственном восприятии. Одновременность и быстрота достигается природной согласованностью действующего и претерпевающего начал» (702a20–21).

Итак, причина движения найдена – это стремление, «середина, движущее и само движимое», воплощенное в определенном органе, которым Аристотель считает сердце. Осталось найти источник движения, ту силу (ἰσχύς) которая бы его обеспечивала. Таковой оказывается некий врожденный дух (πνεῦμα σύμφυτον), который «выполняет ту же роль в душевном начале, как точка в сочленении, движимая и движущая по отношению к неподвижному. А так как начало у одних животных находится в сердце, а у других в том, что аналогично сердцу, то ясно, что жизненный дух также располагается в нем» (703a12–14).

На русский язык трактат *О движении животных* переводится впервые в контексте международного проекта, посвященного изучению наследия Аристотеля и аристотелевской традиции и приуроченного к 2400-летию со дня рождения великого Стагирита (Петрова 2016).

АРИСТОТЕЛЬ. О ДВИЖЕНИИ ЖИВОТНЫХ

698a I. В другом сочинении⁷ мы уже подробно исследовали движения различных родов животных, отличия между этими движениями, а также причины, обуславливающие их индивидуальные особенности (ведь некоторые животные летают, некоторые плавают, некоторые

⁷ Очевидно, имеется в виду большое сочинение Аристотеля *О частях животных*. Эта и другие перекрестные отсылки хорошо определяют место этого небольшого трактата среди других сочинений Стагирита.

5 ходят, а некоторые передвигаются различными другими способами).
Теперь нам предстоит рассмотреть общую причину всякого движе-
ния животных.

Обсуждая, существует ли вечное движение и если да, то каково
оно,⁸ мы уже выяснили, что началом других движений является то,
10 что движет себя само, и что его начало неподвижно, и что первый
двигатель необходимо должен быть неподвижным. И постичь это
нам надлежит не только в качестве понятия (τῷ λόγῳ), но и через его
индивидуальные проявления в области чувственно воспринимаемо-
го: ведь именно таким образом мы разыскиваем общие понятия (τοὺς
καθόλου ζητούμεν λόγους) и на этом основании полагаем, что они
15 должны между собой согласовываться (ἐφαρμόττειν). Очевидно, что в
чувственно воспринимаемом мире ничто не сможет двинуться, если
что-нибудь другое не останется в состоянии покоя, и прежде всего
это верно в отношении нашего предмета, касающегося движения
животных. Если животное двинуло одним членом, то другой должен
оставаться в покое; для этого у них есть сочленения, которые живот-
20 ные используют в качестве центра, и весь член с сочленением – один
и два, прямой и согнутый, изменяющийся в возможности и в дей-
ствительности (δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ) благодаря этому сочленению. Ко-
гда сочленение изгибается и движется, одна точка сочленения дви-
жется, а другая остается неподвижной, подобно тому, как если бы
точки А и Δ, лежащие на диаметре [в окружности с центром в А],
25 находились в покое, тогда как точка В двинулась бы и сформировала
радиус АГ. Правда здесь [в геометрической фигуре] центр остается
совершенно неподвижным, так как движение на этой схеме пред-
ставляет собой, как говорится, лишь видимость, и в математическом

⁸ *Физика* Θ, особ. 258b сл. Несколько ранее в этой же книге *Физики*, в контексте обсужде-
ния Демокрита и Платона, Аристотель связывает вечность вселенной с непрерывностью
«моментов» времени: «Если невозможно, чтобы время существовало и мыслилось без *те-
перь*, а *теперь* есть какая-то середина, включающая в себя одновременно и начало и ко-
нец – начало будущего и конец прошлого, то необходимо, чтобы время существовало все-
гда. Ведь крайний предел последнего взятого времени будет в одном из *теперь*...,
следовательно, если *теперь* есть начало и конец, то необходимо, чтобы с обеих сторон его
всегда было время. А если имеется время, очевидно, должно существовать и движение, раз
время есть некое свойство движения» (251b19–29, пер. В. И. Карпова). В контексте нашего
трактата это место важно в связи с неоднократно повторяющимися рассуждениями Ари-
стотеля о середине как начале движения. Кроме того, именно здесь проявляется фундамен-
тальная для Аристотеля идея о том, что покой – это не движение с нулевой скоростью (как
сказали бы мы), но особое состояние тела. Невозможно указать момент времени, когда по-
кой переходит в движение (подробнее см. Sorabji 1983, 409 ff.).

698b объекте ничего не движется, тогда как центры сочленений, напротив, потенциально и актуально, то вместе, то отдельно. И все же, начало (ἡ ἀρχή) движения как таковое всегда остается неподвижным по отношению к движущейся нижней части конечности. Так, локоть остается неподвижным, когда движется предплечье, а плечо – когда движется вся рука; колено остается неподвижным, когда движется бедро, 5 а бедро – когда вся нога. Следовательно, ясно, что всякое животное должно иметь в себе точку покоя – начало движения для того, что движется, нечто такое, что могло бы служить опорой для движения как всего тела, так и его частей.

II. Однако эта внутренняя точка покоя (ἡ ἐν αὐτῷ ἡρεμία) не будет действенной, если снаружи не найдется нечто абсолютно покоящееся и неподвижное. Здесь следует остановиться и рассмотреть только 10 что сказанное, так как относящиеся к нему наблюдения касаются не только животных; они могут быть также приложены к движению и круговращению (φορῶν) всего мира. В животном должно быть нечто неподвижное для того, чтобы оно могло двигаться; тем более, за его пределами должно найтись нечто неподвижное, опираясь на которое 15 движущееся могло бы двигаться. Ведь если нечто все время уступает (ὑποδῶσκει ἀεί), как, например, когда черепаха ползет по грязи или человек по песку, продвижение становится невозможным, и хода вперед не будет, если почва под ногами не будет стабильной. Так же полет и плавание были бы невозможны, если бы воздух и море не оказывали сопротивление (ἀντερείδοι). Оказывающее сопротивление необходимо должно отличаться от движущегося, одно полностью от 20 другого, так чтобы неподвижное не было частью движущегося. Иначе оно не сможет двигаться. Об этом свидетельствует следующая апория. Почему человек с легкостью передвигает лодку, если толкает снаружи шестом, в качестве опоры используя мачту (ὠθῆ τῶ κοντῶ τὸν ἴσθον) или другую часть лодки, а если попытается проделать то же самое, находясь в лодке, то у него ничего не выйдет? Не получится ничего 25 даже у самого Тития или Борей, если, конечно, последний будет дуть, сам находясь в лодке, как это изображают живописцы.⁹ Ведь по

⁹ Титий был титаном, сыном Зевса и Геи (либо Эллары), рожденный в недрах земли и разорвавший чрево своей матери для того, чтобы выйти наружу. Он стал отцом Европы и был испелен Зевсом или пронзен из лука Артемидой за попытку обесчестить Лето (Гомер, *Одиссея* 7.324, Пиндар, *Лифийские песни* 4.46, Гигин, *Мифы* 14, Псевдо-Аполлодор, *Мифологическая библиотека* 1.4.1). Борей – это северный ветер (*Одиссея* 5.331 сл.). Описываемый образ можно найти у Гомера (*Одиссея* 10.46 сл.), где рассказывается, как спутники

их представлению дыхание ($\tau\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$) выходит из него самого. Не важно, дует ли он слабо или же настолько сильно, что порождает сильнейший ветер, и то, что бросает или толкает, будет дыханием или чем-то еще, во-первых, необходимо, чтобы он опирался на один из своих членов, неподвижный и позволяющий толкать, и, во-вторых, чтобы этот член, сам по себе или в качестве части чего-то еще, нашел опору в чем-то внешнем по отношению к нему. Именно поэтому человек, находящийся в лодке, не сможет ее сдвинуть, опираясь лишь на нее, так как то, что он пытается сдвинуть, само должно оставаться неподвижным. Ведь в данном случае движимое и опора – это одно и то же. Если же он будет толкать или тянуть снаружи, то сдвинет ее. И это потому, что земля – это не часть лодки.

III. Возникает следующая апория: если нечто движет все небо, то этот двигатель сам должен оставаться неподвижным, не быть частью неба и не находиться в самом небе. Ведь если он движет себя или приводит в движение небо, то для того, что обеспечить движение, он должен опираться на нечто неподвижное; и это нечто не может быть частью того, что становится причиной движения. Если же двигатель сначала неподвижен ($\epsilon\acute{\iota}\tau' \epsilon\upsilon\theta\upsilon\varsigma \acute{\alpha}\chi\acute{\iota}\nu\eta\tau\acute{\omicron}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \tau\acute{\omicron} \chi\iota\nu\omicron\upsilon\nu$), то по той же причине он не может быть частью движимого. В этом, по крайней мере, отношении правы те, которые говорят, что когда сфера совершает круговое движение, ни одна часть ее не остается неподвижной. Ведь либо она вся должна оставаться неподвижной, либо утратит непрерывность ($\sigma\nu\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$) и разорвется на части. Однако в том, что полюса обладают некой мощью ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\nu$), они не вполне правы, так как эти полюса не обладают протяженностью и представляют собой лишь края и точки ($\acute{\epsilon}\sigma\chi\alpha\tau\alpha \kappa\alpha\iota \sigma\tau\acute{\iota}\gamma\mu\acute{\alpha}\varsigma$). Ведь ничто подобное не обладает сущностью, и, кроме того, одно движение не может происходить от того, что двойственно. Полюсов же, по их представлению, два.¹⁰ Из обзора этих апорий мы можем заключить, что существует нечто, относящееся к природе в целом так же, как земля относится к животным и тому, что движется при их посредстве.

Мифологи, представляющие себе Атланта опирающимся ногами о землю, заложили в историю разумное основание: ведь он стал как бы

Одиссея неосмотрительно открыли меха с ветрами и таким образом вызвали шторм в районе Эолийских островов, изменивший курс корабля.

¹⁰ Чье мнение критикует Аристотель не известно, однако ясно, что смысл этой теории от него ускользает.

30 диаметром (διάμετρον),¹¹ вращающей небо вокруг полюсов. Это вполне логично, так как земля остается неподвижной. Однако из этого утверждения с необходимостью следует, что земля не является частью мира. Кроме того, сила (ἰσχύς), с которой воздействует движущее, должна быть равна той силе, которой обладает покоящееся. Ведь имеется определенное количество силы и мощи (τι πλῆθος ἰσχύος καὶ δυνάμεως), благодаря которым покоится то, что находится в состоянии
 35 покоя; то же самое верно и в отношении движения того, что движет. Необходимые пропорции соблюдаются в отношении состояний покоя так же, как и в случае противоположных движений. Лишь тогда равные силы перестают испытывать взаимное воздействие
 699b (ἀπαθείς), так как избыток (ὑπεροχήν) преодолевается. Поэтому Атлант или иная сила, движущая землю изнутри, не должна толкать (ἀντερείδειν) слишком сильно, чтобы не нарушить стабильное положение земли. Иначе земля переместится из центра и утратит свое
 5 естественное положение. Ведь толкающий толкает, а толкаемое отталкивается, причем с равной силой.¹² Он порождает движение в том, что прежде покоилось, и сила, с которой он воздействует, скорее больше, нежели меньше или равна той, что присуща неподвижному (τῆς ἡρεμίας). Она больше и той силы, которой обладает движимое, но не порождающее движение. Поэтому необходимо, чтобы мощь (τὴν δύναμιν)
 10 земли в неподвижном состоянии была настолько же большей, как и та, которой обладает все небо и то, что приводит его в движение. Если же это окажется невозможным, то и движение неба какой-либо силой, находящейся в нем самом, также станет невозможно.

IV. Апория возникает и в связи с движением отдельных частей неба, и ее уместно будет рассмотреть здесь, так как она связана с тем, что только что было сказано. Если бы кому-то удалось преодолеть неподвижность земли мощностью движения (τῇ δυνάμει τῆς κινήσεως τὴν
 15 τῆς γῆς ἡρεμίας), то он сместил бы ее относительно центра.¹³ Ясно, что сила (ἰσχύς), порождаемая этой мощностью (δύναμις), не будет беспре-

¹¹ Так в тексте, однако точнее было бы сказать, что он *радиус* или *ось вращения*.

¹² τὸ ὠθοῦν ὠθεῖ, οὕτω τὸ ὠθοῦμενον ὠθεῖται, καὶ ὁμοίως κατ' ἰσχύς. Действие равно противодействию. По этой причине для того, чтобы тело сдвинулось с места и перешло из состояния покоя в подвижное состояние, нужна сила, большая, чем та, что поддерживает движение.

¹³ Предполагается, что существует естественный абсолютный центр всего, в котором и находится земля. Если мощь («потенциальная энергия») земли в неподвижном состоянии настолько же велика, как и мощь всего неба, то ничто не сможет преодолеть этот «потенциальный барьер» и земля навсегда останется неподвижной.

дельной (ἄπειρος), так как земля не беспредельна, равно как и ее вес (βάρος). Вообще говоря, слово «невозможное» (τὸ ἀδύνατον) употребляется в разных смыслах (в высказываниях «невозможно увидеть звук» и «невозможно увидеть людей на луне» смысл этого слова различается; ведь в первом случае звук неизбежно (ἐξ ἀνάγκης) невидим, а во втором они по своей природе видимы, но недоступны для нашего зрительного восприятия¹⁴). Так вот в отношении неба считается, что оно неизбежно (ἐξ ἀνάγκης) неуничтожимо и нерушимо (ἀδιάλυτον), однако из только что сказанного следует, что это отнюдь не неизбежно. Ведь природа и возможность (πέφυκε γὰρ καὶ ἐνδέχεται) допускают существование такого движения, которое окажется сильнее как той силы, которая удерживает землю в неподвижном состоянии, так и той силы, которая движет огонь и верхнюю сущность (τὸ πῦρ καὶ τὸ ἄνω σῶμα).¹⁵ Если, следовательно, существуют превосходящие движения (ὑπερέχουσαι κινήσεις), то они разрушат одно другое, если же таковых не существует, то остается возможность их существования (так как бесконечная сила невозможна в той же мере, в какой невозможно бесконечное тело), а вместе с ней существует и возможность разрушения неба. Действительно, что может помешать этому как-нибудь случиться, если это не невозможно? А не невозможно это лишь тогда, когда неизбежно ему противоположное.¹⁶ Но оставим рассмотрение этого затруднения до другого случая.¹⁷

Должно ли существовать нечто неподвижное и внешнее по отношению к движимому, но не являющееся его частью, или же нет? И должно ли это же положение быть обязательно верным и в отношении всего универсума (ἐπὶ τοῦ παντός)? Странно было бы, если бы начало движения находилось внутри (εἰ ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως

¹⁴ τὸ δὲ πεφυκὸς ὁρᾶσθαι οὐκ ὀφθίσεται.

¹⁵ То есть эфир. Ср. *Метеорологика* 340b6 сл.

¹⁶ В трактате *О небе* (274b23 сл.) Аристотель настаивает на том, что небо не может быть бесконечным: бесконечных тел, равно как тяжести или легкости (эти два понятия Аристотель считает самостоятельными: по его мнению легкое – это не степень тяжести) не существует, и тем более бессмысленно говорить о движении бесконечного тела. Ведь если оно может двигаться, то значит способно переместиться в равное по величине место, а такого места не существует. Не вдаваясь в вопрос об основательности этого аргумента (об оригинальном решении проблемы Николаем Оремом см., напр., Grant 2012, 151–155), отметим, что, применительно к данному случаю, мысль Аристотеля должно быть состоит в том, что так как бесконечное не может воздействовать на конечное, то обе эти превосходящие силы конечны (то есть они возможны). Значит, в какой-то момент времени одна из этих уравновешивающих друг друга сил может превзойти другую и сдвинуть небо, что приведет к его разрушению.

¹⁷ Аристотель пишет об этом в восьмой книге *Физики* и первой *О небе*.

30 ἐντός). Придерживающиеся такого мнения одобрили бы сказанное Гомером:

*Вам не удастся совлечь на землю с высокого неба
700a В высях сидящего Зевса, как бы вы не старались,
Даже если все боги за цепь с богинями схватятся разом.*¹⁸

Ведь совершенно неподвижное невозможно ничем сдвинуть. Именно это решает апорию, сформулированную несколько ранее: возможно или невозможно разрушить строй небес (τὴν τοῦ οὐρανοῦ
5 σύστασιν), при условии, что он базируется на начале, которое само неподвижно.

Что касается животных, то в этом случае должно существовать не только неподвижное в указанном смысле, но и нечто в них самих, способное перемещать их и обеспечивать их самостоятельное движение (τοῖς κινουμένοις κατὰ τόπον ὅσα κινεῖ αὐτὰ αὐτά). Ведь пока одна
10 часть животного движется, другая должна оставаться неподвижной, создавая опору для движения той, что движется, если, например, оно движет одним из своих членов. Ведь одна часть опирается на другую потому, что эта последняя как бы остается в покое.

Подобный вопрос может возникнуть и относительно неодушевленных вещей, пребывающих в движении. Содержат ли они в себе то, что обеспечивает их покой и то, что их движет (τὸ ἡρεμοῦν καὶ τὸ κινεῖν), и должны ли они поддерживаться чем-то неподвижным внешним, обеспечивающим их покой? Или же это невозможно в случае таких неодушевленных вещей, как, например, огонь, земля и им
15 подобные, и их движение обусловлено первыми причинами (πρώτων), которые и приводят их в движение? Ведь неодушевленные вещи всегда движет что-то иное, и началом вещей, приобретающих такое движение, всегда являются вещи, движущие сами себя (τὰ αὐτὰ αὐτὰ κινεῖντα). О вещах подобного рода мы уже говорили – и это животные, ведь все они должны содержать в себе нечто, пребывающее в покое, и снаружи опираться на нечто такое, что могло бы их поддерживать. Не ясно, существует ли некий высший и первичный [двигатель], который обеспечивал бы их движение (ἀνωτέρω καὶ πρώτως
20 κινεῖν) – и вопрос о его начале (ἀρχῆς) заслуживает отдельного рас-

¹⁸ *Илиада* 8.20–22. Цитата не точна (ἕλατον πάντων «находящийся выше всех» идет у Аристотеля вместо ἕλατον μίστωρ «высочайший наставник») и строки переставлены. Метафора достаточно популярна. Теофраст в *Метафизике* 5b16 цитирует строку, непосредственно следующую за этими, а Платон в *Тэетете* (153c6 сл.) полагает, что эта метафора указывает на стабильность вращения солнца, как бы притянутого на цепи.

суждения, – однако очевидно, что животные, совершающие движения, всегда совершают его с опорой на нечто внешнее по отношению к ним, даже если они просто вдыхают и выдыхают [воздух]. Ведь не важно, перемещают (ῥίψαι) они нечто тяжелое или же нечто легкое, как, например, это делают те, кто сморкается, кашляет, вдыхает или выдыхает.

V. Должно ли нечто неподвижное быть лишь в том теле, которое передвигается в пространстве (κατὰ τόπον), или же это верно и в случае, когда тело само ответственно за свои изменения или рост? О первоначальном возникновении (γενέσεως τῆς ἐξ ἀρχῆς) и уничтожении (φθορᾶς) следует сказать отдельно. Ведь если существует, как мы полагаем, первое движение (πρώτην κίνησιν), то именно оно должно быть причиной возникновения и уничтожения, а также, вероятно, и всех остальных движений. В животном мире, как и во вселенной, первое движение – это когда существо достигает зрелости (κίνησις πρώτη αὐτῆ, ὅταν τελεωθῆ); лишь тогда оно становится причиной своего роста, если, конечно, это случается, а также [причиной] происходящих изменений; если же нет, то не необходимо [чтобы нечто оставалось неподвижным]. Но ведь первоначальный рост и изменение [в живом существе] всегда случаются благодаря чему-то иному и через другое, и ничто не может само стать причиной собственного возникновения и уничтожения, так как движущее существует раньше (προῦλάττειν) движимого, рождающее – раньше рождаемого и ничто [не существует] раньше себя.

VI. О душе, движется она или нет, а если движется, то как именно, было уже сказано в нашем трактате о ней.¹⁹ Но так как все неодушевленные существа движутся чем-то иным, а о том, как движется то, что движется изначально и вечно, и как его движет первый двигатель, мы уже рассказали в нашем сочинении о первой философии,²⁰ то все, что остается здесь рассмотреть – так это вопрос о том, как душа движет тело и каково начало движения животных. Ведь если исключить движение вселенной, то одушевленные существа окажутся причинами движения для всего остального, кроме, разве что, случаев, когда одни тела движутся из-за столкновения друг с другом. Следовательно, всем их движениям положен предел, так как таковы движения одушевленных существ. Ведь всякое животное движется и движет ра-

¹⁹ О душе А 1–2.

²⁰ Метафизика Λ 7.

ди чего-то (ἔνεκά τινος), и именно это кладет предел всякому их движению – то, ради чего (τὸ οὐ ἔνεκα). Мы видим, что живые существа движимы рассудком (διάνοιαν), воображением (φαντασίαν), намерением (προαίρεσιν), волей (βούλησιν) и желанием (ἐπιθυμίαν), которые сводятся к уму (νοῦν) и стремлению (ὄρεξις). Ведь воображение и ощущение (αἴσθησις) занимают ту же область (χώραν), что и ум, так как они способны различать (κριτικᾶ), хотя по-разному, как это уже было сказано в другом месте.²¹ Воля, желание (θυμὸς) и страсть – это формы стремления, тогда как намерение присуще как рассудку, так и стремлению. Объект стремления и рассудка (τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ διανοητόν) первым инициирует движение, однако не всякий объект рассудка, но лишь тот, который является целью действия (τὸ τῶν πρακτῶν τέλος). Лишь благо подобного рода инициирует движение, а не все прекрасное (τὸ καλόν). Ведь оно инициирует движение лишь если нечто совершается ради чего-то иного или же оказывается целью, ради которой совершается нечто иное. Мы должны признать, что видимое благо способно занять место подлинного блага; таковым может оказаться приятное, так как это видимое благо. Очевидно, что, в одном отношении, вечно движимое благодаря вечному двигателю движется подобно отдельному живому существу, однако, в другом отношении, их движения различаются. Ведь если первое движется вечно, то движению животных положен предел. К тому же вечно прекрасное, воистину и изначально благое, не могущее в один момент быть благим, а в другой – нет, слишком божественно и почитаемо для того, чтобы зависеть от чего-то, ему предшествующего.

Так что первый двигатель движет, сам оставаясь неподвижным, тогда как стремление и волевое начало (ὄρεξις καὶ τὸ ὀρεκτικόν) движут и сами движимы. Последнее в ряду движимых вещей уже не должно двигать что-либо еще; поэтому разумно будет заключить, что перемещение в пространстве (φορᾶ) – это и есть то последнее движение, которое случается с движимыми вещами; ведь живое существо, направляемое стремлением или намерением, движется и перемещается (πορεύεται) в направлении изменения, зафиксированного ощущением или воображением.

VII. Почему же иногда за мыслью действие следует, а иногда не следует; иногда движение следует, а иногда не следует? Нечто подобное, очевидно, случается при размышлениях и выводах относительно

²¹ См. *О душе* 427b14 сл.

неподвижных вещей.²² Правда, в этом случае целью является умоза-
 10 ключение (θεώρημα), так как, помыслив две посылки, мы тут же мыс-
 лим и получаем вывод. В нашем же случае вывод, полученный из
 двух посылок, становится действием (πράξις). Например, подумав, что
 всякий человек должен ходить, ты, будучи человеком, тут же пой-
 дешь; напротив, если ты решишь, что в определенном случае ни один
 человек не должен ходить, ты, сам будучи человеком, тут же остано-
 15 вишься. В обоих этих случаях всякий поступит именно так, если ни-
 что ему не помешает (κωλύη) или не воспрепятствует (ἀναγκάζη).
 Я должен сделать что-то благое; дом – это благое; я тут же строю дом.
 Мне нужна одежда; гиматий – это одежда; следовательно, мне нужен
 гиматий. Я должен изготовить то, что мне нужно; мне нужен гиматий;
 20 я должен изготовить гиматий. Мой вывод «я должен изготовить ги-
 матий» и будет действием (πράξις); тогда как моя деятельность
 (πράττει) возвращает к началу: если нужен гиматий, то сначала необ-
 ходимо сделать это, а до него вот это; и я тут же поступаю соответ-
 ственно. Итак, ясно, что вывод – это и есть действие, тогда как пред-
 посылки для его совершения будут двух видов: через благо (διὰ τοῦ
 25 ἀγαθοῦ) и через возможность (διὰ τοῦ δυνατοῦ).

Как и в случае, когда к заключению приходят посредством вопро-
 сов (ἐρωτώντων),²³ здесь рассудок не задерживается и рассматривает
 всего одну из двух посылок, а именно, наиболее очевидную. Напри-
 мер, если «ходить для человека хорошо», то никто не тратит время на
 посылку «я человек». Вещи, которые мы делаем без предварительного
 расчета (μὴ λογισάμενοι), мы делаем быстро, и когда человек, стре-
 мясь осуществить «то, ради чего» (τὸ οὐ ἔνεκα), привлекает для этого
 чувственное восприятие, воображение или размышление, то он дей-
 30 ствует тут же. Реализация стремления (ἢ τῆς ὀρέξεως ἐνέργεια) встает
 на место вопрошания и размышления. «Я хочу пить», – говорит мне
 желание (ἐπιθυμία). «Это питье», – сообщают мне чувственное вос-
 приятие, воображение или ум, и я тут же пью. Именно это заставляет
 (ὀρμῶσι) живые существа двигаться и действовать, и стремление – это
 35 конечная причина их движения; и возникает оно благодаря чув-
 ственному восприятию, воображению или мышлению. Что же каса-
 ется предметов стремления (ὀρεγόμενων), то в некоторых случаях они
 нечто создают, а в некоторых действуют либо через желание и
 701b страсть, либо через стремление и волю.

²² См. *Вторая аналитика* 71b18 сл.

²³ Имеется в виду диалектическое рассуждение. См. *Первая аналитика* 24a24 сл.

Движение [живого существа] можно уподобить движению механических игрушек (τὰ αὐτόματα), которое обусловлено маленькими перемещениями предварительно освобожденных и соударяющихся нитей;²⁴ или движению детской повозки (ἄμαξιον), которую взобравшийся на нее ребенок движет прямо, но результирующее движение оказывается круговым, так как колеса повозки неодинакового размера: маленькие колеса выступают в роли центра [вращения], подобно цилиндрам.²⁵ Органы живых существ также содержат в себе подобные элементы, например, сухожилия и кости: последние можно уподобить деревянным колышкам и гвоздикам, а первые подобны нитям; их расслабление и освобождение обеспечивает движение. Правда, движение игрушек и детских повозок неизменно, ведь если сделать маленькие колеса большими, а затем снова их уменьшить, то получится то же самое круговое движение. У животного же одна и та же часть обладает способностью становиться то больше, то меньше, нужным образом трансформируясь (τὰ σχήματα μεταβάλλειν), так как части его тела попеременно то расширяются от тепла, то сжимаются от холода.²⁶ Изменяются (ἀλλοιοῦσι) они благодаря воображению, чувственному восприятию и мыслям (ἐννοιαί). Причем, чувственные восприятия сразу влекут за собой некоторого рода изменения, тогда как воображение и мышление приобретают мощь [репрезентируемых] вещей (τὴν τῶν πραγμάτων ἔχουσι δύναμιν). Так, помысленный образ (τὸ εἶδος τὸ νοούμενον) – холодного или теплого, приятного или ужасного – в некотором роде приобретает свойство самих вещей, обладающих этими качествами, и мы [непроизвольно] съеживаемся или испытываем страх от одной лишь мысли. Все эти аффекты (πάθη) представляют собой изменения (ἀλλοιώσεις), и когда в теле случается изменение, то одни его части увеличиваются, а другие уменьшаются.

²⁴ λυομένων τῶν στρεβλῶν καὶ κρουόντων ἀλλήλας [τὰς στρέβλας]. Как видно из дальнейшего, речь идет о системе деревянных цилиндров, на которые накручивались упругие нити. Нити закреплялись деревянными колышками (τὰ ξύλα), освобождение которых и приводило механизм в действие.

²⁵ Ясно, что речь идет о какой-то конструкции, наподобие карусели. Образцов подобных изделий не сохранилось. Подробно о механических игрушках в Античности рассказывает в известном фильме BBC «Технологии в древности» (Ali McGrath, St. Clarke 2011).

²⁶ αὐξανόμενων τῶν μορίων διὰ θερμότητα καὶ πάλιν συστελλομένων διὰ ψύξιν. Аристотель формулирует теорию, согласно которой все изменения в организме живого существа связаны с внутренним теплом, и пытается, по своему обыкновению, усмотреть в нем единую причину всех движений животных.

25 Нетрудно заметить, что малые изменения в центре (ἐν ἀρχῇ)²⁷ приводят к большим и многочисленным изменениям на периферии (ἄποθεν). Так, самым малым (ἄκαριαίον) движением [рулевого] весла можно добиться значительного поворота носа корабля. Точно так же, когда тепло или холод, или иной аффект вызывает изменение в области сердца, даже в самой малой ее части, это приводит к значительным изменениям во всем теле – оно краснеет, бледнеет, трепещет, дрожит или ведет себя как-то иначе.

VIII. Начало движения, как уже было сказано, – это тот предмет, который мы желаем или, напротив, которого стремимся избежать, а тепло или холод необходимо сопутствуют мыслям или представлению об этом предмете. Мы избегаем болезненного, стремимся к приятному. От нас, конечно, ускользают изменения в малых частях тела, однако из-за болезненного или приятного нас всегда морозит или разогревает. Все это проявляется через аффекты. Безумная отвага, ужас, любовная страсть и другие телесные аффекты, как болезненные, так и приятные, сопровождаются потеплением и охлаждением отдельных частей или всего тела. Воспоминания (μνήμαι) и ожидания (ἐλπίδες), основанные как бы на образах этих ощущений, в большей или меньшей степени приводят к тем же результатам. Весьма разумно внутренние органические части и те из них, которые располагаются у самого начала [движения], созданы природой так, как они есть, переходящими из твердого состояния в жидкое и из жидкого в твердое, из мягкого в плотное и наоборот. Так как все это происходит именно таким способом и так как действующее (πονητικόν) и претерпевающее (παθητικόν) начала обладают именно той природой, которую мы им неоднократно приписывали, то, как только одно из них оказывается действующим, а другое претерпевающим, и ни одно из них не утрачивает свое назначение, то как только одно начинает действовать, другое тут же испытывает на себе воздействие (πάσχει). Именно поэтому человек решает пойти и практически тут же идет, если ему не мешает что-то другое. Аффекты подобающим образом подготавливают органические части, стремление подготавливает аффекты, а воображение – стремление. Воображение, в свою очередь, основано либо на мышлении, либо на чувственном восприятии. Одновременность и быстрота достигается

²⁷ В данном случае речь идет, должно быть, о сердце как начале всякого движения в организме (ср. 698b1 и 701b30).

20 природной согласованностью действующего и претерпевающего начал.

То, что является первым двигателем для животного, должно находиться в определенном начале. Мы уже отмечали, что сочленение – это начало для одной части [конечности] и конец для другой. Поэтому природа иногда использует его как одно, а иногда как два. Когда движение начинается от него, одна из его крайних точек должна
25 оставаться неподвижной, а другая двигаться. Ведь мы уже объяснили, что двигатель должен опираться о что-нибудь неподвижное. Крайняя точка предплечья движется, но не является причиной движения, а в локтевом суставе та его часть, которая расположена в движущемся целом, движется; при этом нечто должно оставаться неподвижным. Именно это мы имели в виду, говоря, что потенциально единая точка
30 актуально становится двумя. Вот если бы предплечье было живым существом, то где-то возле этой точки мы бы и расположили то начало, которое движет душа.

Но так как неодушевленный предмет может относиться к предплечью так же, как предплечье к локтевому суставу (например, если человек рукой движет посох), то ясно, что душа не может находиться
35 ни в одной из этих крайних точек, ни в той, что движет, и ни в противоположном ей начале движения (*ἐν τῇ ἐτέρᾳ ἀρχῇ*). Ведь и у посоха, по отношению к руке, есть начало (*ἀρχήν*) и конец. Если, по указанной причине, начало движения, инициируемого душой (*ἢ κινῶσα ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀρχή*), не находится в посохе, то нет причины помещать его и в руку. Ведь самое начало руки так относится к запястью, как запястье – к локтю. В этом отношении не важно, присоединяется ли та
5 или иная часть к телу естественным путем (*προσπεφυκότα*) или нет, так как посох выполняет роль отделяющегося (*ἀφαιρετόν*) члена. Итак, начало движения не может находиться в каком-либо начале, которое является завершением чего-либо другого. Например, начало движения основания посоха в руке, а начало движения руки в запястье. Но
10 если начало движения не в руке, так как у нее есть продолжение выше (*ἀνωτέρω*), то не найти его и там; ведь – повторим это еще раз – если локоть находится в покое, то непрерывная (*συνεχές*) часть, расположенная под ним, может совершать движение как целое.

IX. Так как левое и правое подобны друг другу и противоположные [части тела] способны двигаться вместе, так что правая часть не может двигаться потому, что левая остается в покое, и наоборот, и так как начало движения следует поместить в чем-то таком, что пре-

15 восходит обе эти части, то, следовательно, начало души, ответственной за движение, должно поместить между ними, ведь именно середина ограничивает обе крайности ($\tau\acute{\omega}\nu \acute{\alpha}\chi\rho\omega\nu \tau\acute{o} \mu\acute{\epsilon}\sigma\omicron\nu \acute{\epsilon}\sigma\chi\alpha\tau\omicron\nu$). Это относится как к движениям, начинающимся сверху, так и к тем, что начинаются снизу, например, движениям, начинающимся от головы, и движениям, начинающимся от спинного мозга у тех животных, у
20 которых он есть.

И для этого есть разумные причины. Ведь мы утверждаем, что орган чувственного восприятия ($\tau\acute{o} \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$) также расположен в центре тела. Так что, если область вокруг начала движения изменяется под воздействием чувственного восприятия и части тела, к нему присоединенные, вместе с ним меняются под влиянием растяжения или сжатия, то за этим необходимо следует движение животного. Середина тела потенциально одна, но актуально необходимо должна
25 стать большим. Ведь конечности приводятся в движение из начала одновременно, так что одна неподвижна, а другая движется. Например, в АВГ В движется, а А его движет. Но что-то должно оставаться в покое, если одно собирается двинуться, а другое его привести в движение. Следовательно, потенциально единое А актуально становится
30 двумя, не точкой, но уже по необходимости некой величиной ($\mu\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\theta\omicron\varsigma$). Г может быть приведено в движение одновременно с В, а значит оба начала в А должны двигать, сами двигаясь ($\kappa\iota\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha\varsigma \kappa\iota\nu\acute{\epsilon}\iota\nu$). В таком случае должно быть нечто, отличное от этих двух начал,двигающее, но не движимое. В противном случае, когда
35 начнется движение, крайние точки, или начала в А будут опираться друг на друга ($\pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\alpha\varsigma \kappa\iota\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$), как если бы два человека, подпирая друг друга спинами, двигали конечностями. Так что должно существовать нечто,двигающее их обоих, а именно, душа, отличная от вышеописанной величины, однако расположенная в ней.

Х. В соответствии с определением причины движения, стремление
5 ($\delta\omicron\rho\tau\iota\varsigma$) есть середина, движущее и само движимое. В одушевленных телах должна найтись телесная сущность ($\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$), соответствующая этому описанию. Движимое, но не обладающее природной способностью ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\tau\alpha\iota$) приводить в движение, подвержено воздействию со стороны внешней мощи ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\nu$). Движущее же, напротив, необходимо должно обладать мощью и силой ($\iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\nu$). Ясно, что все животные
10 обладают врожденным духом ($\pi\nu\acute{\epsilon}\upsilon\mu\alpha \sigma\acute{\upsilon}\mu\phi\upsilon\tau\omicron\nu$) и через него проявляют свою силу. (О том, что сохраняет врожденный дух, было

сказано в другом месте).²⁸ Этот дух, как представляется, выполняет ту же роль в душевном начале, как точка в сочленении, движимая и движущая по отношению к неподвижному. А так как начало у одних животных находится в сердце, а у других в том, что аналогично сердцу, то ясно, что жизненный дух также располагается в нем. Остается
 15 ли дух вечно неизменным, или же постоянно изменяется, следует рассмотреть в другом месте (так как это верно и в отношении других частей тела). Ясно лишь, что он самой природой создан для того, чтобы приводить в движение и прикладывать силу. Задачи (ἔργα) движения – тянуть или толкать, в результате чего движимый орган оказы-
 20 зывается способным растягиваться или сжиматься. Но ведь именно такова природа духа. Сжимаясь, он теряет силу (ἀβίαστος συστελλομένη), а силу и способность выталкивать ему придает одна и та же причина [то есть расширение], и он тяжелее огненного элемента и легче ему противоположного.²⁹ Причиной движения без изме-
 25 нения должно быть именно это. Ведь природные тела [τὰ φυσικὰ σώματα, элементы] преодолевают друг друга по мере того, как одно начинает преобладать над другим; легкое побеждает и тянет вниз более тяжелое, а тяжелое поднимается вверх более легким.

Мы объяснили, какова та часть, через движение которой душа инициирует движение, и по какой причине. Устройство живого организма можно уподобить управляемому хорошими законами (εὐνομούμενην) по-
 30 лису. Когда в таком полисе единожды устанавливается порядок, то сразу же отпадает необходимость в единоличном правителе (μονάρχου), произвольно вмешивающемся во все дела, но каждый поступает так, как предписано, и одно действие следует за другим по привычке (διὰ τὸ ἔθος). В животных то же самое происходит естественным образом, и они устроены так, что каждая их часть природой предназначена для выпол-
 35 нения определенной работы. Поэтому душа не должна находиться в каждой части, но так как она расположена в некоем [правлящем] начале
 703b тела, остальные части живут благодаря естественной связи с ним (προσπεφυχέναι) и выполняют работу, предписанную им природой.

²⁸ Эта оговорка вряд ли отсылает нас к сохранившемуся трактату Аристотелевского корпуса *О духе* (De spiritu), так как он не считается аутентичным. Однако эту же теорию Аристотель развивает во всех своих биологических сочинениях.

²⁹ βάρος πρὸς τὰ πυρῶδη καὶ κοφώτητα πρὸς τὰ ἐναντία. Огню противоположна вода (*О возникновении и уничтожении* зз1а). Очевидно, Аристотель проводит аналогию с дыханием. Когда мы выдыхаем, легкие бессильно опадают, когда вдыхаем, они расширяются благодаря выталкивающему воздействию поступающего в них воздуха.

XI. Мы обсудили, как живые существа совершают произвольные (ἐκούσιους) движения и по каким причинам. Некоторые их члены со-
 5 вершают также и невольные движения (ἀκούσιους), однако чаще все-
 го – произвольные (οὐχ ἐκούσιους). Невольными я называю, напри-
 мер, [учащенное] сердцебиение и эрекцию полового члена, ведь их
 нередко вызывает какой-нибудь образ (φαινέντος), а не предписание
 разума. Произвольные – это, например, сон, пробуждение или ды-
 10 хание. Ведь, строго говоря, за них не отвечает ни воображение, ни
 стремление. Но так как живые существа неизбежно изменяются фи-
 зически и их члены, изменяясь, одни увеличиваются, а другие
 уменьшаются, то и их тела оказываются подвержены взаимным дви-
 15 жениям и естественным преобразованиям (и причина этих движе-
 ний – естественное нагревание и охлаждение, как внешнее, так и
 внутреннее), поэтому движения, возникающие в вышеупомянутых
 частях вопреки разуму, случаются благодаря изменениям (ἀλλοιώσεως
 συμπεσοῦσης). Ведь мысль и воображение, как уже говорилось, ответ-
 20 ственны за состояния, порождающие страсти (παθημάτων), так как
 именно они создают образы вещей, их производящие. И в вышеупо-
 мянутых органах это движение проявляется более отчетливо потому,
 что каждый из них, в определенном смысле, ведет себя как отдель-
 ный живой организм.³⁰ Что касается сердца, то причина ясна, так как
 25 именно оно есть начало ощущений, а на то, что детородный член та-
 кой же природы, указывает то обстоятельство, что именно через него
 проходит семенная сила, сама своего рода живое существо. Ведь
 вполне разумно (εὐλόγως), что движения передаются (συμβαίνουσι)
 началу от частей и частям от начала, так достигая друг друга. Пусть А
 30 будет началом. Движение в каждой букве начерченной ранее диа-
 граммы [см. 702b25] достигает начала и от [центрального] начала,
 двигаясь или претерпевая изменение (каковых потенциально мно-
 го), начало движения В движется к В, начало движения Г движется к
 Г, и вместе они обоюдно друг к другу. Но двигаясь от В к Г мы сначала
 35 переходим от В к А как началу, а затем от А к Г как от начала. Напро-
 тив, движение, противоположное разуму (παρὰ τὸν λόγον), иногда воз-
 никает, иногда не возникает в частях тела, даже будучи инициа-
 нно одними и теми же мыслями. Это происходит потому, что материя,
 подверженная изменению (τὴν παθητικὴν ὕλην), иногда присутствует,

³⁰ Следующая затем фраза: «И причина этого в том, что каждый из них содержит в себе жизненную влагу», – это позднейшая глосса, не необходимая по смыслу и слабо согласующаяся с тем, что следует далее. По этой причине большинство издателей ее исключают.

- 704a а иногда не присутствует в должном количестве (τοσαύτην) и подобающего качества (τοιαύτην).
- 704b Мы поговорили о частях разных животных, о душе, о чувственном восприятии, о сне, о памяти и движении в целом, и обсудили их причины. Осталось поговорить о рождении [животных].

БИБЛИОГРАФИЯ

- Grant, E. (2012) "Reflections of a Troglodite Historian of Science," *Osiris* 27, 133–155.
- McGrath, Ali; Clarke St., prod. (2011) *Ancient Discoveries* (BBC).
- Nussbaum, M. C. (1978) *Aristotle's de Motu Animalium*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Peck, A. L., Forster, E. S. tr., Marshall, F. Y. F., ed. (1937, 1961) Aristotle. *Parts of Animals. Movement of Animals. Progression of Animals*. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Penrose, R. (2010) *Cycles of Time*. Random House.
- Petrova, M. S. (2016) "Aristotelian heritage in biology, medicine and ethics. Fall school of young scholars," *Dialog so vremenem [Dialogue with time]* 55, 388–396.
- Петрова, М. С. (2016) «Аристотелевское наследие в биологии, медицине и этике. Осенняя школа молодых ученых», *Диалог со временем* 55, 388–396.
- Prigogine, I. (1997) *The End of Certainty*. London: The Free Press.
- Pines, S. (1961) "Omne quod movetur necesse est ab alieno moveri: A refutation of Galen by Alexander of Aphrodisias and the theory of Motion," *Isis* 52, 21–54.
- Sorabji, R. (1983) *Time, Creation and the Continuum*. London.
- van Raalte, Marlein ed. (1993) *Theophrastus. Metaphysics*. Leiden.
- Афонасин, Е. В. (2016) «Аристотель и Теофраст о теоретических и методологических основаниях метеорологии», *Сибирский философский журнал* 2.
- Оглезнев, В. В. (2016) «Дескриптивный и аскриптивный подходы к объяснению действия», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.2, 471–482 (этот выпуск).
- Пенроуз, Р. (2014) *Циклы времени*. Пер. А. В. Хачояна. Москва.
- Пригожин, И. (2001) *Конец определенности*. Пер. Ю. А. Данилова. Москва–Ижевск.
- Рожанский, И. Д., ред. (1981) *Аристотель. Сочинения. Том 4: Физика. О небе. О возникновении и уничтожении. Метеорологика*. Москва.

ТРАКТАТ «О ДОБРОДЕТЕЛЯХ И ПОРОКАХ» (ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИЙ)

А. А. САНЖЕНАКОВ
Институт философии и права СО РАН
sanzhenakov@gmail.com

ALEXANDER SANZHENAKOV
Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk, Russia
TREATISE “ON VIRTUES AND VICES”:
A COMMENTED TRANSLATION FROM THE GREEK INTO RUSSIAN

ABSTRACT. This paper is divided into three sections: an introduction, a translation of Pseudo-Aristotelian treatise “On Virtues and Vices” (*De virtutibus et vitiis*), and a commentary to this text. In the introduction, the author briefly describes textual tradition, critical editions and available translations of the treatise in European languages. The major issue, discussed in the introduction, concerns the question of authenticity and authorship of the treatise. Arguments by E. Zeller, C. Schuchhardt, F. Susemihl, E. Schmidt, who seriously questioned the authenticity of the text, are contrasted with the opinion of P. Simpson, who insisted on its authenticity. The author of the present work is inclined to think that the treatise is a later composition. Respective arguments are presented in length in the commentary, where the author attempts to place the treatise in the context of the ethical works of the *Corpus Aristotelicum*, on the one hand, and this of the later Hellenistic developments, on the other.

KEYWORDS: Aristotle, eclectics, ancient ethics, virtue, vice, translations.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ. Проект «Трактат Псевдо-Аристотеля “О добродетелях и пороках”: перевод и комментарий» № 14–33–01271а2.

Небольшой трактат «Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν»¹ (лат. *De virtutibus et vitiis*, далее *V*) дошел до нас не только в составе корпуса Аристотеля (1249a26–1251b37).

¹ В самых ранних кодексах (Московском и Лейпцигском) это сочинение озаглавлено «Ἀριστοτέλους περὶ ἀρετῆς», поэтому в издании Э. Шмидта стоит титул «Über die Tugend» («О добродетели»).

Также он полностью содержится в «Антологии» Стобея (Stob. III, Hense, 137,6–148,12) и в сочинении «О страстях» Псевдо-Андроника (с измененной последовательностью и стоическими вставками). В трактате представлены определения добродетелей и пороков с их подробной классификацией.

Кодексы

Относительно рукописной традиции Э. Шмидт во введении к переводу (Schmidt 1986) сообщает следующее. В каталоге греческих рукописей аристотелевских текстов А. Вартеля числится 59 рукописей *VV* (Wartelle 1963). Большинство кодексов датируются XV веком, некоторые XIII и XIV. Самым древним кодексом (X в.) является Московский (Cod. Mosqu. 231), записанный в 932 году для архиепископа Арефы (ок. 850 – после 934). Эта рукопись, обнаруженная А. И. Сонни, была опубликована в журнале «Филологическое обозрение» (Сонни 1894, 97–102) уже после издания Зуземиля, поэтому не могла быть учтена последним. Другой кодекс, столь же древний и тоже не учтенный Зуземилем, – Лейпцигский (Leipziger Codex gr. 16). Так как обе рукописи относятся к разным «семействам», их совместное использование повышает уровень достоверности издания. Исходя из последнего, ясно, что издание Зуземиля давно уже устарело и текст *VV* требует нового критического издания. Однако в полной мере такая работа до сих пор не осуществлена. Хотя Э. Шмидт максимально попытался исправить положение, ознакомившись с доступными ему кодексами и учтя те, которые не были использованы Зуземилем, греческого текста с новым критическим аппаратом он не представил, довольствовавшись исправлением некоторых мест.

Относительно этого же вопроса Х. Рекхэм сообщает следующее. Зуземиль использует главным образом четыре рукописи:

L^b, парижскую рукопись XII в. Никомаховой этики, которая содержит «О добродетелях и пороках» в приложении, при ближайшем рассмотрении, вероятно, датирующуюся началом XIII в.;

F^c, Лаврентийская рукопись XIV в.;

И две рукописи из Мадрида: одна сгруппирована с F^c, другая – с L^b, как и шесть других XV и XVI вв. (Rackham 1935, 487).

Об изданиях греческого текста

Впервые текст *VV* был подготовлен и издан И. Беккером в 1833 году. Существенным недостатком этого издания является отсутствие каких-либо критических примечаний. После этого Ф. Зуземиль в 1884 году издает *VV* в приложении к «Евдемовой этике». В его издании содержится полный критический аппарат, поэтому подавляющее большинство переводчиков

работают с его изданием, хотя есть исключения (например, Рекхэм делает перевод с издания Беккера, однако учитывает некоторые правки Зуземиля). Вместе с тем издание Зуземиля не лишено недостатков, на которые неоднократно указывал Э. Шмидт.

О переводах на европейские языки

Существует два перевода трактата на английский язык. Первым был издан перевод Дж. Соломона (J. Solomon) в 1915 году в издательстве «Кларендон» под общей редакцией У. Д. Росса (W. D. Ross). Другой перевод, выполненный Х. Рекхэмом (H. Rackham), был издан в знаменитой Loeb Classical Library в 1935 году (Vol. 20). В 1965 г. Э. Шмидт сделал перевод на немецкий язык, снабдив его подробнейшим стостраничным комментарием. Безусловным достоинством перевода Шмидта является его критическая работа с кодексами. Как было сказано выше, при подготовке своего перевода Шмидт использовал два самых ранних кодекса – Московский и Лейпцигский. На русский язык трактат впервые был переведен в 1787 году под названием «Рассуждения Аристотелевы о добродетелях и пороках». Этот перевод вряд ли имеет на данный момент какую-либо научную ценность, поскольку выполнен с латинского текста, и является библиографической редкостью. Поэтому единственным актуальным переводом на русский язык является перевод Татьяны Адольфовны Миллер.

Композиция трактата

Сочинение имеет четкую и жесткую структуру. Во введении (1249a26–1250a2) постулируется различие двух предельных моральных категорий – прекрасного и безобразного, с которыми сопрягаются добродетели и пороки (49a26–30). Затем все добродетели соотносятся с тремя частями души – рассчитывающей, яростной и вожделеющей (49a30–b29). Отдельно выделяется три добродетели души в целом (ἄλλης δὲ τῆς ψυχῆς). То же самое проделывается с пороками (49b29–50a2). После этого дается краткое определение добродетелей (50a3–15) и пороков (50a16–29). Далее приводится развернутая характеристика всех добродетелей (50a30–b42) и пороков (50b43–51b25), при этом к основному списку добавляются второстепенные добродетели и пороки (или подвиды основных). В заключении (51b26–37) речь идет об общих свойствах добродетели и порока.

Влияние и значение

Исходя из большого количества кодексов и наличия двух параллельных традиций передачи текста (через Стобея и Псевдо-Андроника), следует за-

ключить, что сочинение это было чрезвычайно востребованным. Такое исключительное положение объясняется списком добродетелей и пороков, включенных в эту работу. Всеохватность и общепризнанность этого списка привели к тому, что он активно распространялся и перерабатывался, изменяясь и расширяясь. О рецепции этого трактата византийской, новогреческой, арабской, латинской и армянской этическими традициями см. Сасоугос (2003). Также востребованность *VV* может быть объяснена тем, что некоторое время он являлся единственным источником, из которого возможно было черпать информацию об аристотелевской этике, когда сочинения самого Аристотеля были недоступны.

Проблема аутентичности

Вопрос авторства трактата – предмет неослабевающего интереса исследователей на протяжении многих десятилетий.

Долгое время автором *VV* считался Аристотель. Но, начиная с XVI в., аутентичность текста стала подвергаться сомнению (Сасоугос 2003, 516). В итоге в XIX веке Э. Целлер и К. Шухардт доказали неподлинность трактата, отнеся его к периоду позднего эклектизма. Целлер обратил внимание на то, что (1) способ описания и классификации добродетелей и пороков в рассматриваемом сочинении характерен для перипатетической школы периода после Теофраста. Также Целлера насторожила (2) солидаризация автора трактата с Платоном по вопросу трехчастного деления души. Это обстоятельство выдает в авторе позднего перипатетика (ранние перипатетики не были так платонически настроены). По мнению Целлера, (3) говорить о сходстве, даже внешнем, со стоицизмом едва ли возможно, хотя он обращает внимание на жесткий «стоический» ригоризм парных противоположностей *ἐπαινετά* (достойное похвалы) и *ψεχτά* (порицаемое) в начале и в конце трактата. Наконец, (4) автор трактата помещает демонов (*δαίμονες*) между богами и родителями (*VV* 1250b20), что, с точки зрения Целлера, говорит о влиянии пифагорейских «Золотых стихов». ² Ср.: «Прежде всего почитай бессмертных богов, соблюдая / Их старшинство согласно закону, и верным будь клятве, / Славных героев, подземных демонов чти по закону, / Мать и отца уважай, проявляй внимание к ближним» (Петер 2000, 9). Опираясь на

² Что касается датировки «Золотых стихов», то самым ранним автором, у которого встречается цитата из этого произведения, является Хрисипп (III в. до н. э.) (Петер 2000, 132, Афонасин 2008). Вместе с тем следует отметить, что источником заимствования могли стать «Законы» Платона, где на вопрос, какой же образ действий любезен и соответствует богу, говорится о том, что следует почитать прежде всего олимпийских богов, затем – посредством священных обрядов – демонов, героев, родителей, что еще живы (*Leg.* 716–718).

вышеизложенные доводы, Целлер сделал вывод о том, что Аристотель этого сочинения не писал, а искомый автор трактата, скорее всего, является перипатетиком периода эклектизма (Zeller 1923, 670–71).

Во многом соглашаясь с Целлером, филолог К. Шухардт (Schuchhardt) более решительно поместил работу в период эклектизма, назвав в качестве датировки I в. до н. э. При этом он отметил, что оппозиция ἐπαινετά / ψεχτά может иметь своим источником «Риторику» Аристотеля (*Rhet.* 1366a23–25, 33–36). В самом деле: в первой книге в начале девятой главы говорится: «Вслед за этим поговорим о добродетели и пороке, прекрасном и постыдном (καλοῦ καὶ αἰσχροῦ), потому что эти понятия являются объектами для человека, произносящего хвалу (ἐπαινοῦντι) или хулу (ψέγοντι)» (Платонова 1978, 43). Точно таким же по смыслу заявлением начинается исследуемый трактат: «Прекрасное (τὰ καλά) достойно похвалы (ἐπαινετά), безобразное (τὰ αἰσχροτά) – порицания (ψεχτά). Прекрасные [вещи] возглавляются добродетелями, безобразные – пороками. Достохвальными являются как причины добродетелей и сопутствующее добродетелям, так и то, что происходит от них, и деяния их, а противоположное достойно порицания» (1249a26–30).

Развивая увиденную Шухардтом связь *VV* с *Rhet.* I 9, Э. Шмидт (Schmidt 1986, 56) указывает на другие параллели. В частности, он усматривает сходство в определении рассудительности (φρόνησις). В *Rhet.* I 9 (1366b20–22) φρόνησις определяется как «интеллектуальная добродетель (ἀρετὴ διανοίας), в силу которой люди в состоянии здраво судить о значении перечисленных выше благ и зол для блаженства (εὐδαιμονίαν)» (Платонова 1978, 44). В рассматриваемом нами трактате рассудительность есть «добродетель рассчитывающей части души (λογιστικοῦ), способная обеспечить то, что приводит к счастью (εὐδαιμονίαν)» (*VV* 1250a3–4). Также Шмидт отмечает, что подобным образом рассудительность представлена и в псевдоплатоновских «Определениях» (*Def.* 411d5). Тем не менее Шмидт не считает сочинение подлинным, обосновывая свою точку зрения (5) поздней лексикой (ἀμνημοσύνη, ἀπότευγμα, χαυνοῦσθαι, μεμψιμοιρία, ἀνόρεκτος), которая не встречается ни в одном сочинении Аристотеля (Schmidt 1986, 19). Дополнительным аргументом в пользу неподлинности *VV* для Шмидта является следующее обстоятельство. Автор *VV* ничего не сообщает о добродетели как середине между двумя пороками-крайностями. В то же время Шмидт не согласен с Целлером относительно поздней датировки трактата. По его мнению, *VV* был написан раньше периода эклектизма. Отказываясь видеть хоть какие-то отголоски стоического влияния в тексте *VV*, он приходит к выводу, что текст относится к раннему периоду перипатетической школы и должен датироваться вре-

менем Теофраста.³ Таким образом, датировка Шмидта – конец IV – начало III вв. до н. э. Следует отметить, что с этим решением согласились не все исследователи (см. Glibert-Thirry 1977, 7–9; Kraue 1981, 132).

Редактор «Евдемовой этики» (в приложении к которой было опубликовано VI) Ф. Зуземиль (Susemihl), принимая доводы Целлера и Шухардта, заключил, что эта работа есть продукт «философа-эклектика небольших умственных способностей», который ставил своей целью примирение аристотелевского и платоновского моральных учений. Он датирует трактат не ранее, чем I в. до н. э., или же I в. н. э.

Нет полной ясности со стоическим влиянием на автора трактата. Как мы уже видели выше, исследователи совершенно справедливо отказываются видеть в парных оппозициях ἐπαινετά / ψεχτά стоический «след». В то же время высказываются предположения, что стоический элемент может быть усмотрен в том, что одни добродетели рассматриваются в тексте VI как главенствующие, а другие – как их подвиды (Schmidt 1986, 19). Такой способ выстраивания связи характерен для Хрисиппа, различающего πρῶται ἀρεταί и ἀρεταί ὑποτεταγμένα (ФРС III 264, 265). Со своей стороны мы отметим, что решению этого вопроса может способствовать обращение к такому подвиду гневливости, как досада (βαρθυμία). Ни в одном сочинении Аристотеля мы не встретим упоминания об этом пороке, в то время как в сочинении Андроника Родосского приводится определение этого порока, которое дал Хрисипп, – «скорбь отягощающая и не дающая передышки» (ФРС III 414). Подобные довольно блеклые приметы дают некоторые основания решать вопрос стоической зависимости автора VI положительным образом, однако основания эти столь зыбкие, что мы не беремся высказывать окончательное решение по этому вопросу.

Из вышесказанного очевидно, что большинство исследователей обоснованно сомневаются в подлинности VI, но не имеют единого мнения относительно его датировки. Впрочем, в последние годы мы можем наблюдать отказ от гиперкритического взгляда на это сочинение и попытки вернуть авторство Аристотелю. Уже в середине прошлого века появились работы (Zürcher 1952; Gohlke 1944), авторы которых высказывают сомнения в весомости аргументов в пользу неподлинности трактата. Возражения, например, приводятся следующего порядка: учение о середине отсутствует в тексте VI потому, что Аристотель написал его на раннем этапе

³ Рекхэм также отмечает, что описательный характер рассмотрения пороков и добродетелей (метод, который был впервые использован в *Никомаховой этике*, например, в изображении великодушного) указывает на связь VI с *Характерами* Теофраста. Он также замечает, что после Теофраста этот стиль становится общепринятым в перипатетической школе (Rackham 1935, 485).

своего творческого пути. Исходя из этого же допущения, объясняются присутствующие в сочинении платонические элементы. Одной из последних работ, написанных в подобном ключе, является статья П. Симпсона, в которой он приходит к выводу о недостаточной убедительности аргументов в пользу неподлинности этого сочинения. Поэтому, заключает Симпсон, следует довериться традиции, которая приписывает авторство Стагириту (Simpson 2013).

Следует отметить, что гипотеза Симпсона подкрепляется частичным совпадением списка добродетелей из *VV* со списком добродетелей из «Евдемовой этики» (1220b38–1221a12). В последней обнаруживаются такие специфические добродетели, как *кротость* (πραότης), *щедрость* (ἐλευθεριότης) и *величавость* (μεγαλοψυχία). При этом некоторые добродетели в *VV* определяются точно также, как в «Никомаховой этике». Например, явная параллель обнаруживается в истолковании такой добродетели, как *воздержанность* (ἐγκράτεια). Автором *VV* воздержанность определяется как «добродетель вожделеющей части души, благодаря которой [люди] подавляют рассуждением влечение, устремляющее к дурным удовольствиям» (1250a5–7), а в *EN* воздержанный человек определяется как тот, кто, «зная, что [его] влечения дурны, не следует им благодаря [рас]суждению (διὰ τὸν λόγον)» (1145b13–14).⁴ Несмотря на некоторые разночтения, родственность определений очевидна.

Тем не менее подобных аналогий, конечно, недостаточно для убедительного обоснования подлинности текста, поэтому мы не склонны видеть в авторе трактата Аристотеля. В первую очередь, такое убеждение проистекает из догматического характера сочинения, автор которого не рассуждает, а просто излагает фактический материал нарративно-безапелляционным тоном. Такой способ подачи может объясняться целью автора трактата – изложить бытующие в этот период общепризнанные моральные нормы и факты моральной эмпирии. Если следовать установившемуся мнению о разделении всего аристотелевского наследия на три группы текстов: экзотерические сочинения (для широкого круга читателей, главным образом диалоги), собрание материалов (эмпирическая база) и эзотерические сочинения (научные трактаты, часто в виде лекций), – то *VV* мог относиться ко второй группе текстов, то есть являлся эмпирической базой для последующих теоретических построений. Именно к такому заключению приходит П. Симпсон. С его точки зрения, содержание *VV* может идти вразрез с взглядами Аристотеля, но это вовсе не отменяет его авторства, потому что все сказанное в *VV* – это материалы, явления и *endoxa*, из которых Аристотель

⁴ Здесь и далее *EN* дается в пер. Н. В. Брагинской.

мог уже выстроить собственные, более четкие умозаключения (Simpson 2013, 659).

Предложенная гипотеза многое объясняет, но упускает из вида следующие обстоятельства. Во-первых, эндоксический материал по определению содержит такие характерные вставки, как «принято считать», «по общему мнению» и т. д. Пример *endoxa*, начинающегося со слов «принято считать, что», продолжающегося словами «по мнению одних..., а по мнению других...» и заканчивающегося словами «вот что, стало быть, говорится обычно», можно прочесть в *EN* 1145b8–20. В исследуемом трактате мы ничего подобного не обнаруживаем. Во-вторых, *VV* имеет жесткую структуру. За редким исключением, автор придерживается строгой последовательности изложения. Сначала приводится родовидовое определение добродетели или порока (в качестве рода выступает привязка к той или иной части души), затем дескриптивное определение, наконец, перечисляются сопутствующие свойства. Возьмем для примера мужество. Родовидовое определение: «Мужество – это добродетель яростной части души (*θυμοειδούς*), благодаря которой трудно поддаются страху смерти» (*VV* 1250a6–7). Дескриптивное определение: «Мужеству свойственно трудно поддаваться страху смерти, быть бесстрашным перед тем, что внушает ужас, и отважным перед лицом опасности, ему свойственно предпочесть скорее славную гибель, нежели позорное спасение, и быть причиной победы. Также мужеству свойственно трудиться, иметь выдержку и выказывать свою мужественность» (*VV* 1250a44–b4). Перечисление сопутствующих свойств: «Мужеству сопутствуют (*παρέλται*) отвага, решимость, смелость, а кроме того, трудолюбие и выносливость» (*VV* 1250b4–6). По этой схеме прописаны все добродетели и пороки. В редких случаях отсутствует один из элементов схемы. В некоторых она дополняется разделением на три вида, о чем мы скажем ниже. Подобный схематизм никак не согласуется с изложением эндоксического материала.

Во-вторых, по мнению Симпсона, одним из аргументов в пользу авторства Аристотеля является неявная ссылка на *VV* в «Евдемовой этике». Во второй книге *EE* сказано: «...в уже завершенных книгах (*ἐν τοῖς ἀπληλλαγμένοις*) проведено разделение “движений чувств” (*τῶν παθημάτων*), “возможностей” (*τῶν δυνάμεων*) и “свойств” (*τῶν ἕξεων*)» (*EE* 1220b10–13). Приведя несколько определений добродетелей и пороков из *VV*, Симпсон заявляет, что все они выстроены на основе этого разделения. Чтобы разъяснить суть предложенного подхода, снова возьмем для примера мужество. В рамках предлагаемой интерпретации в дефиниции «Мужество – это добродетель гневливой части, не дающая поддаться страху смерти» гневливая часть

души соответствует «возможности» (альтернативный перевод – «предрасположенность», «способность», Симпсон переводит δύναμις как ‘a power’), «не дающая поддаться страху» соответствует «свойству» (в ином переводе – «состояние», «устой», а у Симпсона – ‘a habit’), а сам страх смерти – «движению чувств» (Симпсон переводит просто как ‘a passion’) (Simpson 2013, 658). С одной стороны, такое толкование, хоть и с некоторыми оговорками, вполне допустимо. В самом деле, части души могут пониматься как δυνάμεις. Аристотель в *De anima* ведет речь о растительной и мыслительной способностях и способности ощущения (415a). Другой вопрос, который мы оставим открытым: насколько возможно смешение данной философской традиции с платоническим пониманием души? Кроме того, вызывает сомнение сама возможность связи *EE* и *VV*. Зачем идентифицировать *VV* как то самое аристотелевское сочинение, на которое дается ссылка в *EE* 1220b10–13, в то время как надежнее и проще было бы в этом качестве представить *EN* и *MM*. Действительно, и в «Никомаховой этике» (1105b20), и в «Большой этике» (1186a12) мы обнаруживаем постулат о том, что в душе находятся движения чувств, способности и состояния. Поэтому куда более вероятно, что в *EE* делается ссылка на эти два этических сочинения, нежели на *VV*.

В связи с вышесказанным предложенный П. Симпсоном выход из ситуации мы считаем не вполне удачным. Учитывая догматизм, болезненное стремление к систематизации, желание примирить Аристотеля и Платона, отсутствие учения о добродетели как середине между двумя крайностями пороками, мы вынуждены вслед за Целлером отнести это сочинение к псевдоаристотелевским, а его автора поместить в период эклектизма.

В целом трактат «О добродетелях и пороках» может расцениваться как образчик догматизации живой философии и в то же время эклектизма, направленного на примирение двух родственных и вместе с тем глубоко отличных друг от друга философских традиций – платоновской и аристотелевской, а также как пример античного жанра «нравоописания».

О ДОБРОДЕТЕЛЯХ И ПОРОКАХ Corpus Aristotelicum 1249a26–1251b37

1249a26 Прекрасное достойно похвалы, безобразное – порицания. Прекрасные [вещи] возглавляются добродетелями, безобразные – пороками. Достохвальными являются как причины добродетелей и
30 сопутствующее добродетелям, так и то, что происходит от них, и
1249b26 деяния их, а противоположное достойно порицания. Если согла-

ситься с трехчастным делением души Платона, то добродетель
 рассчитывающей части души есть рассудительность, яростной
 части – кротость и мужество, вожделеющей части – благоразумие
 и воздержанность, добродетелями души в целом являются спра-
 30 ведливость, щедрость и величавость. Порок рассчитывающей ча-
 сти души есть безрассудство, яростной части – гневливость и тру-
 1250a1 сость, вожделеющей части – распущенность и невоздержанность,
 пороками души в целом являются несправедливость, скупость и
 приниженность.

Рассудительность – это добродетель рассчитывающей части
 5 души, способная обеспечить то, что приводит к счастью.
 Кротость – это добродетель яростной части души, благодаря ко-
 торой становятся не склонными к гневу. Мужество – это добродете-
 лять яростной части души, благодаря которой трудно поддаются
 страху смерти. Благоразумие – это добродетель вожделеющей ча-
 сти души, благодаря которой не стремятся к вкушению дурных
 10 удовольствий. Воздержанность – это добродетель вожделеющей
 части души, благодаря которой подавляют рассуждением влече-
 ние, устремляющее к дурным удовольствиям. Справедливость –
 это добродетель души [в целом], распределяющая по достоинству.
 Щедрость – это добродетель души [в целом], которая много рас-
 ходует на прекрасные вещи. Величавость – это добродетель души
 15 [в целом], благодаря которой [люди] способны переносить успех
 и неудачу, честь и бесчестье.

Безрассудство – это порок рассчитывающей части души, причи-
 на порочной жизни. Гневливость – это порок яростной части души,
 благодаря которой становятся склонными к гневу. Трусость – это
 порок яростной части души, из-за которого [люди] обуреваются
 20 страхами, особенно страхом смерти. Распущенность – это порок
 яростной части души, из-за которого [люди] стремятся к вкушению
 дурных удовольствий. Невоздержанность – это порок яростной ча-
 сти души, из-за которого [люди] избирают дурные удовольствия,
 хотя рассуждение противится этому. Несправедливость – это порок
 25 души в целом, из-за которого [люди] присваивают себе больше, чем
 заслуживают. Скупость – это порок души в целом, из-за которого
 [люди] стремятся из всего извлечь выгоду. Приниженность – это
 порок души в целом, из-за которой [люди] не способны вынести ни
 успеха, ни неудачи, ни чести, ни бесчестия.

Рассудительности свойственно разумно принимать решения и

30 правильно судить о том, что есть благо и что есть зло, и обо всем том, что в жизни следует избирать и чего следует избегать, прекрасно пользоваться всеми имеющимися в наличии благами, правильность в общении, также ей свойственно всему знать подходящее время, находчиво пользоваться словом и делом, иметь опыт во всем, что полезно. Памятливость, опытность, деликатность в общении, разумность в решениях и проницательность – или же от
35 рассудительности каждая происходит, или сопутствуют рассудительности. В противном случае одни из них являются некими второстепенными причинами рассудительности, как опытность и памятьливость, другие же – как бы ее частями, подобно разумности в принятии решений и проницательности. Кротости свойственно быть способной терпеливо переносить упреки и пренебрежение, если оно не превышает всякую меру, не скоро [поддаваться] по-
40 рыву к отмщению, не быть склонной к гневу, [иметь] нрав не злобный и не вздорный, имея в душе спокойствие и выдержку. Мужеству свойственно трудно поддаваться страху смерти, быть бесстрашным перед тем, что внушает ужас, и отважным перед лицом опасности, ему свойственно предпочесть скорее славную по-
45 гибель, нежели позорное спасение, и быть причиной победы.
1250b1 Также мужеству свойственно трудиться, иметь выдержку и выказывать свою мужественность. Мужеству сопутствуют отвага, решимость, смелость, а кроме того, трудолюбие и выносливость.
5 Благоразумию свойственно не приходить в восторг от вкушения телесных удовольствий, не испытывать стремления ко всему, что способно принести постыдное удовольствие, страшиться дурной славы, упорядочивать жизнь как в малом, так и в великом. Благоразумию сопутствуют строгий порядок, благопристойность, стыд-
10 ливость, осмотрительность. Воздержанности свойственна способность сдерживать рассуждением влечение, устремляющее к вкушению дурных удовольствий, быть терпеливой и стойкой при перенесении естественной нужды и страдания. Справедливости свойственно распределять каждому по достоинству, блюсти обы-
15 чай и установления предков, соблюдать писанные законы, быть правдивой в важных вопросах и соблюдать договоренности. Прежде всего следует исполнять обязанности по отношению к богам, затем – к демонам, потом – к отечеству и родителям, а по-
20 том – к усопшим. В этом и заключается благочестие, которое либо является частью справедливости, либо сопутствует ей. Сопутству-

ют же справедливости праведность, правдивость, доверие, ненависть к пороку. Щедрости свойственно тратить деньги на похвальные вещи, быть расточительной в тратах на что-то надлежащее, помогать деньгами, не брать оттуда, откуда не следует.

25 Щедрый человек содержит в чистоте свое жилище и одежду, он окружает себя излишними и прекрасными вещами, позволяющими приятно, но бесполезно проводить время, он возвращает своеобразных или удивительных животных. Сопутствуют же щедрости

30 мягкость и податливость характера, человеколюбие, сострадательность, дружелюбие, гостеприимство и любовь к прекрасному. Величавости свойственно прекрасно переносить счастье и несчастье, честь и бесчестье, не восхищаться ни роскошью, ни вниманием, ни могуществом, ни победами на состязаниях, но иметь некоторую глубину и величие души. Величавым не может быть ни

35 тот, кто придает жизни большое значение, ни тот, кто цепляется за жизнь. Величавым является тот, кто прост нравом и благороден, кто способен перенести беззаконие [по отношению к себе] и не мстителен. Сопутствуют же величавости простота и правдивость.

40 Безрассудству свойственно неправильно судить о вещах, неудачно принимать решения, трудно общаться [с людьми], неправильно использовать наличные блага, иметь ложное мнение о том, что является благим и прекрасным для жизни. Безрассудству

45 сопутствуют невежество, неопытность, невоздержанность, неуклюжесть, забывчивость. Гневливость имеет три вида: вспылчивость, огорчение, досада. Гневливый не может вынести ни малейшего пренебрежения, ни умаления, ему свойственно карать и мстить, он легкоподвижен на гнев из-за любого случайного слова или дела. Сопутствуют же гневливости легковозбудимый нрав, непостоянство, мелочность, огорчение по пустякам, которое быстро овладевает, но краткосрочно. Трусости свойственно легко поддаваться

5 всевозможным страхам, особенно страху смерти и телесных увечий, она убеждена, что лучше спастись каким угодно образом, нежели славно погибнуть. Сопутствуют же трусости изнеженность, отсутствие мужества, необремененность, привязанность к жизни, в основе же этого лежит некая осмотрительность и уступчивость нрава. Распушенности свойственно избирать вкушение вредных и дурных удовольствий и полагать самыми счастливыми

10 тех, кто живет в таких удовольствиях, ей свойственны также любовь к смеху, шуткам, игривости, легкомыслие в словах и делах.

15

Сопутствуют же распущенности беспорядок, бесстыдство, неряшливость, роскошь, беспечность, беззаботность, небрежность, раз-
 20 вязность. Невоздержанности свойственно избирать вкушение удовольствий вопреки рассуждению, быть убежденной в том, что лучше не иметь отношения к этому (т.е. к вкушению удовольствий), но поступать иначе, знать, что должно поступать прекрас-
 25 но и полезно, однако воздерживаться от этого в пользу удовольствий. Сопутствуют же невоздержанности изнеженность, беспечность и большая часть того, что сопутствует распущенности. Несправедливость имеет три вида: нечестие, своекорыстие и оскорбление. Нечестие – это несправедное отношение к богам, де-
 30 монам, усопшим, родителям и отечеству. Свокорыстие – это нарушение договоров, когда берут деньги сверх должного. Оскорбление – это получение удовольствия от причинения позора другим, поэтому Эвен о нем говорит: «Никакой выгоды не получает, однако поступает несправедливо». Несправедливости
 35 свойственно нарушать обычаи и установления предков, не повиноваться законам и предводителям, обманывать, преступать клятвы, не соблюдать договоренности и ручательства. Сопутствуют же несправедливости доносительство, хвастовство, притворное чело-
 1251b1 веколюбие, злонравие и изворотливость. Скупость имеет три вида: позорный способ наживы, скаредность и скряжничество. Позорный способ наживы – это когда повсюду ищут выгоду и ради прибыли готовы терпеть позор. Скряжничество же – это когда не
 5 тратят деньги даже на самое необходимое. Скаредность – это когда тратятся мелко и дурно, и больше теряют, оттого что не вовремя производят расходы. Скупости свойственно выше всего ценить деньги, не считать позорным ничто из того, что приносит при-
 10 быль, – низкий, рабский, бесчестный образ жизни и все, что не свойственно гордости и независимости. Сопутствуют скупости мелочность, досада, приниженность, низость, неумеренность, непородистость, человеконенавистничество. Приниженность не
 15 способна вынести ни чести, ни бесчестия, ни успеха, ни неудачи, но ей свойственно возноситься от почестей и возвеличиваться от малого успеха, однако она не способна вынести даже малейшего непочтения, всякую же оплошность считает большой неудачей, постоянно сетует и мучается от всего. Наконец, приниженным
 20 является такой человек, который всякое небрежение расценивает как оскорбление и непочтение, даже если оно происходит по не-

знанию или от забывчивости. Приниженности сопутствуют мелочность, недовольство своей судьбой, отчаяние и уныние.

В целом же добродетели свойственно приводить душу в превосходное состояние, делая ее движения спокойными и упорядоченными, согласовывая все части души. Поэтому считается, что
25 состояние совершенной души является образцом для хорошо устроенного государства. Добродетели свойственно делать добро достойным [людям], любить добродетельных и ненавидеть порочных, ей не свойственно быть карающей и мстительной, но милостивой, благожелательной и снисходительной. Сопутствуют же
30 добродетели порядочность, кротость, дружелюбие, добрая надежда, добрая память, и к тому же такие [качества], как любовь к близким, к друзьям и товарищам, к иноземцам, к людям вообще и ко всему прекрасному: все это, несомненно, является достохвальным. Пороку же, напротив, сопутствует противоположное этому.
35 Все, что сопутствует пороку, является порицаемым.

КОММЕНТАРИЙ

При подготовке комментария были учтены следующие работы: Schmidt 1986; Casouros 2003. Также учитывались переводы Rackham 1952; Solomon 1915; Миллер 1978.

Основной своей задачей при составлении данного комментария автор видел помещение текста в контекст аристотелевской традиции, с одной стороны, и обнаружение разногласий с этой традицией – с другой.

1249a26-27 «ἐπαινετὰ [μέν] ἐστὶν τὰ καλά...». Сочинение начинается с разграничения двух областей – прекрасного и безобразного. Первые строки трактата и, как будет далее видно, весь текст имеют тесную связь с «Риторикой» Аристотеля (*Rhet.* I 9). Ср.: «Вслед за этим поговорим о добродетели и пороке (ἀρετῆς καὶ κακίας), прекрасном и постыдном (καλοῦ καὶ αἰσχροῦ), потому что эти понятия являются объектами для человека, произносящего хвалу или хулу (σχοποῖ τῷ ἐπαινοῦντι καὶ ψέγοντι)»⁵ (*Rhet.* 1366a23–25). Вероятно, автор *VV* опирался при написании своего сочинения на *Rhet.* I 9. Впрочем, с тем же успехом первые строки *VV* могут иметь своим источником вторую книгу *EE*: «ἢ τε ἀρετὴ καὶ ἢ κακία καὶ τὰ ἀπ' αὐτῶν ἔργα τὰ μὲν ἐπαινετὰ τὰ δὲ ψεκτά» (1223a9–10). Также ср.: *EE* VIII, 1248b19–23; *MM* II 9, 1207b29.

⁵ Здесь и далее пер. Н. Платоновой.

В этом месте некоторые затруднения вызывает глагол ἡγεομαι. Англоязычные авторы единодушно переводят его как «(at the head of...) stand».⁶ Шмидт переводит как «führen» (вести, руководить, возглавлять). Наконец, в русском переводе стоит «правят». Для определения русскоязычного аналога следует задаться вопросом: что в целом значит фраза τῶν καλῶν ἡγούνται αἱ ἀρεταί? В каком смысле «прекрасным правят добродетели»? Представляется, что здесь автор подразумевает первенство добродетелей по отношению к прекрасному в том смысле, что за добродетелями следует прекрасное,⁷ первые предвосхищают последние. Поэтому вместо слова «правят» уместнее поставить «предводительствуют» или «возглавляют». Шмидт полагает, что отношения между добродетельными действиями и прекрасным через ἡγεομαι здесь не следует понимать как первостепенность первых и подчиненность вторых. «Добродетель властвует над прекрасным» подразумевает лишь то, что она есть другой вариант избираемого.

49a28-30 «ἐπαινετὰ δὲ ἐστὶ καὶ τὰ αἴτια... ψεκτὰ δὲ τὰ ἐναντία». Эти строки в английском и русском переводах начинаются с заключения, внешне напоминающего логический вывод: «consequently» (Rackham 1952, 489), «then» (Solomon 1915, 1249a), «поэтому» (Миллер 1978, 527). Э. Шмидт считает этот перевод ошибочным: «Речь не идет о том, что в некотором силлогизме доказывается достохвальность добродетели. По-видимому, это недоразумение покоится на добавлении ὥστε ἐπαινετὰ μὲν αἱ ἀρεταί (49a28) из рукописи Псевдо-Андроника, которое никоим образом не относится к тексту трактата» (Schmidt 1986, 29).

Следует обратить внимание на то, что в строках a28–30 существует точное соответствие с *Rhet.* 1366b25–28. В тексте *VV* (a28–30)⁸ сказано, что достохвальными являются причины добродетелей (τὰ αἴτια τῶν ἀρετῶν), то, что сопутствует добродетелям (τὰ παρεπόμενα ταῖς ἀρεταῖς), то, что происходит от них (τὰ γινόμενα ἀπ' αὐτῶν), и деяния их (τὰ ἔργα αὐτῶν). В *Rhet.* (1366b25–28)⁹ говорится о том, что прекрасным является как все производящее добродете-

⁶ В переводе Дж. Соломона: «At the head of what is noble stand the virtues», в переводе Х. Рекхема: «At the head of the fine stand the virtues».

⁷ Хотя Шмидт не склонен видеть здесь первенство – ни временное, ни логическое. В *EN* 1120a24 сказано, что добродетельные поступки совершаются «во имя прекрасного» (τοῦ καλοῦ ἕνεκα). Впрочем, это не противоречит первенству добродетельных действий, которые могут совершаться ради прекрасного в том смысле, что последнее сопутствует этим действиям.

⁸ ἐπαινετὰ δ' ἐστὶ καὶ τὰ αἴτια τῶν ἀρετῶν καὶ τὰ παρεπόμενα ταῖς ἀρεταῖς καὶ τὰ γινόμενα ἀπ' αὐτῶν καὶ τὰ ἔργα αὐτῶν, ψεκτὰ δὲ τὰ ἐναντία.

⁹ φανερόν γάρ ὅτι ἀνάγκη τὰ τε ποιητικά τῆς ἀρετῆς εἶναι καλὰ (πρὸς ἀρετὴν γάρ) καὶ τὰ ἀπ' ἀρετῆς γινόμενα, τοιαῦτα δὲ τὰ τε σημεῖα τῆς ἀρετῆς καὶ τὰ ἔργα.

тель (τά ποιητικά τῆς ἀρετῆς), поскольку имеет отношение к добродетели (πρὸς ἀρετὴν γάρ), так и все то, что производится от добродетели (τά ἀπ' ἀρετῆς γινόμενα), как то: проявления (τά σημεῖα) и дела добродетели (τά ἔργα). Очевидное соответствие прослеживается в следующем:

τά ποιητικά τῆς ἀρετῆς (πρὸς ἀρετὴν) в *Rhet. coomv.* τὰ αἴτια τῶν ἀρετῶν в *VV.*

τά ἀπ' ἀρετῆς γινόμενα. в *Rhet. coomv.* τὰ γινόμενα ἀπ' αὐτῶν в *VV.*

τά ἔργα в *Rhet. coomv.* τὰ ἔργα αὐτῶν в *VV.*

Остается вопрос относительно τὰ παρεπόμενα из *VV.* Чему оно соответствует в *Rhet.*? Шмидт считает, что τὰ παρεπόμενα соответствует τὰ σημεῖα из *Rhet.* По этому вопросу мы не беремся дать окончательный ответ. Τὰ σημεῖα может пониматься и как сопутствующее добродетели, и как порожденное добродетелью – все зависит от того, как интерпретировать подытоживающее τοιαῦτα: объединяет ли оно τὰ ποιητικά τῆς ἀρετῆς и τὰ ἀπ' ἀρετῆς γινόμενα, или же относится исключительно к τὰ γινόμενα.

Учитывая связь *VV* a28–30 с *Rhet.* 1366b25–28, мы посчитали уместным ввести в перевод конструкцию «как..., так...», которая явно просматривается в *Rhet.* и призвана отделить причины добродетели от следствий – с одной стороны, и приравнять их значение – с другой. Этой конструкцией в переводе показано, что хотя τὰ αἴτια имеет место до добродетели, τὰ παρεπόμενα, сопровождая добродетель, не может к ней относиться по существу, а τὰ γινόμενα и τὰ ἔργα напрямую связаны с добродетелью как следствие и результат одной, тем не менее все эти элементы равноценно похвальны.

49a30–b29 «τριμεροῦς δὲ τῆς ψυχῆς... καὶ ἡ μεγαλοψυχία». В этом месте автор связывает перипатетическую и платоническую линии философии. С одной стороны, речь идет о платоновском делении души на три части (см. *Resp.* 439d–441a; *Tim.* 69c–70e) и четырех платоновских кардинальных добродетелях, с другой – к списку добродетелей добавляются такие перипатетические добродетели, как кротость (πραότης), щедрость (ἐλευθεριότης) и величавость (μεγαλοψυχία) (все три входят в список добродетелей из второй книги *EE* 1220b38–1221a12).

Безусловно, сама по себе отсылка к Платону и его учению о душе никоим образом не доказывает неподлинности сочинения (об этом свидетельствуют другие обстоятельства, о которых уже было сказано в предисловии к переводу), ибо Аристотель часто в своих сочинениях обращался к учению Платона о душе (*EN* 1139a5–15; *De An.* 432a24–b7; *Top.* 113a25, 126a8).

Автор трактата разделяет добродетели на добродетели отдельных частей души (для каждой части своя добродетель и свой порок) и добродетели всей души. Соотнесение отдельных добродетелей с определенными частями души выглядит вполне в духе Аристотеля. Достаточно вспомнить, что, исходя

из деления души, он выделяет дианоэтические и этические добродетели на том основании, что в душе имеется часть, имеющая *λογος* (τὸ λόγον ἔχον), и та, что причастна *λογосу* (μετέχουσα λόγου) (*EN* 1102b).

Представляет интерес словосочетание «добродетель души в целом» (ἀρετὴ ὅλης δὲ τῆς ψυχῆς). К добродетелям души в целом автор трактата относит справедливость, щедрость и величавость. Это явно противоречит аристотелевскому учению о добродетелях, поскольку, согласно Аристотелю, все этические добродетели (в том числе щедрость и величавость) локализованы в безлогосной (τὸ ἄλογον) части души (*MM* I 5, 1185b), поэтому никак не могут относиться ко всей душе в целом. Вообще Аристотель ведет речь о добродетели в целом и о частях добродетели (*EN* 1130a, *EE* 1219b21, *Rhet.* 1366b1), но нигде не говорит о добродетели души в целом.

49b29–50a2 «κακία δὲ ἐστίν... καὶ ἡ μικροψυχία». Подобно добродетелям, здесь перечисляются пороки с привязкой к частям души, причем налицо зеркальность.

	Рассчитывающая (τὸ λογιστικῶς)	Яростная (τὸ θυμοειδοῦς)	Вожделеющая (τὸ ἐπιθυμητικῶς)	Душа в целом (ὅλη ἡ ψυχή)
Добродетели	Рассудительность (φρόνησις)	Кротость (πραότης) Мужество (ἀνδρεία)	Благоразумие (σωφροσύνη) Воздержанность (ἐγκράτεια)	Справедливость (δικαιοσύνη) Щедрость (ἐλευθεριότης) Величавость (μεγαλοψυχία)
Пороки	Безрассудство (ἀφροσύνη)	Гневливость (ὀργιλότης) Трусость (δειλία)	Распущенность (ἀκολασία) Невоздержанность (ἀκράτεια)	Несправедливость (ἀδικία) Скупость (ἀνελευθεριότης) Приниженность (μικροψυχία)

Список добродетелей по большей части совпадает со списками из *EE* (1220b38–1221a12) и *EN* (1107a33–1108b10). В списке из *EE* φρόνησις противопоставляется двум порокам – хитрость (πανουργία) и бестолковость (εὐήθεια) (1221a12), в то время как в *VV* указывается ἀφροσύνη. В издании Зуземиля вместо ἀκράτεια стоит ἀκρασία (поздняя форма ἀκράτεια) и вместо ἀνελευθεριότης – ἀνελευθερία.

Автор *VV* относит невоздержанность к порокам, но Аристотель не считал ее таковой, потому что порочность сознательна, а невоздержанность действует вопреки сознательному выбору (παρὰ προαίρεσιν) (*EN* 1151a5–8).

Πара μεγαλοψυχία / μικροψυχία. Перевод-калька «великодушные / малодушные» не совсем верен. Возможно, более точным был бы перевод «возвышенный образ мыслей / низменный образ мыслей», но удачным его назвать нельзя в силу громоздкости.

В списке добродетелей *VV* отсутствуют великолепие (μεγαλοπρέπεια) и мудрость (σοφία), признававшиеся таковыми Аристотелем.

50a3–29 Приводится краткое определение восьми добродетелей и восьми пороков из основного списка. Все определения строятся по единой схеме: сначала указывается принадлежность определяемого к той или иной части души, затем указывается, какое качество порождается им. При этом используются одни и те же лексемы и формы слов. Ср.:

πραότης δὲ ἐστὶν ἀρετὴ τοῦ θυμοειδοῦς, καθ' ἣν πρὸς ὀργὰς γίνονται δυσκίνητοι.
ὀργιλότης δὲ ἐστὶ κακία τοῦ θυμοειδοῦς, καθ' ἣν εὐκίνητοι γίνονται πρὸς ὀργήν.

50a3–4 *Рассудительность* (φρόνησις). Для Аристотеля это одна из важнейших добродетелей, вид изобретательности (ἡ δεινότης); отличительная черта рассудительного – разумно принимать решения (τὸ εὖ βουλευέσθαι), ее целью является благо, осуществимое в поступках. Явным образом связь человеческого счастья и рассудительности прописана в *EN* 1143b18–21. О рассудительности как добродетели рассчитывающей части души см. *Top.* 136b11. Ближе к *VV* понимается рассудительность в *Def.* 411d5–6.

Дальнейшие определения за некоторым исключением даются по единой схеме: [название добродетели] δ' ἐστὶν ἀρετὴ [часть души] καθ' ἣν [специфицирующие свойства].

50a4–6 *Кротость* (πραότης). В *EN* определяется как «обладание серединой в связи с гневом» (*EN* 1125b26). Было бы неверно называть кроткого человека безгневным, ему свойственно гневаться, но делает он это к месту, вовремя и в должной мере. Отметим, что словосочетание δυσκίνητος ὑπὸ ὀργῆς (не склонный, не подверженный гневу) не встречается в этических сочинениях Аристотеля, однако отдельно лексема δυσκίνητος довольно часто фигурирует в других сочинениях (*Cat.*, *Probl.*, *Part. Anim.*, *Physiogn.*, *De Aud.*). В издании Зуземиля ὑπὸ ὀργῆς заменено на πρὸς ὀργὰς.

50a6–7 *Мужество* (ἀνδρεία). По Аристотелю, середина между трусостью и безрассудной отвагой имеет пять видов (116a17 сл.): гражданское мужество, мужество опытных, яростных, самонадеянных и мужество не знающих страха. О внешней схожести ярости и мужества см. *EE* 1229a24 сл. Мужество является одной из трех добродетелей (наряду с кротостью и благоразумием), которая культивируется через законы (*EN* 1129b19–25). Мужество и кротость стоят в одном месте, потому что гнев и страх являются двумя близкородственными страстями (*EN* 1105b21 сл.; *Pol.* 1340a19 сл.). В *EN* под

мужеством понимается преодоление не только страха, но и страдания (τὰ λυπηρά) (117a32), в то время как в *VV* – только страха.

50a7–9 *Благоразумие* (σωφροσύνη). По Платону, благоразумие есть некоторое созвучие и гармония (συμφωνία ἢ ἄρμονία) (*Resp.* 430e3), поэтому оно является добродетелью души в целом. Аристотель же критикует истолкование благоразумия через созвучие (*Top.* 123a33–37) и поэтому относит эту добродетель не к душе в целом, а лишь к вожделеющей части (*Top.* 136b13–14). Также поступает и автор *VV*.

50a9–11 *Воздержанность* (ἐγκράτεια). Главным качеством воздержанного считается способность придерживаться расчета (τῷ λογισμῷ). Воздержанность не входит ни в один список добродетелей Аристотеля, поскольку ее статус до конца не ясен. В *EN* сказано, что воздержанность может быть дурной, а невоздержанность – добропорядочной (1146a). При этом невоздержанность не может быть пороком, потому что порочность сознательна, а невоздержанность действует вопреки сознательному выбору (παρὰ προαίρεσιν) (*EN* 1151a5–8). В то же время в *EE* приводится следующее рассуждение: воздержанный поступает праведно (δικαιοπραγήσει), значит, воздержанность является добродетелью, ведь добродетель делает людей праведными (δικαιοτέρους ποιεῖ) (*EE* 1223b10–11).

50a12 *Справедливость* (δικαιοσύνη). Добродетель, благодаря которой человек считается способным поступать справедливо по сознательному выбору (κατὰ προαίρεσιν), распределять блага пропорционально (κατ' ἀναλογίαν) (*EN* 1134a1–6). Отметим совпадения в текстах *VV* и *Def.*:

δικαιοσύνη δὲ ἐστὶν ἀρετὴ ψυχῆς διανεμητικὴ τοῦ κατ' ἀξίαν (*VV* 50a12).

δικαιοσύνη ἕξις διανεμητικὴ τοῦ κατ' ἀξίαν ἐκάστῳ (*Def.* 411e2).

50a13 *Щедрость* (ἐλευθεριότης). В зависимости от того, как понимать приставку εὐ-, прилагательное εὐδάπανος может переводиться и как «много тратящий, расточительный, щедрый» (этот смысл отразила в своем переводе Т. А. Миллер – «не скупится делать расходы»), и как «правильно, хорошо тратящий» (в переводе Рэкхэм – *spending rightly*), и как «охотно, с удовольствием расходующий» (в переводе Шмидта – *gern Aufwand treibt*). Так или иначе, но все эти варианты правильны и находят свои истоки в этических сочинениях Аристотеля. По Аристотелю, щедрому «свойственно даже преступать меру в даянии» (*EN* 1220b5), он дает правильно (ὀρθῶς) (*EN* 1220a25), и это доставляет ему удовольствие (ἡδέως) (*EN* 1220a26).

50a14–15 *Величавость* (μεγαλοψυχία). Русскоязычный аналог подобрать трудно. Возможные переводы – благородство, возвышенный образ мыслей. Калька «великодушие» не отражает смысла, который в него вкладывали в античное время. По Аристотелю, это добродетель, проявляющая себя в от-

ношении к чести и бесчестью (τιμή καὶ ἀτιμία) (так как подразумевается глубокое общественное уважение, основанное на высоком достоинстве человека, то, возможно, вернее было бы говорить о «почтении» и «непочтении»). Величавый считает себя достойным великого, и он действительно достоин этого (EN 1123a34 сл.), а среди великих вещей самая величайшая – честь (почтение). Величавость – это украшение добродетели, и она невозможна без нравственного совершенства (καλοκάγαθία). Ср. *Rhet.* I 9, 1366b17.

50a16–29 Пороки определяются практически в тех же терминах, что и добродетели, только с отрицательным значением.

50a16–17 *Безрассудство* (ἀφροσύνη). Автор *VV* противопоставляет безрассудство и рассудительность, хотя Аристотель на место безрассудства поставил бы изворотливость (πανουργία) (EN 1144a25–30, EE 1221a12). Платон в одном месте указывает, что безрассудству противоположно благоразумие (σωφροσύνη) (*Prot.* 332a–e), а в другом – рассудительность (φρόνησις) (*Men.* 88d1). В *EE* Аристотель отмечает, что «не подчинять свою жизнь цели есть признак большого безрассудства» (1214b9–11).

50a17–18 *Гневливость* (ὀργιλότης). Ср.: «Возможен избыток, недостаток и обладание серединой в связи с гневом (ὀργή)... из носителей крайностей тот, у кого избыток, пусть будет гневливым (ὀργίλος), и его порок – гневливостью (ὀργιλότης)» (EN 1108a4–8). Выражение εὐκίνητοι γίνονται πρὸς ὀργήν не встречается в этических сочинениях Аристотеля, но в *Rhet.* 1379a30 мы встречаем εὐκίνητοι πρὸς ὀργήν.

50a18–20 *Трусость* (δειλία). Согласно *EN*, трусость отстоит от мужества больше, чем безрассудная отвага (θρασύτης), поэтому она менее похожа на него, нежели последняя (1109a2). Отметим, что определение трусости не в полной мере является зеркальным отражением определения мужества (50a6–7). В случае с мужеством речь идет только о страхе смерти, а в случае с трусостью говорится о различных страхах, среди которых страх смерти выступает лишь частным случаем.

50a20–21 *Распущенность* (ἀκολασία). Первый случай серьезного различия между Беккером и Зуземилем. Беккер: ἀκολασία δ' ἐστὶ κακία τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, καθ' ἣν αἰροῦνται τὰς φαύλας ἡδονάς. Зуземиль: ἀκολασία δέ ἐστι κακία τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, καθ' ἣν ὀρεκτικοὶ γίνονται τῶν περὶ ἀπολαύσεις φαύλων ἡδονῶν. Выбран второй вариант.

50a22–25 *Невоздержанность* (ἀκράτεια). Также имеются серьезные различия между Беккером и Зуземилем. В издании первого после καθ' ἣν стоит παρασύρουσι τῇ ἀλογίᾳ τὴν ἐπιθυμίαν ὠθοῦσαν ἐπὶ τὰς τῶν φαύλων ἡδονῶν ἀπολαύσεις. В издании второго – αἰροῦνται τὰς φαύλας ἡδονάς κωλύοντος τοῦ λογισμοῦ. Выбран вариант Зуземиля.

50a25–26 *Несправедливость* (ἀδικία). В определении отражен только один из трех подвидов этого порока – своекорыстие (πλεονεξία).

50a26–27 *Скупость* (ἀνελευθερία). Как и в случае с несправедливостью, определение скупости не покрывает всех трех ее подвидов, но отражает лишь один – позорный способ наживы (ἀίσχροκέρδεια).

50a27–29 *Приниженность* (μικροψυχία). Русскоязычный аналог подобрать трудно. Подавляющее большинство довольствуется переводом-калькой (little-mindedness, smallmindedness, Kleiner Geist). Мы вслед за Брагинской предпочли переводить его как «приниженность», поскольку понятие «малодушие» отсылает нас к трусости, которое не имеет отношения к данному понятию. По Аристотелю, обладатель этого порока «считает себя достойным меньшего, [чем он достоин]; велики ли его достоинства или незначительны, он все равно считает себя еще менее достойным, и тот, кто достоин великого, [а считает себя достойным малого]» (EN 1123b10–13).

50a30–51b25 Большой кусок текста посвящен описанию характерных качеств добродетелей и пороков, а также сопутствующим (παρέπεται / ἀκολουθεῖ / παρεπόμενα) им качествам. Характерные качества описываются с помощью *Genetivus characteristicus*.

50a30–39 «εὖ βουλευσασθαι» и «<εὖ> κρίναι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ» как отличительные черты рассудительности отсылают к EN VI 1140a25–27: «Рассудительным кажется тот, кто способен принимать верные решения в связи с благом и пользой для него самого (καλῶς βουλευσασθαι περὶ τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα)».

50a31–32 αἰρετὰ καὶ φευκτά... Две категории (избираемое и избегаемое), игравшие важную роль в практической философии Аристотеля (EN 1175b24–25), особенно первая, к которой восходит понятие сознательного выбора (προαίρεσις). Обе будут активно использоваться стоиками.

50a41 *Кротости* свойственно «не скоро [поддаваться] порыву к отмщению (τὸ μὴ ταχέως ὀρμᾶν ἐπὶ τὰς τιμωρίας)». Ср.: «ὁ θυμὸς... ὀρμᾶ πρὸς τὴν τιμωρίαν» (EN VII 1149a31).

50b19–21 Градация почитаний (боги, демоны, отечество, родители, усопшие) отсылает к пифагорейским «Золотым стихам». Ср.: «Прежде всего почитай бессмертных богов, соблюдая / Их старшинство согласно закону, и верным будь клятве, / Славных героев, подземных демонов чти по закону, / Мать и отца уважай, проявляй внимание к ближним» [Петер 2000, 9]. Ср.: «Вслед за всеми этими богами разумный человек станет почитать священными обрядами *даймонов*, а после них и *героев*. Затем следует священное почитание, согласно с законом, частных святилищ родовых богов [29] и по-

читание тех *родителей*, что еще живы... Опять-таки должно проявлять ежегодное попечение о покойных, служащее их прославлению» (Pl. *Leg.* 717 a–e).

50b21–23 ἐν οἷς ἐστὶ καὶ ἡ εὐσέβεια, ἧτοι μέρος οὖσα τῆς δικαιοσύνης ἢ παρακολουθοῦσα. Неуверенность автора относительно того, чем является благочестие: то ли справедливости, то ли сопутствующим, – может свидетельствовать о его знакомстве с сочинениями Платона. Так, в «Евтифроне» благочестие провозглашается частью справедливости (11e–13c), а в «Протагоре» две эти добродетели предлагается мыслить как одно и то же или как «весьма подобные друг другу» (331b).

50b30–31 ...θρεπτικός τῶν ζώων... Возможны два перевода: «он *кормит* животных» (более буквальный, его выбрала Т. А. Миллер) и «он *содержит* животных». Мы выбрали второй вариант, поскольку прил. θρεπτικός, хотя и имеет первоочередное значение питания, также восходит к гл. τρέφω, одно из значений которого – «воспитывать», «вращивать», «содержать». Второй вариант перевода предпочли оба англоязычных переводчика («he is fond of keeping animals» – Н. Rackham, «inclined to keep all animals» – J. Solomon).

51a1–2 παρακολουθεῖ δὲ τῇ ἀφροσύνῃ... ἀκρασία... В качестве одного из сопутствующих свойств порока безрассудства выступает другой порок – невоздержанность.

51a3–4 ὀργιλότητος δὲ ἐστὶν εἶδη τρία, ἀχροχολία, πικρία, βαρυθυμία. Ср.: οἱ πικροὶ в EN 1126a19–20, EE 1221b13–14; οἱ ἀχροχολοὶ в EN 1126a18–19. В сочинениях Аристотеля βαρυθυμία не встречается. Возможна связь с SVF III 394, 414, 421.

51a15 εὐλάβεια. Осмотрительность – качество, сопутствующее как пороку (трусости), так и добродетели (благоразумию). Одна из трех «благих страстей» стоиков (SVF 431–442).

51a35 Εὐῆνος – древнегреческий поэт Эвен Паросский, современник Сократа. Неоднократно упоминается Платоном (*Phaed.* 60d3, 61c6; *Apol.* 20b8) и Аристотелем (EN 1152a31, EE 1223a31).

51a34–36 Понятие ὕβρις имеет несколько значений. С одной стороны, под ὕβρις понимается спесивое, излишне самоуверенное поведение (дерзость человеческая, бросающая вызов небесам, за которую боги карают героя – переводы *гордыня*, *спесь*, *дерзость*), с другой стороны, это порок, связанный со страстью приобретения богатства (у Гесиода). В юриспруденции – оскорбление словом и делом (телесным наказанием) (см. словарь Любкера).

51b2–4 Перечисляются качества, сопутствующие несправедливости. Между беккеровским и зуземилевским текстом имеется разночтение: вместо «φιλανθρωπία προσποίησης» Зуземиль ставит «ἀφιλανθρωπία, προσποίησης». Поэтому возможно два варианта перевода: «притворное человеколюбие» (этот вариант выбирает Т. А. Миллер, Э. Шмидт и Х. Рекхэм) или «нелюди-

мость, притворство» (к этому варианту прочтения склоняется Дж. Соломон). Согласно Э. Шмидту, первый вариант чтения предпочтительней, поскольку он представлен в более ранних кодексах (Mosqu. и Lips.).

Κακοήθεια – злонравие. По Аристотелю, злонравие является одним из качеств пожилых людей. «Они злонравны, потому что злонравие есть понимание всего в дурную сторону» (*Rhet.* 1389b20–21). Πανουργία – коварство, изворотливость, беспринципность (англ. unscrupulousness). Изворотливость – одна из ипостасей изобретательности. «Существует способность под названием “изобретательность” (δεινότης); свойство ее состоит в способности делать то, что направлено к предложенной цели, и достигать ее. Поэтому, если цель прекрасна, такая способность похвальна, а если дурна, то это изворотливость (πανουργία), недаром даже рассудительных мы называем изобретательными и изворотливыми» (*EN* 1144a23–28).

Согласно *EE*, πανουργία и εὐήθεια – два порочных качества-избытка, между ними находится φρόνησις (1221a12).

Во второй книге *Adv. Math.* сказано, что риторы διὰ πανουργίαν морочат судьям голову (*Sext. Adv. Math.* II 39, 2). *Cp. Adv. Math.* II 76, 7.

51b4–10 О видах скупости. Вообще, по Аристотелю, скупость имеет две стороны – недостаточность в даянии и излишество в приобретении (*EN* 1121b18). К последнему виду скупости относится αἰσχροκέρδεια – позорный способ наживы. Согласно Аристотелю, такие люди терпят порицание ради малой наживы (*EN* 1122a2) и добиваются выгоды даже от беззащитных лиц (*Rhet.* 1383b22–25).

Φειδωλοί и κίμβιες – это те, кого «недостаточно дают, но их не тянет и к чужому [добру], и они не стремятся им завладеть» (*EN* 1121b22). Переводить φειδωλία как «жадность» не совсем верно, так как слово жадность в русском языке помимо прочего имеет значение ненасытного желания приобретать и обогащаться, что не соответствует вышеприведенной цитате.

51b26–30 В заключительном абзаце автор *VV*, отмечая, что добродетели свойственно приводить душу в превосходное состояние, использует термин «διάθεσις», в то время как Аристотель чаще использовал термин «ἔξις».

Сравнение совершенного состояния души и хорошо устроенного государства отсылает к платоновскому «Государству» (Rackham 1935, 485).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Bekke, I. ed. (1831) “De virtutibus et vitiis”, *Aristotelis opera*. Berlin, 2, 1249–1251 (repr. De Gruyter, 1960).
- Cacours, M. (2003) “Le traité pseudo-aristotélicien De virtutibus et vitiis”, *Dictionnaire des philosophes antiques*, Vol. Supplément, Paris, 506–546.

- Glibert-Thirry, A. ed. (1977) Pseudo-Andronicus de Rhodes. *Περὶ παθῶν*: édition critique du texte grec et de la traduction latine médiévale. Leiden.
- Gohlke, P. (1944) *Die Entstehung der aristotelischen Ethik, Politik, Rhetorik*. Vienna.
- Hense, O., ed. (1894–1912) *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo posteriores*. Berlin (repr. 1973).
- Kraye, J. (1981) “Francesco Filelfo on Emotions, Virtues and Vices: A Re-examination of his Sources,” *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance* 43, 129–140.
- Rackham, H., ed. (1935) Aristotle. *The Athenian Constitution. The Eudemian Ethics. On Virtues and Vices*. London, Cambridge, MA.
- Ross, W.D. ed. (1959) *Aristotelis ars rhetorica*. Oxford.
- Schuchhardt, C. ed. (1883) *Andronici Rhodii qui fertur Libellus Περὶ παθῶν pars altera De virtutibus et vitiis*. Darmstadt.
- Schmidt, E. (1986) Aristoteles. *Werke*. Band 18. Opuscula, Teil 1. Über die Tugend. Übersetzt und erläutert von E. A. Schmidt. Berlin.
- Simpson, P. (2013) “Aristotle’s *Ethica Eudemia* 1220b10–11 ἐν τοῖς ἀπηλλαγμένοις and *De virtutibus et vitiis*,” *The Classical Quarterly* 63(2), 651–659.
- Susemihl, F. ed. (1935) *Aristotle. Magna moralia*. Vol. 18 (ed. G. C. Armstrong). Cambridge, MA, 446–684. (repr. 1969).
- Zeller, E. (1923) *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. T. III. Abt. 1. Leipzig.
- Zürcher, J. (1952) *Aristoteles’ Werk und Geist*. Paderborn.
- Wartelle, A. (1963) *Inventaire des manuscrits grecs d’Aristote et de ses commentateurs*, Paris (réédition 1980).
- Афонасин, Е. В. (2008) «Золотые стихи», Солопова, М. А. и др. *Античная философия. Энциклопедический словарь*. Москва, 390–391.
- Брагинская, Н. В., пер. (1984) Аристотель. Никомахова этика, *Сочинения. Том 4*. Москва, 53–293.
- Сонни, А. И. (1894) «De libelli περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν codice Mosquensi», *Филологическое обозрение* 7, 97–102.
- Солопова, М. А. сост., пер. (2005) Аристотель. *Евдемова этика*. Москва.
- Миллер, Т. А. пер. (1987) О добродетелях, *Краткая история этики*. Москва, 527–531.
- Платонова Н., пер. (1978) Аристотель. Риторика, *Античные риторики*. Москва, 15–233.
- Петер, И. Ю., пер. (2000) *Пифагорейские золотые стихи с комментарием Гиерокла*. Москва.

REVIEWS AND MISCELLANEA

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ МАТЕМАТИКИ В ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

Обзор книги:

Netz, Reviel. *Ludic Proof: Greek Mathematics and the Alexandrian Aesthetic*.
Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009. 255 pp.

В. В. ЦЕЛИЩЕВ

Новосибирский государственный университет
Институт философии и права Сибирского отделения РАН, Новосибирск
leitval@gmail.com

VITALY TSELISHCHEV

Novosibirsk State University, Institute of philosophy and law, Novosibirsk, Russia

THE WAY MATHEMATICS WAS PRESENTED IN THE HELLENISTIC PERIOD.

A review of Netz, Reviel. *Ludic Proof: Greek Mathematics and the Alexandrian Aesthetic*.
Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009. 255 pp.

ABSTRACT. This book represents a new departure in science studies: an analysis of a scientific style of writing, situating it within the context of the contemporary style of literature. Its philosophical significance is that it provides a novel way of making sense of the notion of a scientific style. For the first time, the Hellenistic mathematical corpus - one of the most substantial extant for the period - is placed centre-stage in the discussion of Hellenistic culture as a whole. Professor Netz argues that Hellenistic mathematical writings adopt a narrative strategy based on surprise, a compositional form based on a mosaic of apparently unrelated elements, and a carnivalesque profusion of detail. He further investigates how such stylistic preferences derive from, and throw light on, the style of Hellenistic poetry. This important book will be welcomed by all scholars of Hellenistic civilization as well as historians of ancient science and Western mathematics.

KEYWORDS: Hellenistic mathematics, scientific style, style of literature, narrative strategy, carnivalesque profusion of detail, mosaic form, Hellenistic poetry.

* Работа выполнена при поддержке РНФ, проект «Базовая логика, ограничительные результаты и системы формализации знания», грантовое соглашение № 16-18-10359.

Книга представляет собой третью часть обширного проекта автора по греческой математике. Предыдущие две книги *Оформление дедукции в греческой математике*¹ и *Трансформация математики в раннем Средиземноморье*² признаны крупным вкладом в историю не только математики, но и истории методологии науки в целом. *Оформление дедукции в греческой математике* заслужила восторженный отзыв видного методолога науки Бруно Латтура,³ а также похвалу со стороны философа математики Я. Хакинга.⁴ Рецензируемая книга представляет новый взгляд на уже известные тексты. Впрочем, слово «известные» здесь надо воспринимать с осторожностью, потому что сам Нетц отредактировал и заново перевел почти всего Архимеда на основе недавно обнаруженного палимпсеста, самой старой сохранившейся рукописи Архимеда.⁵ Именно этот великий математик является фактически главным героем новой книги.

Хотя между тремя книгами существует определенное единство, поскольку они дополняют друг друга, последняя из них отличается от двух других как с точки зрения описываемого периода греческой математики, так и с точки зрения предмета исследования. Книга *Формирование дедукции в греческой математике* охватывает период с V в. до н. э. до VI в. н. э., в то время как в книге *Игровое доказательство: греческая математика и александрийская эстетика* по преимуществу рассматриваются III–II вв. до н. э. Далее, если книга *Трансформация математики в раннем Средиземноморье* ориентирована на историю и культуру в трактовке математики, обусловивших ее возрождение в Средние века, то предметом рецензируемой книги является стиль научных сочинений в контексте эллинистической литературы того времени.

В развитии античной математики эллинистического периода стиль математических трактатов отличается личностным характером преподнесения материала. Период поздней Античности резко контрастирует в этом отношении, начиная приближаться в стандартах изложения математических результатов к тому, что принято со времен Евклида вплоть до нашего времени, а именно, безличному представлению аргументов. Одним из главных тезисов Нетца в новой книге является утверждение, что математики эллинистического периода наслаждались тем, что они делали, и именно это обстоятельство в существенной степени определило стиль их сочинений.

¹ Netz 1999.

² Netz 2004.

³ Latour 2008.

⁴ Hacking 2014.

⁵ Netz, Noel 2007; см. также рецензию Е.В. Афонасина: Afonasin 2008.

Эстетические каноны их творчества определялись в свою очередь общими канонами текстуальной активности, в том числе канонами поэзии. Специфика стиля математиков того времени состоит во взаимодействии математики и поэзии в контексте эллинистической цивилизации. В этом отношении Нетц, признавая универсальный характер математики, тем не менее, делает упор на ее историчности, которая сказывается в своеобразии семиотических практик, присущих каждой исторической эпохе. Современного читателя материал книги Нетца может шокировать, поскольку математическое творчество в эллинистический период резко контрастирует с общепринятым представлением о характере этой науки. Значительная часть математических трактатов представлена в виде писем математиков, адресованных вполне распознаваемым историческим фигурам, со всеми свойственными для эпистолярного жанра особенностями. Нетц указывает на своеобразие нарративной техники эллинистических математических трактатов. Искусно создаваемые в начале читательские ожидания, подогреваемые ощущением неизвестности и удивления, в заключение разрешаются внезапно, если не сказать драматически, после представления решения проблемы. По поводу сухости математических сочинений нашего времени есть шутка, что их авторы предпринимают все усилия для того, чтобы никто не заподозрил, что это сочинение принадлежит человеку. С Архимедом и его современниками это явно не так. Мало кто до исследований Нетца мог представить себе Архимеда как писателя, мастера греческой прозы, призванной доставить читателю удовольствие. В этот период математические трактаты занимательны, личностны и даже поэтичны. Эти трактаты обращены к образованной непрофессиональной элите и ценителям эллинистической поэзии, которым был чужд интерес к чисто практическим вопросам. Должно быть поэтому стиль математических трактатов отличается тонкостью, утонченностью, загадочностью и туманностью.

Сам термин *Ludic* (игривое) в названии книги Нетца вмещает в себя сокращение для целого стиля математических работ, которым свойственна карнавальная атмосфера мозаичности фактов, удивления и восхищения, иронии и нарративности. Я. Хакинг отмечает сходство этой концепции применения категории игры к интеллектуальному предприятию с концепцией *Homo ludens* Хёйзинги.⁶ Таким образом, стиль эллинистической математики вполне сравним с литературой того времени, будучи игривым и сложным.

Для того чтобы передать своеобразие этого стиля, Нетц во *Введении* описывает центральную работу эллинистической математики – *Спиральные*

⁶ Hacking 2014, 78.

кривые Архимеда, в которой была представлена т.н. Архимедова Спираль. Архимедову спираль использовали как наилучший способ определения площади круга. С ее помощью был улучшен древний греческий метод нахождения площади круга через измерение длины окружности. Спираль дала возможность более точного измерения длины окружности, а, следовательно, и площади круга.

Трактат оформлен в виде письма Досифею, адресату нескольких его работ. Почему античными математиками выбирался именно эпистолярный жанр, говорит Нетц, не очень ясно, и может быть это было мотивировано древней поэтической традицией, а также узостью круга разбросанных любителей математики. Архимед начинает с точного определения спирали, и затем излагает четыре главные цели трактата. Тут же он упоминает лемму, которую он будет использовать в трактате (называемую ныне Аксиомой Архимеда), и здесь доказательство резко обрывается. Общая структура трактата прекрасно передана А. Мэхони (ссылки в цитате на страницы книги Нетца):

В трактате Архимеда *Спиральные кривые* доказываются четыре факта о них... Сперва Архимед усиливает ожидания читателя, а затем уходит в другом направлении. Половина работы посвящена как бы посторонним темам, и только во второй половине он переходит к спиральным кривым. С самого начала Архимед возбуждает ожидания читателя, а затем уклоняется в сторону. Введение написано плотно, и доказательства, которые ведут к главной цели, не мотивированы: «нет никаких усилий объяснить возникающие структуры доказательств» (с. 4). Вместо этого А. начинает с теорем о линейном движении, а затем переходит к абстрактным геометрическим результатам о кругах. Затем появляются два результата о пропорциях, «чудовищно туманных» (с. 6), и непонятно, какое они имеют отношение к спиральям, или к тому, что излагалось ранее. Это примерно уже половина работы, и только сейчас Архимед возвращается к спиральям. Сперва он доказывает второй из четырех результатов, которые провозгласил во введении, используя некоторые кажущиеся нерелевантными результаты о движении и о кругах, которые были упомянуты до этого. Затем он показывает некоторые дополнительные результаты, которые следуют из этого факта. Как отмечает Нетц, «на данном этапе, следовательно, читатель полностью дезориентирован»... Затем достигается предложение 24, и только сейчас трактат воспринимается как единое целое, в единой вспышке озарения. Архимед внезапно связывает все вместе, показывая, что кажущиеся разрозненные нерелевантные дискуссии о движении, кругах и частях кругов, все это на самом деле имеют отношение к провозглашенным во введении проблемам.⁷

⁷ Mahoney 2010.

Книга Нетца состоит из четырех глав. Первая глава носит название *Карнавал вычислений*.⁸ Хотя под термином «эллинистическая математика» в литературе обычно подразумевается по большей части геометрия, математики описываемого периода охотно и даже чрезмерно прибегали к огромным вычислениям, которые только затуманивали дело. Раздел 1.1. *Stomachion: мотивация и дискуссия* посвящен одноименной работе Архимеда. Термин *Stomachion* относится к игре в танграм, богатому источнику комбинаторных задач, решение которых требовало огромных вычислений. Именно это обстоятельство позволяет Нетцу говорить о «карнавале вычислений» (с. 20).

Следующий раздел – 1.2. *Попытки схватить безграничное* – имеет дело со знаменитой работой Архимеда *Об измерении окружности*, цель которой состоит в нахождении прямоугольной фигуры, периметр которой равен длине окружности – задача, связанная с определением числа π . Нетц отмечает, что античные математики были озабочены ограничением безграничного, и описывает вклад Архимеда следующим образом:

В то время как Архимед действительно делал попытку схватить безграничное – отношение длины окружности к радиусу – он остался с неоднозначным результатом, с одной стороны, триумфом ограничения сложной структуры, а с другой – представлением сложности и непокорности структуры, нечетко ограниченной.⁹

Кроме того, значительное место было уделено работе Архимеда *Псаммит* (*Исчисление песчинок*).

Раздел 1.3. *Неясная когнитивная текстура вычислений* имеет дело с неоднородностью математических текстов. Рассматривая трактат Аристарха Самосского *О величинах и расстояниях Солнца и Луны*, Нетц резюмирует типичную ситуацию для эллинистических математиков:

В то время как геометрическая компонента размышления Аристарха предполагается доступной анализу читателя, и поэтому требует от него знания геометрии и теории пропорций... арифметическая компонента сведена к серии утверждений, которые можно принимать, а можно и не принимать, что оставляется на волю читателя.¹⁰

⁸ Нетц оговаривается, что термин «карнавал» он употребляет несколько в ином контексте, чем это делает М. Бахтин, поскольку изучаемый предмет погружен в другую историческую эпоху (Netz 2009, 17).

⁹ Idem, 28.

¹⁰ Idem, 39.

Разделы 1.4. *Неутилитарные вычисления*, 1.5 *Восхищение размерами* и 1.6. *Карнавал вычислений* в целом демонстрируют главные цели Нетца: показать, что математики изучаемого периода использовали запутанную когнитивную текстуру вычислений, по большей части бесполезных, и восхищались как чрезмерно малым, так и чрезмерно большим.

Вторая глава *Стиль разговора математиков* посвящена нарративной культуре эллинистических математиков. Раздел 2.1. *Сфера и цилиндр: мотивация дискуссии* начинается с констатации того, что вершиной математических трудов Архимеда является его трактат *Сфера и цилиндр*, который и следует исследовать с точки зрения обнаружения особого стиля. Этот стиль проявляется уже в том, что трактат включает элементы личной биографии Архимеда,¹¹ любопытной деталью которой является гордость Архимеда своим достижением.

Как и принято, во введении в свой трактат о сфере Архимед заставляет читателя томиться в ожидании, потому что начинает он с вещей, которые не имеют отношения собственно к сфере, например, с пирамидами, конусами, полигонами. Архимед не объясняет такого порядка вещей до тех пор, пока манипуляции с вращением окружностей и полигонов не приводят к сфере. Внезапно все приходит в порядок и увязывается в единый ход мысли.

Раздел 2.2. включает тщательный анализ структуры доказательства в работах Архимеда и Аполлония *Коники*. Нетц фиксирует следующие особенности представления доказательства:

Формулировка проблемы, понятной эрудитам; взрыв восторга от умной комбинации, ретроспективно понятой; западня или загадка.¹²

В разделе 2.3. *Представление трактата* обсуждается запутанная структура трактатов Архимеда, которая признается его специальной нарративной техникой. Она основана на ожиданиях и удивлении, которые можно проследить не только у него, но и у Евклида (до определенной степени), и у Диокла в его трактате *О зажигающих зеркалах*. По поводу последнего Нетц делает характерное замечание:

В целом структура трактата... не является нелогичной. Исследование преимуществ параболоида для конструирования зажигающего зеркала демонстрацией того, как параболоид достигает этой цели, сопровождается неявным сопоставлением со сферической поверхностью, и затем решением проблемы конструирования параболоида при заданных условиях. Все это имеет структурный смысл, если принять во внимание *скрытую* структуру трактата. Его поверхностная

¹¹ Idem, 67.

¹² Idem, 78.

структура является серией прыжков к необъявленным доказательствам, из которых чудом возникают зажигающие зеркала, поверхности и параболы.¹³

Раздел 2.4. *Введение автора* представляет тщательный анализ трактата Гипсикла, которому, как считается, принадлежит Книга XIV *Начал* Евклида. Характерным для этого трактата Нетц отмечает напряжение, связанное с карнавальными вычислениями эллинистических математиков:

...в аскетические формы греческой дедукции выбрасывается непрозрачная и хаотическая текстура дискурса: в безличную форму греческой геометрии врывается в высшей степени личностный, культурно обрاملенный авторский голос.¹⁴

В разделе 2.5. *Кода: триумф безличного* Нетц разделяет греческие математические трактаты на три типа: (i) игровой, (ii) обзорный и (iii) педагогический. Игривый тип основан на получении результатов удивительными, тонкими способами, где автор слышится особенно отчетливо, и где текстура дискурса намеренно делается туманной, с длинными вычислительными выкладками. Фундаментальная нарративная структура обычно ведет к поразительным результатам в конце трактата, и игровая структура создается ожиданиями читателей на пути к заключительному аргументу. Два других типа вполне традиционны. В стилистическом отношении обзорный тип занимает промежуточное положение между игровым и педагогическим, и в поздней Античности игровой стиль постепенно вытесняется педагогическим.¹⁵

В главе 3. *Гибриды и мозаики* Нетц исследует многообразие эллинистической математики. Раздел 3.1 *Композиционные вариации* посвящен мозаичной композиции математических трактатов. Примером мозаичности является уже комбинация арифметики и геометрией, но даже более странным является сочетание геометрии с абстрактным исчислением пропорций.¹⁶ Раздел 3.2. *Гибридный трактат* раскрывает еще одну черту эллинистической математики: быстрый переход от одной области к другой, что создает впечатление «дерганий» (jerking). Нетц подытоживает несколько особенностей, типичных для той математики: во-первых, это масса вычислений, во-вторых, это постоянные колебания между жанрами – конкретной физикой и теоретическими абстракциями, геометрией и арифметикой, в-третьих, специфичный стиль риторических структур, которые не являются ни аксиоматичными, ни педагогичными, будучи просто мозаичными. Мозаика подобного рода представляет собой собрание кусков из разных концептуаль-

¹³ Idem, 87.

¹⁴ Idem, 97.

¹⁵ Idem, 108–109.

¹⁶ Idem, 117.

ных областей, без каких-либо логических связей, но связанных воедино нарративом автора. В этом отношении опять-таки Архимед сознательно выбирает мистифицирующий, неясный, «дерганый» стиль трактата, что заставляет читателя испытывать восторг открытия при обнаружении этой связи.

Раздел 3.3. *Гибридный объект* посвящен понятию гибридного объекта, примером которого у Архимеда выступает геометрический объект с центром тяжести. Такой объект является результатом смешения физики и математики. Другой пример такого рода объектов, говорит Нетц, можно найти у Аполлония: конус является у него результатом не вращения треугольника, а результатом вращения прямой, зафиксированной в точке, вдоль окружности. Результатом этого является порождение не одного, а двух конусов. Следствием этого является то, что каждая гипербола имеет коррелят, и обе гиперболы рассматриваются Аполлонием как один (для нас гибридный) объект.¹⁷ Нетц приводит другие интереснейшие примеры подобного рода, когда математики балансируют между конкретным и абстрактным, математическим и механическим, и дают различные доказательства одних и тех же утверждений, как будто стремятся произвести как можно большее впечатление на читателя. В двух отдельных трактатах Архимед, например, дает три различных доказательства основного измерения параболы, а Эрастофен утверждает множественность его абстрактного и механического подхода к проблеме удвоения куба.

Раздел 3.4. *Виньетки: научное название* имеет дело с метафорами, когда объект именуется не прямо: в качестве примера Нетц приводит термин «эрастофеново решето». Мир математических объектов через подобного рода семиотику увязывается с миром земных объектов.

Такие научные названия, как «решето» достигают одновременно нескольких поразительных сопоставлений: личного и безличного, абстрактного и конкретного, буквального и метафорического, научного и литературного.¹⁸

Раздел 3.5. *Математика обращается к литературе* имеет дело с использованием математиками литературных источников, как, например, это происходит с Эрастофеном в случае проблемы удвоения куба: он обращается к «старым трагическим авторам», повествующим о возведении Дворца Миноса с определенными техническими характеристиками. Это обращение к литературе не является чем-то неординарным. На самом деле, к поэзии у греков было самое серьезное отношение: Гомера воспринимали серьезно, и

¹⁷ Idem, 140.

¹⁸ Idem, 151.

сопоставление поэзии и знания не было раздражающим. Столь близкое знакомство повлияло на обе стороны, в частности, воздействовал на александрийскую науку.¹⁹

Цель главы 4. *Поэтический интерфейс*, по утверждению Нетца, двояка: это исследование того, как поэтическая практика, с одной стороны, дополнительна в отношении точных наук, и с другой стороны, параллельна им.²⁰ По своему стилю эта глава отличается от первых трех, поскольку больше обращена к поэзии, чем к математике.

Раздел 4.1. *Литература обращается к науке* имеет дело с использованием науки в эллинистической поэзии, тема, которая практически не поднималась в литературе. Нетц рассматривает тексты, содержащие некоторые элементы научного знания: астрономическую поэму *Явления Арата*, географический трактат *Аргонавтика* Аполония, некоторые астрологические работы, фрагменты медицинских работ Никандра, а также *Каменные поэмы* и *Поэмы выздоровления* Нового Посидиппа. Раздел снабжен большим числом поэтических отрывков, и представляет интерес независимо от главной цели книги.

Раздел 4.2. *Текстура эрудиции* сопоставляет громоздкие и запутанные вычисления эллинистических математиков с поэтическим стилем того времени. Здесь для оценки общего замысла Нетца уместна долгая цитата из книги:

Карнавал эрудиции, очевидный в столь многих литературных эллинистических работах, является важным контекстом для понимания карнавала вычислений, которые обсуждались в главе 1. Я даже смею предположить, что привлекая к анализу карнавал вычислений, можно пролить свет на сам карнавал эрудиции.

Бахтиновское понятие карнавала трудно применить к эллинистической эрудиции, как и к эллинистической математике. В то время как секс и экскременты легко найти в греческом мифе, их присутствие в эллинистической поэзии было бы не замечено просто по той причине, что такие функции охвачены мифом в его архаической, канонической формулировке. В греческой литературе функции нижней части тела не подрывают иронически возвышенное, а скорее поднимают их патетическим присутствием человека внутри самого божества... И все же, можно усмотреть функциональные, структурные приемы, с помощью которых эллинистический взлет эрудиции является контрастом серьезной возвышенности канонической поэзии. Чувство иронии в отношении возвышенного достигается не инверсией телесных функций (как это имеет место у Рабле), но более тонким процессом подрыва: в момент обращения к божественному порядку эллинистический автор предполагает тщетность такого обращения и

¹⁹ Idem, 173.

²⁰ Idem, 174.

отвращает внимание читателя от божественного к решительно человеческой, земной практике изучения книг.²¹

В этом и других пассажах Нетц проявляет огромную эрудицию, которая позволяет ему в качестве иллюстрации выбрать не часто цитируемую *Aitia* Каллимаха, а его «Гимн Артемиде», потому что именно эта недидактическая работа проявляет тот самый «карнавал эрудиции».²²

Два последующих раздела – 4.3. *Мозаики и сюрпризы: вводный обзор* и 4.4. *Мозаики с сюрпризы: обзор* – имеют дело с тем, как «мозаичная структура», которую Нетц обнаруживает в математических сочинениях, также есть у поэтов. Здесь в качестве примеров выступают Аполлоний Родосский с его *Аргонавтикой* и Феокрит. Заключительный раздел *Наука и поэзия в Александрии* (которому в книге ошибочно присвоена нумерация 4.4. вместо 4.5) утверждает параллелизм науки и поэзии в следующих аспектах: «карнавальная игра с деталями, самоирония, мозаичная композиция, нарративное удивление, пересечение границ [жанра]».²³

Своеобразие эллинистической культуры Нетц противопоставляет культуре современной.

В нашей собственной культуре... наука и поэзия, вообще говоря, проявляют полностью расходящиеся стили. Вероятно, возможно идентифицировать в обоих определенное предпочтение герметичности: наука и поэзия, особенно на Западе, ценят сегодня чувство культурной принадлежности профессиональной элите... Культурная тенденция к профессионализации означает, среди прочих вещей, и то, что различные культурные сферы могут развить различные каноны эстетического наслаждения.... Люди, которые читают и пишут в области математики, ведут жизнь, полностью отличную от жизни людей, которые читают и пишут поэмы.²⁴

Вряд ли в этой точной фиксации нынешней ситуации добавлено нечто новое по сравнению с тем, что зафиксировал более полусотни лет назад Ч. Сноу в своей книге *Две культуры и научная революция*.²⁵ Но богатый материал из истории культуры Античности, представленный Нетцем, поразительно интересен. Нетц исследует специфическую культурную практику, которая проливает свет на вопрос о возникновении культурных артефактов.

²¹ Idem, 207.

²² Idem, 206.

²³ Idem, 227.

²⁴ Idem, 228.

²⁵ Сноу 1985.

Критики зафиксировали в общем три уровня книги.²⁶ Первый – дескриптивный – относится к эллинистической математике, содержит ее новое описание с точки зрения стиля сочинений. Второй – объяснительный – заключается в рассмотрении математики в более широком культурном контексте, объяснение формы и процветания в тот период. Третий – методологический, где речь идет об эстетике сочинений. Особенность подхода Нетца состоит в том, что хотя есть много сочинений об эстетике в науке, они касаются объектов изучения, а не эстетики самих артефактов науки.

Одно из объяснений важности эстетики состоит в том, что люди радовались своей работе. То же относится и к читателям этой книги. Хотя книга требует внимательности и терпения, читатель будет вознагражден осознанием богатства античного наследия и его роли в становлении культуры.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Сноу, Ч. (1985) «Две культуры и научная революция», *Портреты и размышления*. Москва: Прогресс, 195–226.
- Hacking, I. (2014) *Why Is There Philosophy of Mathematics at All?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Afonasin, E. (2008) “A review of Reviel Netz, William Noel, *Der Kodex des Archimedes. Das Berühmteste Palimpsest der Welt wird entschlüsselt*,” München: C.H. Beck, 2007,” *Bryn Mawr Classical Review* 2008.09.63. <http://bmcr.brynmawr.edu/2008/2008-09-63.html>
- Latour, B. (2008) “The Netz-works of Greek Deduction,” *Social Studies of Science* 38, 441–459.
- Netz, R. (1999) *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Netz, R. (2004) *The Transformation of Mathematics in the Early Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Netz, R. (2009) *Ludic Proof: Greek Mathematics and the Alexandrian Aesthetic*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Netz, R., Noel, W. (2007) *The Archimedes Codex: Revealing The Secrets Of The World's Greatest Palimpsest*. London: Weidenfeld and Nicolson / Orion Publishing Group.
- Mahoney, A. (2010) “A Review of Netz Reviel’s *Ludic Proof: Greek Mathematics and the Alexandrian Aesthetic*,” *Bryn Mawr Classical Review* 2010.03.59. <http://bmcr.brynmawr.edu/2010/2010-03-59.html>

²⁶ Mahoney 2010.

АННОТАЦИИ

Петрова Майя Станиславовна

Институт всеобщей истории Российской Академии наук (Москва)

beionyt@mail.ru

Элементы естественнонаучных концепций Аристотеля в средневековой онейрокритике

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 10.2 (2016) 366–376

Ключевые слова: Аристотелева традиция, сны, толкования, Гильом из Конша.

Аннотация. В статье предпринята попытка показать, как рано, в какой степени и каком виде в текстах европейских средневековых авторов, применительно к их психологическим и физиологическим представлениям о снах, видениях и наступлении сна, начинают проявляться элементы естественнонаучных концепций, восходящих к Аристотелю. Анализируются теории Гильома из Конша (*De phil. mundi* XXI – XXII) с учётом его глосс на Макробиев *Комментарий на 'Сон Сципиона'*, и пс.-Августина (*De sp. et an.* XXV).

Тантлевский Игорь Романович

Санкт-Петербургский государственный университет, Россия

tantigor@mail.wplus.net

Понятия *natura naturans* и *natura naturata* в философии Спинозы как возможные корреляты двух еврейских терминов для обозначения «природы»: *TÔLEDET / TÔLĀDĀH* И *ṬEBA'*

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 10.2 (2016) 377–381

Ключевые слова: Спиноза, *Natura naturans*, *Natura naturata*, два еврейских термина для обозначения «природы»: *tôledet / tōlādāh* и *ṭeba'*.

Аннотация. Автор предполагает, что Спиноза соотносил в своей философской системе латинское понятие *Natura naturans*, т. е. «Природа порождающая», с еврейским термином *tôledet / tōlādāh* (var.: *tōlād*), по корню: «Природа как *порождение*» (в смысле активности природы), а понятие *Natura naturata*, т. е. «Природа порожденная», с еврейским термином *ṭeba'*, по корню: «природа-отпечаток».

Аванесов Сергей Сергеевич

Томский государственный университет, Томский государственный

педагогический университет, iskiteam@yandex.ru

Зрение и знание в философии Аристотеля

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 10.2 (2016) 382–394

Ключевые слова: античная философия, Аристотель, теория, знание, зрение.

Аннотация. В этой статье я продолжаю изучение проблемы зрения в его отношении к философскому постижению истины в античности. Здесь я анализирую тему соотношения знания и зрения в философском мышлении Аристотеля. Я прихожу к выводу о том, что в философии Аристотеля присутствует очевидная тенденция оптического понимания процесса постижения сути сущего как её усматривания; представление о знании как видении указанной сути (истины) и о знающем как видящем реальное положение дел; учение о практической ориентации благого действия как созерцании конечной цели «оком души».

Аникина Александра Борисовна

Новосибирский государственный университет, liedaz7@gmail.com

Трактат «О памяти и припоминании» Аристотеля и концепция истории как репрезентации прошлого Рикёра

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 395–401

Ключевые слова: память, припоминание, воспоминание, история, философия, εἰκὼν, τυπός.

Аннотация. Трактат Аристотеля «О памяти и припоминании» является для Рикёра одной из отправных точек его концепции памяти как матрицы истории. Он опирается на такие свойства памяти, отмеченные в трактате, как неустранимость временного интервала между восприятием и воспоминанием, необходимость предшествования «о чем» воспоминания. Самым важным для Рикёра является аристотелевское развитие метафоры εἰκὼν: разделение его на рисунок как объект и на то, что он изображает, а также то противоречие, в которое εἰκὼν в такой трактовке вступает с метафорой τυπός (отпечаток).

Хлебалин Александр Валерьевич

Новосибирский государственный университет,

Институт философии и права СО РАН, Новосибирск

sasha_khl@mail.ru

Истинность аксиоматизации в геометрии: определения у Евклида и Фреге

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 402–408

Ключевые слова: определение, аксиоматизация, истина, геометрия Евклида, Г. Фреге.

Аннотация. На основе реконструкции представлений Г. Фреге об обоснованности аксиоматического метода и роли определений в обосновании аксиоматической системы, дана трактовка роли определений в аксиоматике Евклида как выполняющих функцию разъяснения в терминах концепции Фреге.

Протопопова Ирина Александровна

Российский государственный гуманитарный университет

plotinus70@gmail.com

Кто к кому идет на пир, или о «порче» пословиц в платоновском «Пире» (Smr. 174a3–c7)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 409–436

Ключевые слова: Платон, диалог «Пир», Сократ, пословица, *γюбрис*, инверсия, эротика, диалектика.

Аннотация. В статье анализируется смысл фрагмента в начале платоновского диалога «Пир», где Сократ переиначивает («портит») поговорку о «благих, идущих на пир без приглашения» (Smr. 174a3–c7). Автор кратко указывает на связанные с этой поговоркой текстологические проблемы и отмечает как минимум два ее варианта, бытовавших во времена Платона. Основное внимание в статье уделяется двум вопросам: 1) какой вариант поговорки и как именно искажает Сократ и, по его словам, Гомер? 2) какой смысл, прежде всего философский, можно обнаружить в этом фрагменте в контексте всего диалога? Автор предлагает свою интерпретацию исходя из представления о том, что лейтмотивом диалога является тема *γюбриса* в контексте *инверсии*: при этом «перевертыши» касаются как игры слов, так и «оборотничества» в действиях персонажей, прежде всего Сократа. Рассматривая функции ключевых для данного фрагмента слов *διαφθειρω*, *μεταβάλλω*, *ύβριζω* в «Пире» и других диалогах Платона, автор показывает, как эта тема преломляется в «философско-эротической» семантике «Пира», тесно связанной здесь с диалектикой.

Афонасина Анна Сергеевна

Томский государственный педагогический университет, Новосибирский государственный университет, afonasina@gmail.com

Измерение времени в Античности: клепси́дра и ее особенности (на материале письменных свидетельств и археологических данных из Амфиарайона)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 419–436

Ключевые слова: клепси́дра, Амфиарай, античная медицина, измерение, стандартизация, Гипократовский корпус, Герофил, Гален.

Аннотация. Данная статья открывает одну из страниц в истории метрологии и стандартизации. Опираясь на литературные свидетельства и археологические данные, автор рассматривает историю создания водяных часов – клепсидры, ее разновидности и применение в разных сферах социальной деятельности. Отдельное внимание уделяется использованию клепсидры в народных собраниях и медицинской практике. На примере массивных водяных часов из святилища бога-врачевателя Амфиарая в Оропосе автор показывает, насколько плотно использование часов вошло в обиход в конце IV в. до н. э., и как в истории стандартизации решался вопрос о выравнивании часов. В статье выдвигается гипотеза о том, что массивные водяные часы, рассчитанные на измерение времени в течение 24 часов,

были сооружены в святилище Амфиарая именно потому, что служили для медицинских целей. В подтверждение этой мысли приводится рассуждение о значении слова «час» из медицинских текстов Гиппократовского корпуса и еще два свидетельства из медицинской практики Герофила и Галена.

Целищев Виталий Валентинович

Новосибирский государственный университет,

Институт философии и права СО РАН, leitval@gmail.com

Семантическая избыточность: историко-философская проблема

скептицизма в перспективе философии логики

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 437–451

Ключевые слова: семантическая избыточность, Патнем, интерпретация, понимание, «пифагорейские миры».

Аннотация. В статье обсуждается проблема семантической избыточности в свете теоретико-модельного аргумента Патнэма и недавней критики этого аргумента. Проблема изучается с учетом классического контекста этой проблематики.

Суровцев Валерий Александрович

Томский государственный университет, Томский государственный педагогический университет, Томский научный центр СО РАН, surgovtsev1964@mail.ru

О соотношении категорий *to lekton* в философии стоиков и *Sinn* в семантической теории Г. Фреге: вопрос об их онтологическом статусе

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 452–470

Ключевые слова: логика стоиков, *to lekton*, Г. Фреге, *Sinn*, семантическая теория, *axiōma*, *Gedanke*, компаративные исследования, античная и современная логика, онтологический статус.

Аннотация. Как и ранее (ΣΧΟΛΗ 9.2 [2015] 241–252) в статье проводится компаративный анализ категории стоиков *to lekton* и категории Г. Фреге *Sinn*. Эксплицируются некоторые формальные черты этих категорий, которые демонстрируют сходство логических теорий стоиков и Фреге. Показано, что понятие полного *lekton* (*axiōma*) в учении стоиков имеет такую же структуру, как и понятие мысли (*Gedanke*) в семантической теории Фреге. Однако формальное сходство между *to lekton* и *Sinn* не означает доктринального сходства с точки зрения онтологического статуса этих категорий.

Оглезнев Виталий Васильевич

Томский государственный университет, ogleznev82@mail.ru

Дескриптивный и аскриптивный подходы к объяснению действия

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 471–482

Ключевые слова: Аристотель, действие, движение, поведение, намерение, ответственность, дескриптивный подход, аскриптивный подход.

Аннотация: В статье рассматриваются различные подходы к объяснению действия. Показано влияние теории действия Аристотеля на формирование современной философии действия, представленной, прежде всего, редукционистской и каузалистской концепциями, объясняющие действие преимущественно в дескриптивных терминах. Доказано, что отрицание физического и психологического компонентов действия позволяет прийти к следующим выводам, во-первых, действие является социальным понятием и логически зависит от принятых правил поведения, во-вторых, по характеру оно существенно не *дескриптивно*, но *аскриптивно*, и, в-третьих, оно представляет собой понятие, определяемое посредством исключений, а не посредством множества необходимых и достаточных условий, физических или же психологических.

Спешилова Елизавета Ивановна

Томский государственный университет, e.speshilova@yandex.ru

Интерпретация имени *Аристотель* в аналитической философии

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 483–489

Ключевые слова: имя собственное, Аристотель, аналитическая философия, дескриптивная теория, теория прямой референции.

Аннотация. В статье рассматривается проблема референции имён собственных на примере имени *Аристотель*. Автор анализирует полемику между сторонниками теории дескрипций (дескриптивной теории) и теории прямой референции. Отмечается, что дескриптивная теория сталкивается с некоторыми трудностями, тогда как теория исторического объяснения (как вариант теории прямой референции), предложенная К. Доннеланом, успешно решает указанную проблему.

Дидикин Антон Борисович

Томский государственный университет

Институт философии и права СО РАН, abdidikin@bk.ru

Реконструкция идей Аристотеля в историко-философском наследии Ганса Кельзена

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 490–494

Ключевые слова. Аристотель, нормативизм, метафизика, этика, политика, философия права.

Аннотация. В небольшой статье автор касается серии работ Ганса Кельзена, посвященных античной политической мысли, в особенности его *The Philosophy of Aristotle and Hellenic-Macedonian Policy*. Как представляется, эти сравнительно малоизвестные сочинения знаменитого философа права все еще могут заинтересовать современных историков античной философии.

Богатырёв Дмитрий Кириллович

Русская христианская гуманитарная академия, rector@rhga.ru

Романенко Инна Борисовна

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена,
Санкт-Петербургский государственный университет, ir_romanenko@rambler.ru

Религиозные основания образовательных парадигм (от античности
до постмодерна)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 495–511

Ключевые слова: образовательные парадигмы, религиозные основания, интуиция,
дискурс, экзегеза и апология, рациональность, эксперимент, постсекулярность.

Аннотация: Согласно общепринятому делению истории на эпохи Античности,
Средневековья, Нового и Новейшего времени (космоцентризма, теоцентризма и
антропоцентризма) в статье выделяются и анализируются соответствующие им
образовательные парадигмы: интуитивно-дискурсивная, экзегетико-апологетиче-
ская, рационально-экспериментальная и экзистенциально-персонологическая.
Особое внимание уделяется религиозным основаниям образовательных парадигм.
Проблематизируется образовательная ситуация современной (постиндустриаль-
ной и постсекулярной) эпохи.

Куликов Сергей Борисович

Томский государственный педагогический университет, kulikovsb@tspu.edu.ru

Натуралистические и антинатуралистические аспекты аристотелевского
понимания времени

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 512–520

Ключевые слова: время, движение, покой, измерение, античное наследие, Аристо-
тель, натурализм, антинатурализм.

Аннотация. В статье представлен опыт анализа аристотелевской концепции вре-
мени, изложенной в «Физике». Автор обсудил основания критики этой концепции
со стороны Хайдеггера, согласно которой Аристотель был одним из основополож-
ников классического или так называемого «расхожего» толкования времени.
В постклассический период данное толкование развивал Августин, а в позднейшую
эпоху Кант и Гегель довели его до логического завершения. Автор обосновал тезис,
что даже если пост-аристотелевская мысль и Гегель, как ее завершитель, действи-
тельно понимали время во многом натуралистично, то у самого Аристотеля про-
слеживаются как натуралистические, так и антинатуралистические варианты ин-
терпретации времени. В результате именно Аристотель заложил основы в том
числе и экзистенциального понимания времени, поспособствовав тем самым
формированию европейской рациональности во всем богатстве ее форм и прояв-
лений.

Демина Светлана Сергеевна

Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых, ist-drev@yandex.ru

Представления Цицерона о любви

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 10.2 (2016) 521–526

Ключевые слова: Древний Рим, Цицерон, любовь, *amor*.

Аннотация. В статье изучаются представления Цицерона о любви. По мнению этого римского философа, склонность к любви дана природой. Любовь (*amor*) он определяет как признание значимости другого человека самого по себе и стремление бескорыстно делать то, что приносит ему благо. Любовь как философская категория позволяет Цицерону объяснить поведение человека, раскрыть ценность одного человека для другого и показать нравственное сходство обоих любящих, а также обосновать объединение людей в социумы разных уровней. Распространенное понимание любви как страстного влечения, с его точки зрения, ошибочно и ведет к нарушениям моральных и правовых норм, поэтому к любовной страсти Цицерон относится крайне негативно.

Пичугина Виктория Константиновна

Волгоградский государственный социально-педагогический университет,

Pichugina_V@mail.ru

Перевоспитание дочери, жены и матери в трагедии Еврипида «Медея»

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 10.2 (2016) 527–549

Ключевые слова: перевоспитание, иерархия добродетелей в древнегреческой драме.

Аннотация. Путем сопоставления отдельных диалогов трагедии Еврипида «Медея» в тексте обозначаются фрагменты, в которых зафиксированы представления драматурга о современной ему педагогической реальности. В «Медее» Еврипидом представлена иерархия добродетелей, которая должна быть принята тем, кто претендует на статус образованного человека. Изменяя мифологический сюжет и высвечивая изменения целым рядом новаторских художественных приемов, Еврипид демонстрирует процесс и результат перевоспитания Медеи-дочери, Медеи-жены и Медеи-матери, которая стремится образумить других и образумиться сама в условиях деления на «своих» и «чужих».

Найман Евгений Артурович

Томский государственный университет, Томский государственный педагогический университет, Томский научный центр СО РАН, Институт развития образовательных систем РАО, enuman17@rambler.ru

Социолнгвистические аспекты философской риторики киников

Язык: Русский

Выпуск: СХОЛН 10.2 (2016) 550–558

Ключевые слова: киническая философия, риторика, хрия, невербальная коммуникация, исполнение, трансгрессивная коммуникация, театральность

Аннотация. Данная статья посвящена анализу особенностей кинической коммуникации и проблем ее интерпретации. В работе осуществляется попытка использования социологической теории самовыражения И. Гофмана и социально антропологической теории невербальной коммуникации Э. Холла при интерпретации философской риторической практики кинизма. Существенную помощь при анализе риторики киников оказывают современные исследования Дональда Летейнера и Роберта Брэнхэма. Автор утверждает, что важнейшими признаками кинической философии являются театральность, трансгрессивные формы коммуникации, использование невербальных средств аргументации и предпочтение литературного жанра хрии. Несмотря на то, что театральность самовыражения киника осуществляется в различных стилистических регистрах, автор убежден в том, что ее наиболее яркое выражение наблюдается в невербальных компонентах риторической практики. В статье анализируются основные принципы кинического исполнения, специфика взаимодействия киников с социальным окружением, использование тела в качестве риторического тропа, рассматриваются различные невербальные средства выражения, усиливающие действие вербального языка.

Кочеров Сергей Николаевич

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
kocherov@yandex.ru

Стоический оптимизм Марка Аврелия

Язык: Русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 559–570

Ключевые слова: мировоззрение Марка Аврелия, внутренний диалог, стоический мудрец, исполнение долга перед Миром и Римом.

Аннотация. Статья посвящена опровержению представлений о пессимистическом характере мировоззрения Марка Аврелия. Проведенный анализ текста его «Размышлений» показывает, что он представляет диалог стоического мудреца с обычным человеком, в котором Марк Аврелий выступает в обеих ипостасях. Обосновывается, что наставления «философа на троне» имеют позитивный характер и содержат призывы мужественно делать свое дело, направленное на благо Мира и Града, с любовью к людям, не унывая при неудачах и не страшась страданий и смерти. Делается вывод о необходимости комплексного исследования времени, деятельности и «Размышлений» римского императора в сочетании с экзистенциально-феноменологическим анализом его личности.

Гончарко О. Ю., goncharko_oksana@mail.ru

Черноглазов Д. А., d_chernoglazov@mail.ru

Санкт-Петербургский государственный университет

Платоновский диалог *Ксенедем* Феодора Продрома: псевдоантичные герои и их византийские прототипы

Язык: Русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 571–582

Ключевые слова: история логики, платоновский диалог, византийская философия, византийская литература, Комниновский ренессанс.

Аннотация. Диалог «Ксенедем, или Гласы» – малоизвестное философское сочинение выдающегося византийского писателя XII в. Феодора Продрома. В данной статье предпринята попытка выяснить, кто из современных Феодору византийских интеллектуалов мог послужить для него в качестве прообразов основных персонажей диалога. Мы исследуем историческое и логическое содержание диалога и заключаем, что основное действующее лицо диалога Теокл должно быть задумывался автором как собирательный образ, включающий в себя важнейшие черты Михаила Пселла и Иоанна Итала.

Бутаков Павел Александрович

Томский государственный университет

Институт философии и права СО РАН, pavelbutakov@academ.org

На что указывает исправленный текст?

Язык: Русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 583–591

Ключевые слова: Новый Завет, критика текста, византийский тип, александрийский тип, последовательный эклектицизм, Евхаристия, история ранней церкви.

Аннотация. В сохранившихся манускриптах Первого послания Павла к Коринфянам слова Христа в стихе 11:24 встречаются в двух разных вариантах: в одном из них есть слова «приимите, ядите», а в другом их нет. Между этими двумя вариантами есть значительное смысловое различие. Расширенный вариант подчеркивает индивидуальный аспект Евхаристии, а краткий, напротив, институциональный. Существование этих двух вариантов может послужить важным свидетельством о динамике идейных трансформаций, происходивших в древней церкви. В зависимости от того, какой вариант считать исходным, а какой исправленным, история ранней церкви будет рассматриваться либо как процесс клерикализации, либо как индивидуализации.

Курдыбайло Дмитрий Сергеевич

Санкт-Петербургский государственный университет,

Русская христианская гуманитарная академия, theoreo@yandex.ru

Герасимов Иван Андреевич

Санкт-Петербургский государственный университет, teran48@ya.ru

О некоторых особенностях символизма в сочинениях Климента Александрийского

Язык: Русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 592–607

Ключевые слова: символ, аллегория, герменевтика, библейская экзегетика, философия языка, семиотика, история философии, Александрийская школа, доникейское богословие

Аннотация. Использование понятия *σύμβολον* в сочинениях Климента Александрийского остаётся проблематичным, несмотря на немалое число исследований, ввиду существенных разночтений между общим учением Климента о символе и символизме и тем, как оно практически применяется им в различных герменевтических ситуациях, где словоупотребление и обосновывающие его представления сильно зависят от контекста. Для упорядочения разнородного текстологического материала предложено классифицировать символы, во-первых, по их функции, «охранительной», «анагогической» и «манифестирующей»; во-вторых, по культурным контекстам, в которых они встречаются (пифагорейство, древнегреческие мистерии, египетская религия, труды греческих грамматиков); в-третьих, в христианском контексте, где доминирует библейская экзегетика, выделены типологическое, нравственно-увещательное и собственно символическое употребление. В последнем аспекте подчёркнута роль Логоса, конституирующего природу символа, видимым образом «знаменующего невидимую связь неба и земли». Значительное внимание уделено Климентовой философии языка и лингвистической роли символа. В таком прочтении удаётся разрешить некоторые трудности, традиционно возникающие при прочтении Климента Александрийского.

Шевцов Сергей

Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова

sergiishevtsov@gmail.com

Бесправное учение. Рассуждение о философии права В. С. Соловьева

Язык: Русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 608–625

Ключевые слова: право, личность, православие, Царство Божие, правосознание, власть, интуиция, опыт, система, София

Аннотация. Статья рассматривает актуальные проблемы философии права В. С. Соловьева. Исходной точкой рассуждений автора является монография Е. А. Прибытковой на ту же тему. По мнению автора, данная монография, как и большинство современных работ о философии В. С. Соловьева, стремится представить учение великого русского философа о праве в историко-философском аспекте; отказ от признания фундаментальных положений философии Соловьева значительно снижает ценность выводов. Автор статьи предлагает альтернативный подход: сохранять не отдельные тезисы и не все учение в целом, как теоретическую систему, а, во-первых, исходить из реальной современной ситуации с правом, и во-вторых, на основе интенций философии Соловьева выделить те элементы его учения, которые могли бы стать основой для современной философии права. Автор приходит к выводу, что такими положениями являются: высокая оценка роли права и учение о связи права с личностью.

Балалыкин Дмитрий Алексеевич

Первый Московский государственный медицинский университет имени И. М. Сеченова, Институт всеобщей истории РАН (Москва), shok@nmt.msk.ru

Физиологический эксперимент как основа аргументов Галена в полемике с оппонентами (на примере второй книги «Об учениях Гиппократов и Платона»)

Язык: Русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 626–658

Ключевые слова: Гален, история медицины, «Об учениях Гиппократов и Платона», стоики, врачи-эмпирики

Аннотация. На примере анализа второй книги трактата «Об учениях Гиппократов и Платона» показано, что Гален последовательно выстраивает свою аргументацию в полемике с оппонентами – врачами-эмпириками, на основе данных, полученных в результате систематических анатомических вскрытий, которые можно считать основой «эксперимента» в медицине античности. Уникальность мышления Галена проявляются прежде всего в его синтетическом подходе к формированию теории медицинского знания: из разных натурфилософских систем он заимствует методы, необходимые для реализации прикладных задач, постоянно перепроверяет их состоятельность на обширном экспериментальном материале, приводит результаты анатомических вскрытий и данные собственных клинических наблюдений. По мнению автора статьи, полемика со стоиками в трудах Галена носит исключительно прикладной характер, так как их философские воззрения явились основой натурфилософии врачей-эмпириков. В статье предпринята попытка поставить вопрос о соотношении представлений ранних стоиков о методах познания с медицинской практикой врачей-эмпириков и их взглядами на общую патологию.

Берестов Игорь Владимирович

Томский государственный университет

Институт философии и права СО РАН, Новосибирск

berestoviv@yandex.ru

Парменидовские предпосылки в *homo mensura* Протагора

Язык: Русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 659–670

Ключевые слова: Горгий, *О не-сущем*, *Тезет*, релятивизм истины, интенциональный акт, интенциональный объект, интенциональное тождество, ментальный холизм, точно идентифицируемые убеждения, узкое содержание.

Аннотация. Мы показываем, что Протагор мог обосновывать свой тезис *homo mensura* с использованием двух положений, восходящих к Пармениду. Первое положение утверждает, что сложный (целый) интенциональный объект постигается только «весь сразу», а не по частям. Второе положение утверждает, что интенциональный акт тождественен своему содержанию. Из этих двух положений можно вывести, что различные интенциональные акты всегда направлены на различные интенциональные объекты. Это является даже более радикальным тезисом, чем традиционно приписываемый Протагору «релятивизм истины»: пропозиция истинна если и только если она присутствует в системе убеждений субъекта. В конце статьи мы показываем, что не только *homo mensura* может интерпретиро-

ваться как следствие указанных положений Парменида, но и некоторые положения Горгия тоже могут рассматриваться подобным же образом.

Щеглов Дмитрий Алексеевич
 Санкт-Петербургский филиал
 Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова
 shcheglov@yandex.ru

Карта Птолемея и античные периплы

Язык: Русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 671–698

Ключевые слова: античная география, античная картография, античные периплы, Клавдий Птолемей, Тимосфен, Эратосфен, Артемидор Эфесский, Марк Теренций Варрон, Марк Випсаний Агриппа, Исидор Харакский, Плиний, «Перипл Понта Эвксинского».

Аннотация. Карта Птолемея впервые сопоставляется с данными античных периплов о протяжённости береговой линии. В результате между ними отмечаются многочисленные близкие совпадения, указывающие на то, что карта Птолемея опиралась на сведения аналогичных периплов в значительно большей степени, чем это допускалось ранее. В дополнение прослеживается, какое влияние на карту Птолемея оказала заниженная оценка окружности Земли, которую он положил в её основу, а именно отмечаются два типа искажений. Во-первых, вместе с окружностью Земли многие участки побережья, ориентированные с севера на юг, у Птолемея сокращаются в сравнении с данными периплов, что, во-вторых, компенсируется пропорциональным растяжением других участков, ориентированных с запада на восток. В частности, сделанные наблюдения дают простое объяснение необычной конфигурации Каспийского моря на карте Птолемея.

Коновалова Ирина Геннадьевна
 Институт всеобщей истории РАН (Москва), irina_konovalova@mail.ru
 Развитие геокартографических идей Птолемея в средневековой исламской географии

Язык: Русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 699–709

Ключевые слова: география, картография, традиция, Птолемей, средневековая исламская геокартография.

Аннотация: Статья посвящена особенностям восприятия и развития научных идей в определенном социуме. Эта проблема рассматривается на примере судьбы геокартографических идей Птолемея, сформировавшихся в эпоху позднего эллинизма, в Средние века переживших второе рождение в контексте совершенно иной культурной традиции, а именно на арабской почве, и затем уже в раннее Новое время продолжавшей развиваться в иных исторических условиях — в Европе. В статье показано, что в исламском мире сформировались два направления, по которым шло восприятие античных геокартографических идей. Первое из них мож-

но назвать собственно преемственностью, обеспечивавшей развитие научной идеи как таковой; результаты, достигнутые учеными Халифата в рамках этого направления, стали достоянием мировой науки и впоследствии получили дальнейшую разработку в трудах европейских картографов. Одновременно с этим развивалось и другое направление, адаптировавшее птолемеевские идеи к потребностям образованных слоев исламского общества; результаты этой деятельности, способствовавшей усвоению научной традиции в категориях своей культуры, уже не вышли за пределы исламского культурного круга.

Афонасин Евгений Васильевич

Институт всеобщей истории РАН (Москва), Институт философии и права СО РАН (Новосибирск), afonasin@gmail.com

Теофраст о первых началах

Язык: русский

ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 710–732

Ключевые слова: метафизика, ее основания и критика в античности, история точных и естественных наук, эмпирический метод.

Аннотация. Цицерон (*О природе богов* 1.13.35), Климент Александрийский (*Протрептик* 5.58) и Прокл (Комментарий к *Тимею* Платона 35A) примерно одинаковыми словами сообщают, что Теофраст [372–287 до н. э.] был склонен отождествлять бога и звездное небо («небеса одушевлены, а значит божественны»). И действительно, в обсуждаемом в выступлении сочинении о первой философии, преемник Аристотеля нередко высказывает идеи, не очень подходящие для ученика Стагирита. В частности, в ряде мест он настаивает на том, что космос – это живое и упорядоченное целое, а потому движение, присущее ему от природы, не следует пытаться объяснять при помощи различных телеологических конструкций и тем более постулировать независимый от него первый двигатель. Кроме собственно *Метафизики* во вступительной статье используются наблюдения, сделанные на основе изучения сирийской Метеорологии и естественно-научных фрагментов Теофраста. Трактат Теофраста *Метафизика*, публикуемый в данной публикации, ранее на русский язык не переводился.

Афонасин Евгений Васильевич

Институт всеобщей истории РАН (Москва), Институт философии и права СО РАН (Новосибирск), afonasin@gmail.com

Аристотель о движении животных

Язык: русский

ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 733–753

Ключевые слова: метафизика, история точных и естественных наук, эмпирический метод, первый двигатель, механика движения.

Аннотация. Перевод трактата Аристотеля «О движении животных» (*De motu animalium*) призван дополнить обсуждение *Метафизики*, *Метеорологии* и подборки фрагментов из несохранившихся естественнонаучных сочинений Теофраста (см.

выше в этом выпуске журнала). В особенности это касается его критики Аристотелевской телеологии и его понятия первого двигателя. Трактат переводится на русский язык впервые.

Санженakov Александр Афанасьевич

Институт философии и права СО РАН, sanzhenakov@gmail.com

Трактат «О добродетелях и пороках» (Перевод и комментарий)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 754–777

Ключевые слова: Аристотель, эклектизм, античная этика, добродетель, порок, перевод.

Аннотация: Статья включает в себя предисловие к переводу трактата Псевдо-Аристотеля «О добродетелях и пороках» (*De virtutibus et vitiis*), сам перевод и комментарий к нему. В предисловии кратко рассказывается о рукописной традиции, критических изданиях греческого текста и переводах на европейские языки. Значительная часть предисловия посвящена проблеме аутентичности и авторства трактата. Изложены аргументы Э. Целлера, К. Шухардта, Ф. Зуземиля, Э. Шмидта против аутентичности текста. С другой стороны, приведены аргументы П. Симпсона в пользу подлинности трактата. Автор статьи склоняется к первой точке зрения, указывая на недостатки позиции Симпсона. За предисловием следует перевод трактата и комментарий. Комментарий составлялся с двойной целью. Необходимо было показать связь переводимого текста с этическими сочинениями из Корпуса Аристотеля, с одной стороны, и обнаружить разночтения с ними – с другой.

Целищев Виталий Валентинович

Новосибирский государственный университет,

Институт философии и права СО РАН, leitval@gmail.com

Представление математики в эллинистический период. Обзор книги:

Netz, Reviel. *Ludic Proof: Greek Mathematics and the Alexandrian Aesthetic*.

Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009. 255 pp.

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 778–788

Ключевые слова: эллинистическая математика, научный стиль, литературный стиль, нарративная стратегия, карнавал, мозаичность, эллинистическая поэзия.

Аннотация. Эта книга представляет собой новое направление в исследовании истории науки: анализ научного стиля письма в контексте литературного стиля соответствующего периода. Философское значение исследования состоит в том, что оно представляет новый способ осмысления понятия научного стиля. Впервые, эллинистической математический корпус – один из наиболее сохранившихся – помещен в контексте обсуждения эллинистической культуры в целом. Р. Нетц утверждает, что эллинистические математические труды исповедуют нарративную стратегию, заключающуюся в повествовательном удивлении, в композиционной форме мозаичности фрагментов, и карнавальной обильности деталей. Кроме того,

Нетц утверждает, что такие стилистические предпочтения связаны со стилем эллинистической поэзии. Эта важная книга будет полезна всем интересующимся эллинистической цивилизацией, а также историкам античности и математики.

ABSTRACTS

Maya Petrova

Institute of World History, Russian Academy of Sciences (Moscow), beionyt@mail.ru

Aristotelian Features in Medieval Oneirocriticism

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 366–376

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2944

Keywords: the Aristotelian tradition, dreams, interpretation, William of Conches.

Abstract. The paper is dedicated to the problem of perception of Greek knowledge in the Middle Ages. How early it could have begun; to what extent and in what form the ingredients of Aristotle's theories began to appear in the texts of the European medieval authors on dreams, visions and the occurrence of sleep? The theories of William of Conches (*De phil. mundi XXI–XXII*), including his glosses on Macrobius' *Commentary on the 'Dream of Scipio'*, and ps.-Augustine (*De sp. et an. XXV*) are analyzed. It is shown that their texts contain the synthesis of different, non-direct psychological and physiological Greek concepts, in which one can see not only the influence of Platonic and Neoplatonic doctrines, but also the ingredients of the Aristotelian theories.

Igor Tantlevskij

St. Petersburg State University, Russia, tantigor@mail.wplus.net

The Notions *Natura Naturans* and *Natura Naturata* in Spinoza's Philosophy

as Possible Correlates of Two Jewish Terms for the "Nature": *tôledet* / *tôlādāh* and *teba'*

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 377–381

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2945

Keywords: Spinoza, *Natura naturans*, *Natura naturata*, two Hebrew terms for the "nature": *tôledet* / *tôlādāh* and *teba'*.

Abstract. The author assumes that Spinoza correlated his notion *Natura naturans* with Hebrew term *tôledet* / *tôlādāh* (var.: *tôlād*), i.e., according to its root, the "Nature as *begetting*"; as for his notion *Natura naturata*, he could correlate it with the Hebrew term *teba'*, i.e., according to its root, the "Nature as *imprint*".

Sergey Avanesov

Tomsk State University, Tomsk State Pedagogical University, iskiteam@yandex.ru

Vision and Knowledge in Aristotle's Philosophy

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 382–394

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2946

Keywords: ancient philosophy, Aristotle, theory, knowledge, vision.

Abstract. In this article, I continue to study the problem of vision in connection with philosophical comprehension of truth in antiquity. I analyze the topic of the relation between knowledge and vision in the philosophical thought of Aristotle. I come to the conclusion that in Aristotle's philosophy there is an obvious trend of optical understanding of the process of comprehension of the essence of being as a sight of its essence; the idea of knowledge as a vision of the truth and the notion of a knowledgeable person as the one who sees the real state of affairs; the doctrine of practical orientation of a good action as a contemplation of the ultimate goal by "eye of the soul".

Alexandra Anikina

Novosibirsk State University, Russia, liedaz7@gmail.com

Aristotelian treatise *On Memory and Recollection* and the concept of history as a representation of the past in P. Ricoeur

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 395–401

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2947

Keywords: memory, remembering, recollection, history, philosophy, *eikôn*, *typos*.

Abstract. A short treatise "On Memory and Recollection" which constitutes a part of Aristotelian *Parva naturalia* serves for P. Ricoeur as one of the starting points of his concept of memory as the matrix of history. He bases his concept on such properties of memory, marked in the treatise, as indispensability of a temporal interval between the acts of perception and remembrance, the necessity of precedence of "what" in memories, etc. The most important point for Ricoeur is Aristotelian development of the metaphor of *eikôn*: its division on the picture and the object it represents, as well as the contradiction with the metaphor of *typos* (an offprint) which arises from such an interpretation of *eikôn*.

Aleksandr Khlebalin

Novosibirsk State University, Institute of philosophy and law, Novosibirsk, Russia
sasha_khl@mail.ru

Truth of geometry axiomatization: definitions in Euclid and Frege

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 402–408

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2948

Keywords: definition, axiom, truth, Euclid's geometry, G. Frege.

Abstract. Based on reconstruction G. Frege's project for foundation of axiomatic method and his treatment of the role of definitions in justification of axiomatic system, in the article I discuss the role of definitions in Euclid's axiomatic in their function of elucidations, in Fregean terms.

Irina Protopopova

Russian State University for the Humanities, Moscow, plotinus70@gmail.com

Who goes to Whom for the Feast, or On Corruption of Proverbs in Plato's *Symposium* (Smp. 174a3-c7)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 409–418

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2949

Keywords: Plato, dialogue *Symposium*, Socrates, proverb, ὑβρις, inversion, erotic, dialectic.

Abstract. The article analyzes the meaning of a passage from Plato's dialogue *Symposium*, where Socrates modifies ("spoils") the proverb about "the good ones", who go to the feast without an invitation (Smp. 174a3-c7). The author indicates the textual problems related to this proverb and notes at least two versions of it in existence in Plato's time. The main attention is paid to these two questions: 1) which version of the proverb and how exactly does Socrates distort, and, according to him, also did Homer? 2) what point, above all a philosophical one, may be traced in this passage, given the context of the dialogue as a whole? The author offers her own interpretation based on the view that the leitmotif of the dialogue is the theme of ὑβρις put in terms of inversion (including turns and reversals in wordings and actions of the characters, Socrates above all. Appraising the functions of this passage's keywords, διαφθείρω, μεταβάλλω, and ὑβρίζω, in the *Symposium* and other dialogues of Plato, the author shows how this theme is reflected in a "philosophical-erotic" semantics of the *Symposium*, which is closely associated here with dialectics.

Anna Afonasina

Tomsk State Pedagogical University, Novosibirsk State University, Russia,
afonasina@gmail.com

Measuring Time in Antiquity. Clepsydra and its Peculiarities (on the basis of literary testimonies and archeological data from Amphiareion)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 419–436

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2950

Keywords: clepsydra, Amphiaraus, ancient medicine, measuring, standards, Hippocratic corpus, Herophilus, Galen.

Abstract. The article discusses an episode in the universal history of metrology and standardization. On the basis of literary testimonies and archeological data the author first outlines the history of development of various types of the water clocks, *clepsydra*. Special attention is paid to the usage of clepsydra in public life (esp. in legal proceeding) and in medical practice. Then, considering the massive water clock from the sanctuary of the healer-god Amphiaraus in Oropos author shows that in the 4th cent. BCE the water clocks became an essential part of social life, and demonstrates the ways they calibrated the device according to a 24-hours scale. The author suggests that the massive water clock, designed for continuous measuring of time, subdivided at equal hours, was built at the sanctuary of Amphiaraus for medical purposes. Such hypothesis can be confirmed by a series of passages from the *Hippocratic corpus*, where the word "hour" is actually introduced, as well as by two more testimonies from the medical practice of Herophilus and Galen.

Vitaly Tselishchev

Novosibirsk State University, Institute of philosophy and law, Novosibirsk, Russia, leitval@gmail.com

Semantical Redundancy: historical-philosophical problem of scepticism in philosophical logic perspective

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 437–451

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2951

Keywords: model-theoretic argument, semantical redundancy, Putnam, interpretation, understanding, “Pythagorean worlds”.

Abstract. The problem of semantical redundancy is discussed in the light of Putnam’s model-theoretic argument and recent criticism of this argument, set against classical background.

Valery Surovtsev

Tomsk State University, Tomsk State Pedagogical University, Tomsk Scientific Center, Russia, surovtssev1964@mail.ru

To lekton in Stoic Philosophy and *Sinn* in G. Frege’s Semantic Theory: the question of their relationship: the question of their ontological status

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 452–470

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2952

Keywords: Stoic logic, *to lekton*, G. Frege, *Sinn*, semantic theory, *axiōma*, *Gedanke*, comparative studies, ancient and contemporary logic, ontological status.

Abstract. As previously (ΣΧΟΛΗ 9.2 [2015] 241–252) the article deals with the Stoic category *to lekton* and G. Frege’s category of *Sinn*. I explicate some formal features of these categories, which demonstrate the similarity of the Stoic and the Fregean logical theories. In particular, I demonstrate that the concept of “complete *lekton*” (*axiōma*) in the Stoic doctrine has the same structure as the concept of thought (*Gedanke*) in Frege’s semantic theory. However, the formal structural similarity between *to lekton* and *Sinn* does not presupposes the ontological similarities in these theories.

Vitaly Ogleznev

Tomsk State University, ogleznev82@mail.ru

Descriptive and ascriptive approaches to the elucidation of action

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 471–482

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2953

Keywords: Aristotle, action, movement, behavior, conduct, intention, responsibility, descriptive and ascriptive approaches.

Abstract: This essay is concerned with different approaches to the elucidation of action. It explicates the influence of Aristotle’s theory of action on the development of the modern philosophy of action, provided, first of all, by Reductionist and Causalist’s points of

view. The author argues that the denial of the physical and psychological components of the action allows to conclude, firstly, that action is a social concept, logically dependent on the accepted rules of conduct; secondly, that it is fundamentally not descriptive, but ascriptive in its character; and thirdly, that it is a defeasible concept to be defined through exceptions and not by a set of necessary and sufficient conditions whether physical or psychological.

Elizaveta Speshilova

Tomsk State University, e.speshilova@yandex.ru

Interpretation of the Name of Aristotle in Analytical Philosophy

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 483–489

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2954

Keywords: proper name, Aristotle, analytic philosophy, the theory of descriptions, the theory of direct reference.

Abstract. The article discusses the problem of reference of proper names on the example of name *Aristotle*. I analyze the controversy between the theory of descriptions and the theory of direct reference and note that the theory of descriptions faces some difficulties, while the historical explanation theory (as a variant of the theory of direct reference) proposed by K. Donnellan successfully solves the problem.

Anton Didikin

Tomsk State University, Institute of Philosophy and Law, Russia, abdidikin@bk.ru

Reconstruction of some Aristotelian ideas in the historical and philosophical legacy of Hans Kelsen

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 490–494

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2955

Keywords: Aristotle, normativism, metaphysics, ethic, politics, philosophy of law.

Abstract. In a short note, the author outlines a series of Hans Kelsen's studies dedicated to Ancient political thought, esp. his *The Philosophy of Aristotle and Hellenic-Macedonian Policy*. He believes that these relatively neglected minor studies of the famous philosopher of law could still be of interest to contemporary classicists and historians of philosophy.

Dmitry Bogatyrev

The Russian Christian Humanitarian Academy, Russia, rector@rhga.ru

Inna Romanenko

The Herzen State Pedagogical University, St. Petersburg State University, Russia, ir_romanenko@rambler.ru

The Religious Foundation of Educational Paradigms (From Antiquity to Postmodernity)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 495–511

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2956

Keywords: educational paradigm, religious grounds, intuition, discourse, exegesis, apology, rationality, experiment, post-secular.

Abstract: Having conventionally divided European history into Ancient, Medieval, Modern and Present times, often associated with predominance of, respectively, cosmocentrism, theocentrism and anthropocentrism, in the article we discuss the educational paradigms, which seems to correspond with them, namely: intuitive and discursive; exegetical and apologetic; rational and experimental, and, finally, existential and personal. We take these educational paradigms as both the instruments of accumulating of traditional values and “generative models” for personal development of individuals of a given epoch. A particular attention is given to religious foundations of the educational paradigms.

Sergey Kulikov

Tomsk State Pedagogical University, kulikovsb@tspu.edu.ru

Naturalistic and anti-naturalistic aspects of Aristotelian understanding of time

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 512–520

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2957

Keywords: time, movement, immobility, measurement, ancient legacy, Aristotle, naturalism, anti-naturalism.

Abstract. In the article, I discuss the Heideggerian criticism of the Aristotelian concept of time. Heidegger thought that it was Aristotle who is to be blamed for so-called “ordinary” interpretation of time. Later on, Augustine developed this interpretation, while Kant and Hegel brought it to a logical end. The author observes that even if the post-Aristotelian thought and Hegel as its embodiment understood time in many respects naturalistically, we might trace both naturalistic and anti-naturalistic ways of interpretation of time in Aristotle. It appears therefore that Aristotle had also laid the foundations of existential comprehension of time, having influenced thereby the formation of the European rationality in all variety of its forms and manifestations.

Svetlana Demina

Alexander and Nikolay Stoletovs Vladimir State University, Russia, ist-drev@yandex.ru

Cicero on Love

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 521–526

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2958

Keywords: Ancient Rome, Cicero, love, *amor*.

Abstract. This article investigates Cicero’s thoughts about love. According to this Roman philosopher a disposition to love is given to people by nature. He defines love (*amor*) as recognition of importance of another person *per se* and an aspiration to do anything good for him unselfishly. Love as a philosophical category allows Cicero to explain a person’s behavior, to disclose importance of a person for another person, to display a moral

similarity of both loving persons as well as to explain unification of people in associations of different levels (matrimonial and family relations, friendship, neighborhood, citizenship, nationality, humankind). In Cicero's opinion, the widespread understanding of love as a passion is erroneous and leads to violation of moral and legal norms, therefore Cicero's attitude to this passion is extremely negative.

Victoria Pichugina

Volgograd State Socio-Pedagogical University, Pichugina_V@mail.ru

Re-educating of a daughter, wife and mother in Euripides' *Medea*

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 527–549

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2959

Keywords: re-education, the hierarchy of virtues in old Greek drama.

Abstract. By comparison of separate dialogues in the *Medea* we isolate passages where Euripides inform us about contemporary educational reality. In his *Medea*, Euripides presents the hierarchy of virtues, which has to be accepted by any 'educated' person. Having changed the mythological plot and highlighted these changes by a number of innovative artistic touches, Euripides shows process and result of re-education of Medea-daughter, Medea-wife and Medea-mother who seeks to make understand others and bring herself to reason, being placed in the circumstances which force her to divide between the «one's own» and the «others».

Evgeny Nayman

Tomsk State University, Tomsk State Pedagogical University, Tomsk Scientific Center SB

RAS, Institute of Development of Education Systems RAE, enyman17@rambler.ru

Sociolinguistic Aspects of the Philosophical Rhetoric of the Cynics

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 550–558

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2960

Keywords: Cynics, non-verbal communication, chreia, performance, theatricality, rhetoric, transgressive communication.

Abstract. This article focuses on the Cynic strategies of communication and on the problems of interpretation of Cynicism. The author uses Goffman's theory of self-production, which treats a life as a theatrical performance, and applies some ideas of sociolinguistics and social anthropology to the analysis of Cynicism as a rhetorical practice. The theatricality of Cynical behaviour appears in their careful self-presentation and stylised of their lifestyle, which may be analysed as the exercise of a philosophical rhetoric. The article rests on the assumption that the most significant points of Cynicism are theatricality, use of non-verbal communication and transgressive forms of communication, and preference for such a literary form as chreia. Theatricality can take place in any stylistic register, but the author has concentrated on non-verbal elements in Cynic communication. The author analyses the Cynics' rhetoric using the modern groundbreaking studies of Donald Lateiner and Robert Branham. The article analyses the Cynic performances, the

interactions of Cynics with the public environment, and their use of eating and physical attributes to mark their philosophical position. The author examines Diogen's use of transgressive non-verbal communication, paying special attention to his conscious use of the body for philosophical purposes. The analysis demonstrates that bodily processes are used as forms of symbolic action, while non-verbal media are designed to strengthen the effect of verbal language.

Sergey Kocherov

National research University «Higher school of Economics» – Nizhny Novgorod,
kocherov@yandex.ru

Stoic Optimism of Marcus Aurelius

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 559–570

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2961

Keywords: the worldview of Marcus Aurelius, the internal dialogue, the stoic sage, the fulfillment of duty to the World and Rome.

Abstract. The article is aimed to confute the belief held about the nature of the worldview of Marcus Aurelius as pessimistic. The analysis of the “Meditations” demonstrates that the text represents a dialogue between a Stoic sage and an ordinary man, Marcus Aurelius being in the guise of both. The article proves that the guidance of the philosopher king is positive in its nature, calling one to fulfill manfully his duties aimed at the welfare of the World and Rome while manifesting love to people and showing no fear of failure, suffering or death. I conclude that a comprehensive analysis of the “Meditations” of the Roman emperor, which contains both the historical and existential background of his personality, is still necessary.

Oksana Y. Goncharko, goncharko_oksana@mail.ru

Dmitry A. Chernoglazov, d_chernoglazov@mail.ru

Saint Petersburg State University

Platonic Dialogue “Xenedemos” by Theodoros Prodromos: Ancient Protagonists and their Byzantine Prototypes

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 571–582

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2962

Keywords: history of logic, medieval logic, platonic dialogue, byzantine philosophy, byzantine literature, Komnenian renaissance.

Abstract. The dialogue “Xenedemos, or Voices” is a little-known philosophical work by Theodoros Prodromos, an outstanding 12th century Byzantine writer. The objective of the paper is to reveal, who of Byzantine intellectuals of the time could serve as prototypes of the main protagonists of the dialogue. The historical and logical content of “Xenedemos” is analysed. It is argued that its main character, named Theokles, encompasses crucial features of Michael Psellos and John Italos.

Pavel Butakov

Tomsk State University, Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk,

Russia pavelbutakov@academ.org

What does a textual correction reveal?

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 583–591

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2963

Keywords: New Testament, textual criticism, Byzantine type, Alexandrian type, thoroughgoing eclecticism, Eucharist, early church history.

Abstract. Available manuscripts of Paul's First Epistle to the Corinthians have a variant reading of Jesus' words at the Last Supper in 11:24. The longer reading contains "take, eat" while the shorter reading does not. The two readings have a noticeable difference in meaning. The longer one highlights the individual value of the Eucharist; the shorter version, however, favors its institutional significance. The existence of both readings can be interpreted as a witness to an ideological dynamics in the early church. Depending on which of the two readings is considered prior, the church history would be seen either as an increase of clerical authority, or as an increase of value of the individual.

Dmitry Kurdybaylo and Ivan Gerasimov

Saint-Petersburg State University, Russian Christian Academy for Humanities,

St Petersburg, Russia, theoreo@yandex.ru; teran48@ya.ru

Some Observations on Symbolism in the Writings of Clement of Alexandria

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 592–607

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2964

Keywords: symbol, allegory, hermeneutics, Bible exegesis, philosophy of language, semiotics, ancient philosophy, the School of Alexandria, Ante-Nicene theology.

Abstract. The use of term *σύμβολον* in Clement's writings is problematic because of differences between common doctrine of symbol and symbolism expressed by Clement almost theoretically, and particular examples of symbolism and allegoric exegesis, where Clement's wording and underlying conceptions are strongly dependent on the relevant contexts. In order to bring the most instances of *σύμβολον* in a system we propose some classifications. Firstly, according to their function, we distinguish 'protective,' 'anagogic,' and 'manifestative' symbols; secondly, according to the contexts in which they predominantly appear, such as the Pythagorean tradition, Greek Mysteries, Egyptian religion and hieroglyphic script, and extracts from the Greek grammarians; finally, in the context of Biblical exegesis, where one can distinguish instances of typology, morally instructive allegory and symbolism *per se*. In the latter case the nature of symbol is constituted by Divine Logos who "signifies the invisible link between earth and heaven." Such a reading clarifies the ontological importance of symbolism for Clement's metaphysics and philosophy, and helps to explain some difficulties in Clement's writings actual for Western theology.

Sergey Shevtsov

I. I. Mechnikov Odessa National University

Powerless Doctrine. An Argument about V. Solovyov's Law Philosophy

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 608–625

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2965

Keywords: law, person, Orthodoxy, The Kingdom Of God, feeling of law, power, intuition, experience, system, Sophia.

Abstract. The article considers the existing issues of Vladimir Solovyov's law philosophy. The author uses a recent monograph by Y. Pribytkova on the same subject as a starting point. In this monograph its author attempts to show the historical and philosophical aspects of the doctrine of this great Russian philosopher, while her denial of the basic Solovyov's arguments significantly lessen the value of the overall inference. The present writer suggests an alternative approach: instead of picking out individual points of the doctrine or keeping it as a whole, I prefer to start from the current legal issues and isolate those elements of Vladimir Solovyov's doctrines that could become the foundation on a modern philosophy of law. The author concludes that such elements are of high importance for both law and the connection between law and personality.

Dmitry Balalykin

The I. M. Sechenov First Moscow State Medical University, Institute of World History, Russia, shok@nmt.msk.ru

The physiological experiment as the basis for Galen's arguments in his polemics with opponents (based on his *De placitis Hippocratis et Platonis*, book II)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 626–658

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2966

Keywords: Galen, history of medicine, Stoic, empiricist doctors

Abstract. An analysis of the second book of the treatise *De placitis Hippocratis et Platonis* shows that Galen consistently builds his argument in a polemic with his opponents, empiricist doctors, on the basis of data obtained as a result of systematic anatomical dissections that can be considered the basis of “experiment” in ancient medicine. Galen's unique thinking manifests itself primarily in his synthetic approach to the formation of the theory of medical knowledge: he borrows the techniques necessary for carrying out tasks from different systems of natural philosophy, constantly rechecking their correctness on the help of extensive “experimental” data, such as the results of autopsies as well as anatomical and clinical observations. According to the author, his extensive polemic with the Stoics has an exclusively applied nature, as their philosophical views formed the basis of the empiricist natural philosophy. In the article, I raise the question of the relation between early Stoic ideas about the methods of knowledge with empiricist doctors' medical practice and their views on general pathology.

Igor Berestov

Tomsk State University, Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk, Russia

berestoviv@yandex.ru

Parmenides' Premises in Protagoras' *Homo Mensura*

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 659–670

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2967

Keywords: Gorgias, *On Non-Being*, *Theaetetus*, relativism about truth, intentional act, intentional object, intentional identity, mental holism, fine-grained beliefs, narrow content.

Abstract. We show that Protagoras could prove his *homo mensura* thesis by means of two statements ascending to Parmenides. The first statement asserts that any complex (or whole) intentional object can be grasped only “all at once”, and not part by part. The second statement asserts that any intentional act is identical to its content. We can deduce from these two statements that any different intentional acts are always directed to different intentional objects. This is even more radical thesis than “relativism about truth”, which is traditionally ascribed to Protagoras: any proposition is true iff it belongs to the subject's system of beliefs. In conclusion, we show that not only the *homo mensura* thesis can be interpreted as a consequence of the above provisions of Parmenides, but certain Gorgias' statements can also be considered in a similar way.

Dmitry A. Shcheglov

Saint Petersburg Branch of the Institute for the History of Science

and Technology, shcheglov@yandex.ru

Ptolemy's Map and Ancient *Periploi*

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 671–698

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2968

Keywords: ancient geography, ancient cartography, ancient periploi, Claudius Ptolemy, Timosthenes, Eratosthenes, Artemidorus of Ephesus, Marcus Terentius Varro, Marcus Vipsanius Agrippa, Isidore of Charax, Pliny, Periplus Ponti Euxini.

Abstract. Ptolemy's map is for the first time compared with the data on the length of the coastlines transmitted by ancient *periploi*. As a result, many close coincidences are traced between them, showing that Ptolemy's map was much more heavily based on these or similar *peripli* than it has been assumed until now. Additionally, the influence of Ptolemy's underestimated value for the circumference of the Earth on his map is revealed. Namely, two interrelated distortions are observed to result from this error. First, coasts oriented meridionally were compressed in comparison with the distances recorded in *periploi*. Second, this compression was compensated by proportional stretching of adjacent coasts oriented latitudinally. In particular, these findings suggest a simple explanation for the strange shape of the Caspian Sea on Ptolemy's map.

Irina Konovalova

Institute of World History RAS, Moscow, Russia, irina_konovalova@mail.ru

Development of Ptolemy's Geocartographic Ideas in Medieval Islamic Geography

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 699–709

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2969

Keywords: geography, cartography, tradition, Ptolemy, medieval Islamic geocartography.

Abstract. The article is devoted to the peculiarities of perception and the development of scientific ideas in a particular society. This problem is considered on the example of geocartographical ideas of Ptolemy, formed in the late Hellenistic period, in the Middle Ages experienced a rebirth in the context of a completely different cultural traditions, namely in the Islamic society, and then in the early Modern period continued to develop in different historical conditions — in Europe. The article shows that in the Islamic world two directions of the perception of Ptolemaic ideas have been formed. The first one can be called a proper continuity, which provided the development of scientific ideas as such; the results achieved by the scientists of the Caliphate in this direction have become known to the world science and subsequently received further development in the works of European cartographers. At the same time the development of another direction, that adapted the Ptolemaic ideas to the needs of the educated classes of the Islamic society, can be traced; results of these activities, which facilitated the absorption of scientific tradition in terms of the Islamic culture, has not gone beyond the Islamic cultural circle.

Eugene Afonasin

Institute of World History (Moscow); Institute of philosophy and law

(Novosibirsk), afonasin@gmail.com

Theophrastus on the First Principles

Language: Russian

ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 710–732

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2970

Keywords: metaphysics, its foundation and ancient critics, the history of exact and natural sciences, empirical method.

Abstract. Cicero (*De natura deorum* 1.13.35), Clement of Alexandria (*Protrepticus* 5.58) as well as Proclus (*In Timaeus* 35A) inform us that Theophrastus [372–287 BCE] inclined to identify the god and the sky (the stars are animated therefore divine). In the paper we will see that, indeed, the student of Aristotle frequently professes ideas that would surprise the philosopher of Stagira. For instance, he frequently insists that the *kosmos* is a living and ordered universe (the whole), and its innate movement is something which cannot be explained with the help of hand-made teleological constructions, such as the first mover. The analysis of the *Metaphysics* is supplemented in the paper by observations based on Theophrastus' (Syriac) *Meteorology* and a selection of the fragments of his lost scientific works. The *Metaphysics* is translated into Russian for the first time.

Eugene Afonasin

Institute of World History (Moscow); Institute of philosophy and law
(Novosibirsk), afonasin@gmail.com

Aristotle on the movement of animals

Language: Russian

ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 733–753

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2971

Keywords: metaphysics, the history of exact and natural sciences, empirical method, the first mover, the mechanics of movement.

Abstract. An annotated translation of Aristotle's short treatise *De motu animalium* is designed to supplement a discussion of Theophrastus' *Metaphysics*, *Meteorology* and a selection of the fragments of his lost scientific works, eps. Theophrastus' critique of Aristotelian teleology and the idea of the first mover (published in this issue of the journal). The treatise is translated into Russian for the first time.

Alexander Sanzhenakov

Institute of Philosophy and law, Russia, sanzhenakov@gmail.com

Treatises "On Virtues and Vices": Translation from the Greek into Russian
and commentary

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 754–777

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2972

Keywords: Aristotle, eclectics, ancient ethics, virtue, vice, translations.

Abstract. This paper is divided into three sections: an introduction, a translation of Pseudo-Aristotelian treatise "On Virtues and Vices" (*De virtutibus et vitiis*), and a commentary to this text. In the introduction, the author briefly describes textual tradition, critical editions and available translations of the treatise in European languages. The major issue, discussed in the introduction, concerns the question of authenticity and authorship of the treatise. Arguments by E. Zeller, C. Schuchhardt, F. Susemihl, E. Schmidt, who seriously questioned the authenticity of the text, are contrasted with the opinion of P. Simpson, who insisted on its authenticity. The author of the present work is inclined to think that the treatise is a later composition. Respective arguments are presented in length in the commentary, where the author attempts to place the treatise in the context of the ethical works of the *Corpus Aristotelicum*, on the one hand, and this of the later Hellenistic developments, on the other.

Vitaly Tselishchev

Novosibirsk State University, Institute of philosophy and law, Novosibirsk,
Russia, leitval@gmail.com

The way Mathematics was presented in the Hellenistic period.

A review of Netz, Reviel. *Ludic Proof: Greek Mathematics and the Alexandrian Aesthetic*.
Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009. 255 pp.

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.2 (2016) 778–788

DOI: 10.21267/AQUILO.2016.10.2973

Keywords: Hellenistic mathematics, scientific style, style of literature, narrative strategy, carnivalesque profusion of detail, mosaic form, Hellenistic poetry.

Abstract. This book represents a new departure in science studies: an analysis of a scientific style of writing, situating it within the context of the contemporary style of literature. Its philosophical significance is that it provides a novel way of making sense of the notion of a scientific style. For the first time, the Hellenistic mathematical corpus - one of the most substantial extant for the period - is placed centre-stage in the discussion of Hellenistic culture as a whole. Professor Netz argues that Hellenistic mathematical writings adopt a narrative strategy based on surprise, a compositional form based on a mosaic of apparently unrelated elements, and a carnivalesque profusion of detail. He further investigates how such stylistic preferences derive from, and throw light on, the style of Hellenistic poetry. This important book will be welcomed by all scholars of Hellenistic civilization as well as historians of ancient science and Western mathematics.

ΣΧΟΛΗ (Scholē)

ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

2016. Том 10. Выпуск 2

Научное редактирование Е. В. Афонасина

Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та, 2016. 459 с.

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

Второй выпуск десятого тома журнала включает в себя три перевода малых сочинений Аристотеля и его школы, две работы по истории античной географии и ряд статей, посвященных различным аспектам античной философии и науки.

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.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library).

ΣΧΟΛΗ (Scholē)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2016. Volume 10. Issue 2

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: Novosibirsk State University Press, 2016.

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

In the second issue of the tenth volume of the journal contains two new translation of minor treatises of the *Corpus aristotelicum* and the *Metaphysics* of Theophrastus, two studies in ancient geography and a series of articles dedicated to various aspects of classical philosophy and science.

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.ceeol.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