
Σ Χ Ο Λ Η

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ
Ι ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙЯ

Τομ 11

Βυπυσκ 1

2017

ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND
THE CLASSICAL TRADITION

VOLUME 11

ISSUE 1

2017

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)

Established at

Novosibirsk State University (Russia)

The journal is published twice a year since March 2007

The address for correspondence

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

E-mail addresses:

Articles and translations: afonasin@gmail.com

Reviews and bibliography: egorochkin@torba.com

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

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

© The Center for Ancient Philosophy and
the Classical Tradition, 2007–2017

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

СТАТЬИ / ARTICLES

No more this than that: skeptical impression or Pyrrhonian dogma? NECİP FİKRİ ALİCAN	7
Why Protagoras gets paid anyway: a practical solution of the paradox of court ELENA LISANYUK	61
Meaning as convention: a puzzling effect of Aristotelian theory of names ALEXEY CHERNYAK	78
The power of semen: Aristotle and some Galen's fallacies ANDREY DAROVSKIKH	95
The theory of 'union–distinction' as a paradigm of Gr. Palamas' methodology CHRISTOS TEREZIS AND LYDIA PETRIDOU	117
Possible parallels in <i>Ecclesiastes</i> ' and Aristotle's reflections concerning the eternity and immortality of the soul in correlation with its intellectual and ethical merits IGOR TANTLEVSKIJ	133
«Аристотелевские» решения проблемы «материальной конституции» И. Г. ГАСПАРОВ	144
Душа, облачающаяся в тела, душа, ткущая тела В. В. ПЕТРОВ	166
О пустых терминах: Аристотель и Парменид Я. А. СЛИНИН	177
Peripateticus creatus: Галилей против Аристотеля И. С. ДМИТРИЕВ	185
Витгенштейн и Платон: вопрос о диалоге К. А. РОДИН	194
Душа, ум и пространство: как Аристотель (не) понимает Платона (<i>De anim.</i> 406b–407b) И. А. ПРОТОПОПОВА	203

6 Содержание / Contents

Спиной к спине: двойная герма Сократа и Сенеки и «визуальная мораль» в античном мире Р. В. СВЕТЛОВ, В. А. САВЧУК	208
Идентификация философа: улитка или черепаха Е. А. МАКОВЕЦКИЙ, А. С. ДРИККЕР	220
«Искусство жизни» стоиков А. А. САНЖЕНАКОВ	236
К вопросу о рукописной традиции Макробиева <i>Комментария</i> на «Сон Сципиона» М. С. ПЕТРОВА	245
Граница и камушки: о чем говорил Еврит? Н. Д. ЛЕЧИЧ	260
ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS	
«Лекарство для припоминания». Перипатетическое конструирование интеллектуальной истории Греции. Дикеарх и философская биография Е. В. АФОНАСИН, предисловие, перевод и примечания	271
РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY	
<i>Афинская полития</i> Аристотеля в России М. В. ЕГОРЧКИН	283
Классическая древность в Российской Империи С. В. БЕРДАУС	292
АННОТАЦИИ / ABSTRACTS	295

СТАТЬИ / ARTICLES

NO MORE THIS THAN THAT: SKEPTICAL IMPRESSION OR PYRRHONIAN DOGMA?

NECİP FİKİRİ ALİCAN

Istanbul

necipalican@gmail.com

ABSTRACT. This is a defense of Pyrrhonian skepticism against the charge that the suspension of judgment based on equipollence is vitiated by the assent given to the equipollence in question. The apparent conflict has a conceptual side as well as a practical side, examined here as separate challenges with a section devoted to each. The conceptual challenge is that the skeptical transition from an equipollence of arguments to a suspension of judgment is undermined either by a logical contradiction or by an epistemic inconsistency, perhaps by both, because the determination and affirmation of equipollence is itself a judgment of sorts, one that is not suspended. The practical challenge is that, independently of any conceptual confusion or contradiction, suspending judgment in reaction to equipollence evinces doxastic commitment to equipollence, if only because human beings are not capable of making assessments requiring rational determination without believing the corresponding premises and conclusions to be true. The two analytic sections addressing these challenges are preceded by two prefatory sections, one laying out the epistemic process, the other reviewing the evidentiary context. The response from the conceptual perspective is that the suspension of judgment based on equipollence is not a reasoned conclusion adopted as the truth of the matter but a natural reaction to an impression left by the apparently equal weight of opposing arguments. The response from the practical perspective is that the acknowledgment of equipollence is not just an affirmation of the equal weight of arguments but also an admission of inability to decide, suggesting that any assent, express or implied, is thrust upon the Pyrrhonist in a state of epistemic paralysis affecting the will and the intellect on the matter being investigated. This just leaves a deep disagreement, if any, regarding whether equipollence is an inference based on discursive activity or an impression coming from passive receptivity. But this, even if resolved in favor of the critic (which it need not and ought not be), is not the same as confusion or inconsistency on the part of the Pyrrhonist, the demonstration of which is the primary aim of this paper.

KEYWORDS: Pyrrhonism, skepticism, truth, assent, belief, equipollence, suspension of judgment.

1. Epistemic Journey

The Pyrrhonist is on a journey.¹ This one is not over land and sea but through observation and argument. It is an epistemic journey. The Pyrrhonist is after the truth, not necessarily a profound universal truth, but the truth of the matter in whatever happens to be under consideration.² As with any journey, any number of things can go wrong. But only one thing does. The Pyrrhonist fails to discover the truth, any truth, ever. And we know the rest: The failure, or rather the acceptance of that failure, releases the Pyrrhonist from the frustrating burden of attaining knowledge, thereby putting an end to the aporetic distress accompanying the epistemic journey. The journey goes on (PH 1.1–3), but it continues in tranquility. The misery of unproductive inquiry gives way to a peace of mind as the hope of discovery is left behind.

All this from a single problem: the failure to discover the truth. This failure is not a real problem, of course, but a metaphorical interpretation of the skeptical journey as imagined from the perspective of the Pyrrhonist. The critics, however, find real problems as well. They challenge everything from the sincerity and quality of the pursuit of truth to the compatibility of the suspension of judgment either with the failed search occasioning it or with the tranquility resulting from it. Some of these challenges are about the logic of the Pyrrhonian position, others about the epistemology, yet others about the psychology. And they can be found directed at distinct parts or features of the epistemic process, or at different stretches of the journey, as with the introductory metaphor above. This makes for a rich collection of objections. The Pyrrhonists, remaining true to form, have yet to assent to a single one. So, the debate goes on.

Misgivings about the skeptical enterprise are as old as the first skeptics.³ Neither the purported problems nor the suggested solutions are in a state of neglect.

¹ References to original sources are to Sextus Empiricus's *Pyrrōneioi Hypotypōseis* (PH) and *Adversus Mathematicos* (M), following the standard convention of giving book and section numbers. Direct quotations, limited to PH, are from the Cambridge translation (2000). All quotations omit paragraph breaks, bracketed book/section numbers, and footnote reference markers in the original. References to secondary literature give the pagination of the edition listed first in the bibliography.

² See PH 2.80–84 for the difference between truth and truths, or what is the same, between *the truth* and *a truth*. I will not be using “truth” (even with the definite article) in an epistemically privileged sense to refer to an enlightened grasp of reality at a comprehensive level as if there were only one truth (nor even as if one outshone the rest in importance).

³ Although I have already identified Pyrrhonism as the focus of this paper, making this explicit in the title, in the abstract, and in the introductory paragraph, this is a good place to reiterate that I am not concerned with any other type of skepticism, ancient or modern. Whenever I refer to skeptics or skepticism without qualification, I mean the Pyrrhonian variety in either case. And where I say “Pyrrhonism,” I am talking specifically about Pyrrhonian skepticism, not any other aspect of

Ongoing efforts continue to clarify the central questions. Yet we still have nothing like a consensus on what to make of the Pyrrhonian journey. This is not because the quality of work has been inadequate. On the contrary, excellent contributions have been dividing us for decades.⁴ But there is a more basic factor at play: The critic has good reasons to attack what the skeptic has good reasons to say or do. There is, after all, something suspicious about being unable to take a stand on any issue, while there is, on the other hand, nothing wrong with refusing to adopt a position without agreeing with it. Some of us side with the critic, others stand with the skeptic. It is time to step back and take stock.

What I have in mind is not a literature survey. That, too, can be useful. But what I have in mind is the opposite: a reconsideration of the skeptical outlook as if encountering it for the first time. The point would be to identify patterns or a common thread in both the natural attraction and the natural reaction to Pyrrhonian skepticism. Such unrefined clues may no longer be visible to us in the

life as a Pyrrhonist. To be precise, my focus on Pyrrhonian skepticism is on late Pyrrhonism, corresponding to the revival marked by Aenesidemus's departure from the Academy, as distinct from both the early Pyrrhonism of Pyrrho and Timon and from the new Pyrrhonism emerging in the sixteenth century with the rediscovery and publication of the works of Sextus Empiricus. Even this may not be enough to satisfy the standards of accuracy Bett (1994, 2000a, 2000b) has introduced for specifying the brand of Pyrrhonism one proposes to discuss. I submit, hoping to approximate the specificity recommended, that the focus here is on the skepticism to be found in *Pyrrōneioi Hypotypōseis*, which should be an acceptable anchor since my intention is not to reconstruct a particular period in the history of Pyrrhonism but to work with its principal source.

⁴ The best introduction to the literature is through a first-hand survey of a remarkably productive dialogue taking shape in the 1980s between prominent scholars reconsidering the central questions. Specifically, the contemporary roots of the debate extend to Barnes (1982, 1–29), who revives an ancient distinction between “rustic” and “urbane” Pyrrhonism (cf. n. 20 below); to Burnyeat, who not only anticipates that distinction (1980, 20–53), or rather its revival, but also frames it in his own terms, introducing the concept of “insulation” (1984, 225–254, cf. n. 34 below); and to Frede (1979, 102–129, 1984, 255–278), who opposes both Barnes and Burnyeat by rejecting their rustic reading of the Pyrrhonist and by aligning his own position with the urbane sense. Hackett has brought these contributions together in a collection titled *The Original Sceptics*, edited by Burnyeat and Frede (1997). While this captures the thrust of the 1980s renaissance, any survey of the period should also include the essays in two collections coming out early in that decade, the first, *Doubt and Dogmatism*, edited by Schofield, Burnyeat, and Barnes (1980), the second, *The Skeptical Tradition*, edited by Burnyeat (1983). Those who prefer a summary instead of a survey would benefit from Fogelin's (2004, 161–173) concise overview of the relevant distinctions (e.g., rustic versus urbane) and of the opposition around them (see especially: 163–164, 172, nn. 5–6). Brennan (2000, 63–92) may be consulted to the same end, with the additional benefit of terminology with greater intuitive appeal, as “rabid” versus “revisionist” skepticism replaces, or at least explicates, the opposition between “rustic” and “urbane” skepticism. A more elaborate scheme of classification can be found in Williams (2013, 1–36), but his concern is broader, laying out “the standard model” for the taxonomy of modern skepticism (after Descartes).

scholarly literature, which comes with interpretive paradigms that have outgrown their instinctive roots. We do not have to do everything over. All we need to do is to expose the root of the epistemic estrangement: What is it that might give a reasonable person pause in what comes naturally to the skeptic?

This is a good place to start. Not every pause will be meaningful. And not everything that comes naturally to the skeptic will be unassailable. But we need to separate the good from the bad in either case. With respect to the critical perspective, we need to develop a broad understanding of what is reasonable and what is not, both for the skeptic and for the critic, so that we can clearly distinguish proper challenges from unfair or unimportant objections. With respect to the defensive perspective, we need to experiment not just with what might work but also with what will not, and determine why, and why not, thus becoming familiar with both, so that we can focus our energies in the right direction. The purpose of this paper is to make a fresh start of this kind.

Starting with rational intuitions may indeed be a good way to rethink the Pyrrhonian enterprise, but where exactly should we begin? What part of the epistemic journey affords the greatest insight into the relevant tendencies, oriented either positively or negatively toward skepticism? The suspension of judgment is a good candidate because it is at the intersection of all disagreement. This is where objections converge. This is where the Pyrrhonist finds relief. And this is where critics concentrate. But it is the preceding step, the failure to discover the truth, that is at the root of the problem. The Pyrrhonist fails to reach the truth, suspends judgment, and lives happily ever after. This is the official account.⁵ It is not an argument, nor even a claim. It is merely a report. Why would this report bother the critic? It bothers the critic because it is based on equipollence, the equal weight of arguments, the recognition of which the critic finds to be a judgment of its own. Equipollence thus becomes the epistemic cornerstone of Pyrrhonian skepticism.⁶

This leaves its recognition during inquiry open to critical attention as if it were a positive position: Is equipollence a conclusion reached at the end of careful deliberation? If it is, then is this not the opposite of suspended judgment? If it is not, then what justifies the suspension of judgment? These are related questions. The common denominator is that the identification of the

⁵ See n. 9 below, together with the discussion occasioning it in the main text, for a fuller version with documentation (PH 1.8, 1.10, 1.26).

⁶ Sextus leaves no room for doubt regarding the proper focus, be it in exposition, defense, or criticism: "The chief constitutive principle of scepticism is the claim that to every account an equal account is opposed; for it is from this, we think, that we come to hold no beliefs" (PH 1.12).

equal weight of arguments is itself a judgment, the making of which precludes the suspension of it.

Both the skeptic and the critic would, of course, have to agree that the judgment said to be suspended is about one thing, the judgment said to remain, about something else. The suspension of judgment is always on a specific point of contention (e.g., whether the soul is immortal, or from a modern perspective, whether consciousness survives death), while the only judgment remaining, if any, after the corresponding suspension of judgment, is the evaluative second-order judgment that the opposing arguments in that particular case are balanced (e.g., regarding the immortality issue), which is precisely what is required to suspend judgment in the first place.

A reasonable critic would understand and accept this. That agreement, however, need not silence the critic. The critical challenge is not that the residual judgment regarding equipollence is the very judgment that was supposed to have been suspended. The challenge, rather, is that any judgment, whether on equipollence or on something else, is one judgment too many for supposedly suspended judgment. The Pyrrhonian report, to be blunt, is not that all judgments except one are suspended. It is simply that judgment is suspended. What the critic understands from a state of suspended judgment is a state of fully suspended judgment, not a state of almost fully suspended judgment.

The main source of misunderstanding and disagreement between the skeptic and the critic is the status of equipollence as an episodic experience as opposed to a sweeping judgment of universal epistemic relevance. This is the skeptic's position (PH 1.202–203, cf. 1.204–205, 1.208). It is also a recurring reference driving the interpretive initiative in this paper. Equipollence, says the Pyrrhonist, is not deduced as a conclusion on the general possibility of knowledge and subsequently attributed distributively to every particular issue, none of which then requires a dedicated inquiry. If there is any connection at all, the process would be in the opposite direction: Equipollence is realized piecemeal, one issue at a time, as the inquirer encounters specific questions and considers relevant answers. This is what makes the Pyrrhonian experience an epistemic journey, which would otherwise be stripped of its iterative nature and reduced to a hasty generalization.

Again, any reasonable critic would have to agree, taking the Pyrrhonist's word on the episodic nature of inquiry and investigation, and consequently, also on that of any equipollence attached thereto. If each case is judged on its merits, then any associated equipollence will surely be specific to the case in connection with which it is recognized. This is because skeptical inquiry is aporetic, proceeding from puzzlement (PH 1.7, 1.12). Given that there is no generalized aporia,

only specific instances of it, both the corresponding investigation and the accompanying equipollence will be peculiar to the case on hand. The critic must accept the episodic nature of inquiry. It is a matter of fact, not of interpretation.

Yet this does not commit the critic to accepting, in addition, that Pyrrhonists would never come to think of their repeated exposure to equipollence, with no exceptions or deviations, as a reflection of the equipollence of all arguments on all matters. The narrow equipollence recognized in connection with each particular issue could, for all the critic knows, be nothing other than the instantiation of a broad equipollence suspected of all issues (distributively rather than collectively but exhaustively nonetheless).⁷

Such mistrust stems from the regularity of equipollence as an outcome: Equipollence may be intuitively appealing as a possibility, especially as a random one cropping up here and there with particularly divisive and difficult issues, but how does it so thoroughly dominate reality? How can it always be the case? If it is always the case, does it not engender loose expectations accumulating over time and coalescing at some point into a firm judgment, thereby contradicting the suspension of judgment reported to follow from the equipollence? Even if there is no logical contradiction, is it psychologically possible to suspend judgment without concluding, and *ipso facto* believing, that the opposing arguments are equally weighty? And if the psychology were to confirm the belief, would this not reveal an epistemic inconsistency between equipollence and the suspension of judgment, the first requiring a belief, the second repudiating any?

So many misgivings about such a simple impression: “No more this than that” (PH 1.188–191, DL 9.61). This is the essence of equipollence. The expression itself is one of several “skeptical phrases” (PH 1.187–209) the Pyrrhonist uses to report how things seem without asserting how they really are (PH 1.15, 1.206–208).⁸

⁷ This suspicion is not mere speculation disconnected from the evidence: Despite his resolve to emphasize the episodic nature of equipollence (PH 1.202–208), Sextus also tends to speak in terms of broad as opposed to narrow equipollence (PH 1.26). Without giving names, he even mentions certain eminent Pyrrhonists who had made the suspension of judgment a goal (PH 1.30), which would be consistent with a broad interpretation of equipollence. Although Sextus himself does not seem to approve of setting up the suspension of judgment as a goal, we are still left with the fact that at least some prominent figures did. On the testimony of Diogenes Laërtius (DL 9.107), the Cambridge translators of *Pyrrōneioi Hypotypōseis* (Annas and Barnes) place Timon and Aenesidemus among the anonymous Pyrrhonists mentioned by Sextus (2000, II, n. 55).

⁸ The “skeptical phrases” express assertion without commitment. While this is how the Pyrrhonist operates anyway, always working with how things seem, never confirming how they are, what makes the “skeptical phrases” special is that they are analogic vehicles demonstrating how nonassertorial discourse works. They are epistemic gloves enabling semantic manipulation without doxastic contamination. This does not make them less assertoric than the skeptic’s other utterances, things said in the course of life as usual, but it does make them less of a liability. As

I single it out here because it embodies the spirit of equipollence (as well as providing the inspiration for the title of this paper):

‘No more this than that’ makes clear our feelings: because of the equipollence of the opposed objects we end in equilibrium. (By ‘equipollence’ we mean equality in what appears plausible to us; by ‘opposed’ we mean in general conflicting; and by ‘equilibrium’ we mean assent to neither side.) [PH 1.190, cf. 1.202–205]

An organizational scheme might help sort out the various misgivings. The one adopted here is a distinction between conceptual and practical problems. These are relatively fluid divisions that blend into each other as two aspects of the same problem or phenomenon. It is better to be sensitive to such differences, amorphous though they may be, than to ignore them.

The first division concerns the possibility of a conceptual confusion in how equipollence is supposed to facilitate the Pyrrhonian transition from a failure to reach the truth to the suspension of judgment. The challenge to the skeptic is that any suspension of judgment based on equipollence is thereby based on an epistemic commitment (to equipollence itself) and therefore not really suspended, or at least not fully so. This is to emphasize the emergence of equipollence as the result of deliberation, or of discursive activity, which makes it a reasoned conclusion as opposed to a passive realization. The Pyrrhonist’s judgment, then, turns out to be suspended, rather paradoxically, when it is not suspended. And if at all suspended, it is suspended on questions other than whether the suspension is warranted, which the Pyrrhonist is sure it is.

The second division concerns a practical difficulty, specifically a psychological one, in suspending judgment while at the same time believing in equipollence, thus holding on to a belief while supposedly suspending judgment. The difficulty here goes beyond the logic or the epistemology. It is not merely about a conceptual inconsistency. It is about the practical challenge of being conditioned to believe something while trying to suspend judgment. Overlapping with the possible conceptual confusion, the practical difficulty is that equipollence requires some manner of doxastic engagement if not full epistemic commitment. The question is whether the doxastic engagement is strong enough to poison the suspension of judgment as it shapes the psychological orientation of the skeptic.

This classification provides the organizational basis for the defensive portion of the paper: one section for exploring possible responses to the conceptual challenge, another for doing the same with the practical challenge. These two sections

utterances on those other utterances, the “skeptical phrases” come with a formal disclaimer: “these phrases are indicative of non-assertion” (PH 1.195). They are not statements of fact (other than the fact that things appear as stated).

bring out the most reasonable responses from the skeptical perspective, making full and fair use of the dialectical tools available to the Pyrrhonist. They are preceded by a section on the evidentiary context, where the relevant tools originate, followed by a section on the possibility of a deeper disagreement surviving the defense. The two defensive sections together demonstrate how the Pyrrhonist could and would respond to the charges examined here. The subsequent analysis considers whether the emerging response would be persuasive, that is, whether it would be sufficient to silence the critic.

The reason for pursuing the possibility of deep disagreement separately from the two defensive sections is that a response can be both reasonable and consistent without being satisfying. A position that is neither inconsistent from a conceptual perspective nor unworkable from a practical perspective might still be rejected for other reasons, perhaps for a fundamental philosophical or ideological rift extending beyond the clarification of misunderstandings and the resolution of disagreements. We do, after all, disagree with one another even without transgression of any particular rules of reasoning or contradiction of any established matters of fact.

2. Evidentiary Context

The evidence in question is the Pyrrhonist's understanding of fundamental epistemic concepts, such as truth, belief, and assent, jointly revealing the doxastic anatomy of skeptical interaction with the world. The sense in which this constitutes evidence in the context of this paper is that these concepts, or the skeptical conceptions thereof, are the building blocks of the scenarios in the defensive sections mapping out the skeptical journey. A preparatory section such as this one will help keep facts separate from interpretation, thus clarifying what we may sensibly argue about and what we have to agree on in order to achieve the requisite sensibility.

Proponents and opponents alike agree, or they ought to, that the Pyrrhonian journey is an epistemic process with several steps or stages: (1) *aporia* (ἀπορία), the distressing perplexity of conflicting appearances, inspires (2) *zētēsis* (ζήτησις), an inquiry into the truth of the matter, which results in (3) *isostheneia* (ισοσθένεια), or equipollence, the realization of the equal weight of the relevant theses and arguments, forcing upon the Pyrrhonist (4) *epochē* (ἐποχή), a suspension of judgment, followed fortuitously by (5) *ataraxia* (ἀταραξία), a state of tranquility manifested as freedom from the anxiety and agitation associated with

seeking something in vain, in this case, the truth. This is not an exact formula.⁹ But it is a good exegetical platform for reference and discussion.

The same journey can be a different experience for different people. This is because the process is a journey in at least two distinct senses. One is the journey through which a dogmatist (whether a philosopher or a layperson) becomes a skeptic. The other is the journey that the skeptic takes in the regular course of inquiry or exploration. The first is a process of conversion, the second of affirmation (the spiritual kind) or habituation. The first journey can be repeated as many times as necessary for conversion (which is not guaranteed). The second journey is, in fact, repeated indefinitely, for it becomes the Pyrrhonian way of life. We cannot reasonably hold the journey of conversion to the same critical standard as the journey of habituation. We must first allow the dogmatist to become a skeptic. Any epistemic transgressions along the way are best dismissed or overlooked as belonging to the unconverted dogmatist. It is the fully converted skeptic who deserves our critical attention.

The process of conversion may start and proceed with various convictions of varying intensity, none of which can fairly be condemned as undermining the suspension of judgment, or any other part of the skeptical journey, so long as they are all shed during conversion. The process of habituation, in contrast, can and should be judged in terms of whether the habituation itself, including any beliefs formulated along the way, is consistent with equipollence and with the subsequent suspension of judgment. The fact that the journey is repeated indefinitely — even if it does not, in any iteration, nor on the whole, include a doctrinal commitment as with convictions held prior to conversion — exposes a persuasion suspicious enough to invite and justify critical inquiry. Pyrrhonism thus becomes a source of curiosity and dispute for outsiders precisely because (not although) it is a way of life for practitioners.

The esoteric ignorance exhibited through this way of life, often with an apparent indifference, is the stuff of legend, and of misunderstanding, though also of rightful protest. The intellectual stasis associated with the suspension of judgment is not a cognitive vacuum. It is an enlightened detachment grounded in a vigorous, intelligent, and informed examination of the evidence resulting in equipollence and thereby in a suspension of judgment. It is shaped by doxastic vigilance, the essence of the celebrated tranquility of the Pyrrhonist. Was Pyrrho really in constant danger of being run over by oncoming carts, walking off cliffs, getting bit by dogs, and so on? Did his friends have to intervene each time to drag him out of harm's way? The evidence is mixed even in the earliest extant

⁹ The essentials of this outline can be found in Sextus (PH 1.8, cf. 1.10, 1.26).

sources (DL 9.62).¹⁰ But this does not matter. What matters is that this is the impression Pyrrhonism originally left on critics (and probably also on neutral observers) if only to inspire them to fabricate the wildest stories.

The impression is the same whether or not Pyrrho actually let rabid dogs bite him at will. To be sure, this is nothing like the Pyrrhonism we have come to know through Sextus, who assures us that Pyrrhonists are quite capable of going about their daily lives like ordinary people who know a mad dog when they see one, and who know, more importantly, to get out of the way (PH 1.16–17, 1.23–24).¹¹ Yet even if the story of a Pyrrho oblivious to the gravest risks and threats is false, the commitment implied therein to equipollence cannot be far from how things must appear to the critic (or to any other outsider). This places Pyrrhonists in the odd position of having to debate critics regarding their way of life.

The most challenging objections are indexed to the Pyrrhonist's orientation toward truth and the implications of this for skeptical claims or assertions and for the recognition of equipollence and the suspension of judgment: Can the Pyrrhonist acknowledge anything? Is assent ever acceptable? When are assertions dogmatic and when are they not?

Anyone expecting Pyrrhonists to tiptoe around these questions would be disappointed. They meet them head on. And they provide straight answers: Pyrrhonists may and do acknowledge how things appear and assert thereby that they do so appear. But they may not and do not contend, in addition, that the appearance corresponds to reality, that, in other words, what appears to be the case really is the case, which is different from affirming that it does appear the way it appears. The ontological distinction we all make between appearance and reality lends itself to an epistemological distinction the skeptic makes between what is clear and what is not. We are clear on how things appear (since they either do or do not so appear) and we may therefore assent to how they appear, while we are not clear on how things really are, which makes any acknowledgment of their reality unwarranted. The recognition of appearances is not optional. The Pyrrhonist cannot avoid it as a sentient being constantly receiving and processing

¹⁰ Diogenes Laërtius (9.62), in keeping with his *modus operandi* of sharing everything he knows and letting the reader sort it all out, reports the anecdote of a dangerously detached Pyrrho (as told by Antigonos of Carystus) together with testimony directly contradicting it (through Aenesidemus).

¹¹ We also learn from Sextus that what the Pyrrhonist avoids is not the acknowledgment of appearances but the formulation of judgments regarding those appearances, that is, judgments about whether they are good or bad (PH 1.29–30, 3.235–236, M 11.141–160). But avoiding judgment is no way to avoid being struck by a cart or walking off a cliff or getting bit by a dog. The fact that he lived to be about ninety (DL 9.62) suggests that Pyrrho was blessed either with exceptional common sense or with extremely attentive friends, possibly both, but certainly one or the other.

information, whether in the form of sense data from the world at large or in the form of claims made by others about the world at large.

This is the defining difference between what is dogmatic and what is not: Assent and assertions are dogmatic, and therefore problematic, if and only if they affirm the truth or reality of the matter under discussion, whether by formulating a proposition, advancing an argument, or defending a position. If nothing is affirmed about the truth or reality of the matter, instead going solely by how things appear, then neither the assent nor any assertion made in connection with it is dogmatic.¹² Can the Pyrrhonist believe anything?¹³ Certainly not that what is believed is true, or that it coincides with reality, either of which would be dogmatic. Anything else is a natural part of life as a rational agent.

All this is straight from Sextus but not from a single passage. It is a combination of distinctions he draws between skepticism and dogmatism. The distinctions all revolve around one thing, assent, thus making it possible to trace the apparent associations to a unifying principle. Skeptical assent has three main features setting it apart from dogmatic assent:

- Assent without conviction (PH 1.3–4, 1.15, 1.18, 1.191–193, 1.206, 1.223, 2.79): This is assent to how things appear without commitment to how they really are. Skeptical agreement excludes acknowledgment of truth or reality.¹⁴

¹² Sextus notes that assertion alone is not dogmatism, which instead requires “assertions with firm conviction about any of the matters on which scientific beliefs are held” (PH 1.18). Even affirmation will not do. What counts is not affirming something but “affirming that it is itself certainly true and firm” as opposed to “only saying how things appear to us” (PH 1.191).

¹³ The distinction between dogmatic and nondogmatic “beliefs” can be tricky — unlike the case with dogmatic versus nondogmatic assent or with dogmatic versus nondogmatic assertions. “Dogma” (δόγμα), in the original sense, is nothing other than belief. In that sense, “dogmatic belief” is redundant and “nondogmatic belief” is incoherent. It is only the modern use of “dogmatism” to refer to a fanatically uncompromising advocacy of beliefs (which, as “dogma” in the modern sense, are not just beliefs but, more typically, sacrosanct doctrines) that enables a distinction between dogmatic and nondogmatic beliefs. That said, the spirit of the distinction was not entirely alien to the original skeptics: “When we say that Sceptics do not hold beliefs, we do not take ‘belief’ in the sense in which some say, quite generally, that belief is acquiescing in something; for Sceptics assent to the feelings forced upon them by appearances” (PH 1.13). So, there is a timeless difference between acceptable and unacceptable beliefs even if the terminological distinction between “dogmatic” and “nondogmatic” beliefs is a modern convenience. For Sextus, the difference is basically between reporting how things appear (nondogmatic) and insisting that this is how things really are (dogmatic). I make no special effort in this paper to avoid the modern terminology.

¹⁴ I take it as obvious, and therefore assume without argument, that the stipulation covers both truth and falsehood (as it is patently true that whatever is false is false) and includes both affirmation and denial (as affirming any proposition amounts to denying its contradictory). The Pyrrhonist may not, and reportedly does not, affirm or deny anything to be true or false.

- Assent with clarity (PH 1.13–14, 1.16, 1.20, 1.193, 1.197–198, 1.201, 1.202, 1.208, 1.210, 1.223, 2.10):¹⁵ This is assent to that which is clear and resistance to that which is not (anything susceptible of equipollent opposition).¹⁶
- Assent without choice (PH 1.13, 1.19, 1.22, 1.25, 1.193, 1.230, 2.10): This is involuntary assent as manifested in submission to appearances. Compliance is without protest but also without commitment, devotion, or endorsement.¹⁷

Sextus repeatedly invokes these features, but not all at once, and he never discusses the relationship between them, possibly because he finds it obvious. They are evidently not severally necessary conditions that are only jointly sufficient for skeptical assent. Nor do they all say the same thing. They seem to be related as variations on a theme, best articulated through the basic expression of skeptical assent as devoid of any acknowledgment of truth, with the other two conditions expanding on that one as different aspects of the same epistemic circumstances.

Parallel reconstruction in the opposite direction yields the Pyrrhonian perception of dogmatism. Sextus speaks of dogmatic assent in three different ways: (1) assent with conviction (acknowledgment as truth or reality); (3) assent without clarity (assenting to something susceptible of equipollent opposition);

¹⁵ Sextus does not actually say that skeptics assent to what is clear. What he says is that they do not assent to anything that is unclear (cf. PH 1.13, 1.19, 1.193, 1.197–198, 1.208). The epistemic contrast in play is not between what is clear (*dēlos* [δήλος], *prodēlos* [πρόδηλος], *enargēs* [ἐναργής]) and what is unclear (*adēlos* [ἄδηλος]) but between what is apparent (*phainomenos* [φαινόμενος]) and what is unclear (*adēlos* [ἄδηλος]), though the former (and perhaps more intuitive) distinction is not thereby rejected or invalidated. In any event, we can reasonably construe clarity as a feature of skeptical assent, so long as we understand it as the clarity of appearances: Anything that appears to the skeptic appears exactly as it appears to the skeptic. There is nothing unclear about appearances. What is unclear is whether appearances correspond to anything in reality, but that makes the reality unclear, not the appearance (cf. PH 1.19, 1.22). Given that skeptics do not assent to what is unclear, what they do assent to must be clear, at least clear enough for skeptical assent. If appearances were unclear, skeptics would not, and could not, assent to them.

¹⁶ Sextus seems to link the second feature to the first feature, or perhaps to derive it from the first, as he takes the truth to be unclear and the only thing that is unclear.

¹⁷ Sextus probably associates the third feature with the first feature insofar as assent is more like compliance than like agreement unless it comes with a subscription to the truth of the matter commanding the assent. His notion of “yielding without adherence” is telling in this regard: “not resisting but simply following without strong inclination or adherence (as a boy is said to go along with his chaperon)” (PH 1.230). The third feature could, in addition, be a corollary of the second feature to the extent that involuntary assent suggests irresistibility and therewith clarity, as that which is unclear can hardly force itself upon the subject. Clarity reduces all competing possibilities to just one (namely to that which is clear) which is then forced upon the Pyrrhonist. The absence of clarity multiplies possibilities, an abundance of which requires and therefore implies choice.

(2) assent by choice (assent given voluntarily as opposed to being forced upon the assenter). One might thus say that Sextus takes dogmatism to consist in voluntary assent to the truth of that which is not clear. This is accurate, though it might also be redundant. It covers all three benchmarks, which work just as well severally if we go by how they come up in the course of discussion by Sextus.

Even though Sextus switches back and forth between different characterizations of skeptical assent, doing the same with dogmatic assent, his central concern in either case is with the truth. The very first thing he says about Pyrrhonian skepticism is that it is as far from affirming in any particular case that the truth has been discovered, or affirming in general that it can be discovered, as it is from denying in that particular case, or in any other case, that the truth can be discovered, or denying in general that it can ever be discovered (PH 1.1–3). The skeptic simply goes on searching. We must grant, then, that the Pyrrhonist neither affirms nor denies anything to be true, never formulating an opinion on anything unclear, instead assenting only to how things appear, while continuing to investigate how they are in themselves, and eventually, upon failure to discover the truth of the matter, coming to suspend judgment on how they might be in reality. Even the suspension of judgment is thrust upon the Pyrrhonist rather than reasoned out (PH 1.78, 1.121, 1.128–129).

But if judgment is suspended, whereupon tranquility sets in, what is there left to do? Does that not effectively terminate the Pyrrhonian journey? How can an epistemic process continue with suspended judgment? We know how it is supposed to continue: new puzzles, new inquiries. What we want to know is whether this is plausible. How can the tranquil skeptic with suspended judgment still be searching for the truth even if it is about an altogether different question? Tranquility is said to follow the suspension of judgment as naturally as a shadow follows a body (PH 1.29). How can the search program be maintained with such powerful and persistent epistemic and motivational inertia?

Most of us have a good idea what a judgment is and what its suspension might be like, and we must all understand tranquility since we often complain of not having enough of it in our lives. Just to check our general understanding against that of Sextus: “Suspension of judgement is a standstill of the intellect, owing to which we neither reject nor posit anything. Tranquillity is freedom from disturbance or calmness of soul” (PH 1.10). How can such a state sustain an epistemic journey? Does the journey not end with the judgment suspended and the tranquility achieved? And if it does not — if instead the skeptic, as per the *skepsis* (σκέψις) carried out by the *skeptikós* (σκεπτικός), goes on searching, forever investigating — when is there ever an occasion to abandon the search, the

continuation of which would seem to undermine both the suspension of judgment and the attainment of tranquility?

At least some of the apparent inconsistency is mere misunderstanding. This is where the episodic nature of the search comes in. As noted in the previous section, the Pyrrhonian journey proceeds with investigative episodes initiated by *aporia*. Much of the difficulty here depends on whether the search in question is initiated, abandoned, and resumed in connection with the same thing with the same scope of consideration. It also depends on whether the search (started, halted, resumed), the equipollence discovered, the judgment suspended, and the tranquility attained intersect at the same level of specificity or generality. It should be okay, for example, to move on to an investigation of one thing after having suspended judgment on another (or indeed to examine both at once). What would be inconsistent is to continue with a general pursuit of truth (or even with a special investigation) after having suspended judgment across the board. As it is, the pursuit of truth is neither conducted nor abandoned in a comprehensive sense, distributively covering every issue there is, any more than equipollence is recognized in a broad sense deciding all issues at once. And the equipollence realized, always one issue at a time, does not prejudice the outcome for the next issue, in connection with which the search is conducted until encountering equipollence on that issue.

Hence, the pursuit of truth is not disrupted in any way precluding further inquiry. What is abandoned upon the recognition of equipollence and the attendant suspension of judgment is not the pursuit of truth but the hope of discovery. This is probably what the critic mistakes for an abandoned pursuit which is somehow still supposed to be in progress. Any misunderstanding is understandable, for the hope of discovery is abandoned once and for all rather than over and over with each episode. It, too, starts out episodically, but it disappears altogether through constant erosion during the journey of conversion. What remains for the journey of habituation, taken repeatedly by an already converted Pyrrhonist, is just the search, not any expectations, positive or negative.

This is a derivative explanation. It draws on the mechanics of episodic investigations as collectively constituting an ongoing search for truth. We also need to know if these mechanics are feasible and sustainable. Aporetic restarts do explain how the journey goes on indefinitely, but how do we know that aporetic restarts are sufficient to keep the Pyrrhonist interested in further investigation, especially with the hope of discovery abandoned? What is to keep the tranquil skeptic with suspended judgment from coming to a point where further inquiry seems pointless? After any given inquiry, the Pyrrhonist will, no doubt, at some point encounter another *aporia*, requiring a new inquiry, which later ends in

equipollence, and so on. But the question is whether these aporetic restarts are sufficient to motivate the Pyrrhonist indefinitely.

They are sufficient. A good skeptic does not need the hope of discovery to initiate a search, which requires only a sense of responsibility not to overlook the truth should it happen to turn up in the course of inquiry. This is all the motivation required for conducting one search after another or for juggling any combination of simultaneous searches. It would be repugnant to the spirit of skepticism to decline individual searches. The question whether suspending judgment on one issue (or several or many in a row) leaves any motivation to investigate another is both hostile and misplaced. It assumes that the converted Pyrrhonist is still motivated by the prospect of a dogmatic resolution and therefore that the discovery of equipollence and the attendant suspension of judgment is a disappointment of sorts. The real disappointment would be just the opposite: a never-ending search presenting no good reason to accept one thing over another and thus defying resolution. What the skeptic has instead is a balance of equally good reasons making a specific choice arbitrary and the suspension of judgment compulsory.¹⁸

A true skeptic, one that has completed the journey of conversion, continues to search for the truth regardless of any and all past failures.¹⁹ The search, presumably one for each issue, is necessary to avoid negligence. The skeptic cannot

¹⁸ I am not denying that the suspension of judgment could be part of a dogmatic agenda (perhaps as in PH 1.30). I am denying that it cannot be otherwise if we are to be able to account for abandoning the hope of discovery in a search without resolution.

¹⁹ My understanding of what the skeptic does with the truth is not the standard account in the literature. Nobody's understanding is. There is no standard account. Striker's Pyrrhonists, for example, have to give up the search for truth in order to attain tranquility (2001, 113–129, especially 117–118). Palmer's Pyrrhonists, on the other hand, do not even have to face that choice, as they are not engaged in the search for truth to begin with (2000, 355). Seeking a charitable interpretation, Grgić urges us to “abandon the idea that the object of the Sceptics' inquiries is truth” (2006, 143, cf. 153–157). Another charity case comes from Vogt, who distinguishes between two senses of investigation, one aiming “at the discovery of truths,” the other “guided by epistemic norms that respond to the value of truth” (2011, 33–49). Her Pyrrhonists are safer in the second category. There is room for even further disagreement, as demonstrated by Perin, who retains truth not only as an end but also as an end in itself (2006, 358), while admitting that it is at the same time a means to tranquility, and thus characterizing the Pyrrhonist as subordinating truth to tranquility (2006, 338). The closest I have come to finding an ally, though I have not sought one out, seems to be in my acquaintance with Sedley: “What above all characterizes Hellenistic skepticism is, I would claim, its abandonment of that desire [for knowledge] — its radical conviction that to suspend assent and to resign oneself to ignorance is not a bleak expedient but, on the contrary, a highly desirable intellectual achievement” (1983, 10). Sedley maintains that “a Skeptic, although he might start out with this expectation, could hardly be recognized as a Skeptic until he either abandoned it or at the very least had some hopes of doing so” (1983, 21). Note that what Sedley says is to be abandoned is not the search for truth but any expectations of finding it. I am not suggesting that Sedley agrees with me, just that he precedes me in what I think is common ground.

afford to prejudge issues that have not yet come up lest one of them should happen to have a solution, which would otherwise be missed through what would then be a dogmatic decision to move on before equipollence is observed. There is nothing in the suspension of judgment to immobilize skeptics epistemically, or to demotivate them psychologically, with such a comprehensive effect and scope as to bring the ongoing Pyrrhonian journey (either of conversion or of habituation) to a complete halt, thus precluding further iterations.

Consider a hung jury in court or a cold trail in criminal investigation. Both are specific to a case. Neither makes it impossible, incoherent, or counterintuitive to take on other cases and to carry on in like manner, inquiring and searching until arriving at an answer or an impasse. The Pyrrhonian journey is like that.

A striking difference, however, is that the Pyrrhonian journey is always like that. Court trials and criminal investigations at least sometimes, one hopes, most of the time, end in discovery. Not so with the skeptical process. The jury is always hung, the trail always cold. And judgment, as it turns out, must always be suspended. The skeptical explanation is that equipollence, too, is a discovery, making it no fault of the Pyrrhonist that things turn out that way. The problem with this explanation is that the invariable tendency of things to turn out that way makes the journey seem rigged to discover equipollence, and the voyager suspiciously eager to suspend judgment, both of which serve the attainment of tranquility, which then looks more like a strategic mission than like an incidental benefit.

This is well worth discussing. Yet misgivings by one party are not necessarily mistakes by the other. The regularity of equipollence is a reflection of the deep disagreement taken up in section 5 below. The possibility of actual errors or defects, the kind that would be a win for the opposing party, takes precedence, observed over the course of the next two sections.

As indicated in the opening paragraphs, some people side with the skeptic, others with the critic. Although I sympathize with both and side with neither, situating the present undertaking in the context of mainstream literature may help orient readers accustomed to thinking in terms of positions considered authoritative today, especially by way of terminology. This paper happens to come down on the “urbane” side of a distinction between what are called “rustic” and “urbane” interpretations of Pyrrhonism.²⁰ Put crudely, the rustic interpretation takes the suspension of judgment to be absolute, or exhaustive, while the urbane

²⁰ The terminology comes from Barnes (1982, 20–21, nn. 13–16), reintroducing a distinction dating back to Galen of Pergamon (*diff. puls.* 7.711K; *praenot.* 14.628K; as cited by Barnes 1982, 20, n. 10), who, in turn, was talking about the skeptics of his day, which, of course, would have been the same as the skeptics of Sextus’s day, if chronology alone were sufficient to compare one skeptic to another.

interpretation excludes the cognitive structure required to lead an ordinary life, or rather, to lead a life as close to ordinary as possible for a serious skeptic.

The remainder of the paper is devoted to the development and analysis of responses available to the Pyrrhonist on the charge that equipollence, once detected, acknowledged, and embraced, becomes a judgment like any other, thereby constituting an exception to the suspension of judgment while at the same time instigating the suspension of judgment. The next section is on the conceptual perspective, focusing on the logic and epistemology of the problem, while going through various dialectical scenarios in an effort to find viable defensive strategies on behalf of the Pyrrhonist. The one after that is on the practical perspective, examining the psychology of the matter to make sure that any strategy adopted on the basis of logical and epistemological considerations is also consistent with how the mind works. This is to ask whether it is psychologically possible to do the things said to be conceptually plausible.

The combined strategy is to separate what is workable from what is not in investigating, either with a critical agenda or from a sympathetic position, whether the skeptical process is both coherent and feasible. The overall aim is to motivate the scholarly community to join this fresh start toward forging a common understanding of what is fair and reasonable to say about the Pyrrhonian journey.

3. Conceptual Perspective

The conceptual challenge accuses Pyrrhonists of an inconsistency, be it logical or epistemological, in suspending judgment on the basis of equipollence. The objection is that skeptics must be convinced of equipollence in order to suspend judgment, the suspension of which then coexists with the judgment occasioning its suspension. It is not the fact of equipollence but the recognition of it that is the problem, specifically in revealing conviction, or illicit assent, which is at odds with suspended judgment. The recognition of equipollence is either itself a judgment or an observation requiring a judgment or a reaction based on a judgment. It does not matter which, so long as it involves a judgment constituting an exception to the suspension of judgment while also enabling and requiring the suspension of judgment.

The recognition of equipollence, then, is the culprit (PH 1.8, 1.10, 1.26, 1.190, 1.196, 1.202–205), but it is also representative of the “skeptical phrases” in general (PH 1.187–209) and of the discovery that there is no proof (PH 2.134–143, 2.144–192). Pyrrhonists, so the critic contends, degenerate into dogmatists in the way they handle metatheoretical tools like the skeptical phrases, including equipollence. The problem is that they must embrace equipollence with conviction in order to suspend judgment, which could not then be said to be suspended, at

least not fully, for that one bit of assent required to suspend judgment will instead weigh it down with a commitment.

Four strategies compete as responses to the conceptual challenge. Naming them is convenient for reference. Two that are rather tempting are “arrogant confession” and “leveraged equipollence.” While these two are intuitively appealing responses, they do not turn out to be strong enough to overcome the challenge. Next in line are “direct confrontation” and “naïve denial.” These are both promising approaches, but naïve denial is the more effective one. This section goes through each strategy, explaining the basic rationale and showing why each one succeeds or fails.

3.1. Arrogant Confession

The simplest strategy is to admit to being dogmatic about the recognition of equipollence while upholding its consistency with the suspension of judgment. Following confession, Pyrrhonists could ask arrogantly: “What now? We can still suspend judgment, dogmatically or otherwise. What difference does it make if we are dogmatic in this one sense that has nothing to do with the particular issues we normally investigate?”

Indeed, there is nothing further to press once skeptics own up to this single, special, unique instance of dogmatism. It is not as if the skeptical enterprise would collapse if they were to admit to this. They could even, to taunt the challenger, proudly proclaim to be “dogmatic skeptics,” with an ever so strong commitment and assent to equipollence but only to equipollence. Furthermore, they could then suspend judgment with such a firm belief in its being the only sensible way of life that *ataraxia* would follow instantly and attach permanently to their suspension of judgment. What more could the victorious but baffled challenger say?

The challenger might possibly leave the Pyrrhonist alone. But the Pyrrhonist would hardly be worthy of the name. The term “dogmatic skeptic,” used interchangeably with “negative dogmatist,” is a common reference to Academic skeptics. The traditional distinction is between “positive dogmatists,” namely, the Aristotelians, the Epicureans, the Stoics, and so on, who affirm that knowledge is attainable, and “negative dogmatists,” the skeptics of the third (or “new”) Academy of Carneades and Clitomachus, who affirm that knowledge is unattainable (PH 1.1–4, 1.220). This is not Sextus’s terminology, but it is his distinction. The Pyrrhonists, the real skeptics, according to Sextus, fall in neither category, because they simply go on investigating, without a commitment either way (PH 1.1–4).²¹

²¹ Frede (1984, 255–278) makes “dogmatic skepticism” a later development distinct from both Pyrrhonian and Academic skepticism, which he groups together as examples of “classical skepti-

So, as boldly appropriate as arrogant confession may seem from the outside, Sextus would not welcome it as a response, if only because the acknowledgment recommended contradicts his distinction that, unlike Academics, who deny that truth can be attained, Pyrrhonists continue searching (PH 1.1–4, 1.226). Admitting to dogmatic assent, even if the assent is only to equipollence, violates the spirit of Pyrrhonism: Sextus states explicitly that Pyrrhonists “neither reject nor posit anything” (PH 1.10, 1.192, 1.196). A strategy that alters the nature of Pyrrhonism in such a radical way is not a solution for anyone who wants to remain a Pyrrhonist while dealing with the challenge.

3.2. Leveraged Equipollence

An apparently infallible strategy is to meet the conceptual challenge with the sweeping appeal that, even though an adequate response does not seem available at the moment, the proper course of opposition may, in time, reveal itself and counter the original challenge. This is not a speculative suggestion as in the one entertained in the arrogant confession scenario but an actual skeptical approach to tough cases that resist resolution (though originally not, as in this subsection, with equipollence itself in mind as the topic of discussion). Sextus describes it as follows:

[W]hen someone propounds to us an argument we cannot refute, we say to him: ‘Before the founder of the school to which you adhere was born, the argument of the school, which is no doubt sound, was not yet apparent, although it was really there in nature. In the same way, it is possible that the argument opposing the one you have just propounded is really there in nature but is not yet apparent to us; so we should not yet assent to what is now thought to be a powerful argument.’ [PH 1.33–34, cf. variant at PH 2.40–41]

This approach might be unpalatable for the modern philosopher, but discarding it without critical consideration should be no less disagreeable. What may seem like obvious problems are not all that problematic. The chief objections that come to mind are (1) that leveraged equipollence is too strong a response for its own good, (2) that it avoids the issue rather than addressing it, and (3) that it is a misguided and overrated response, not at all too strong but, quite the contrary, too weak.²² A discussion of these objections would be useful not only to do justice to the strategy but also to elaborate on the notion of equipollence.

cism.” He admits to differences between Pyrrhonists and Academics but maintains that any dogmatic denial of the possibility of knowledge is a degeneration of skepticism alien to both.

²² Palmer (2000, 351–375, especially 356) makes a shrewd observation which is not an objection in the sense that these three are but which deserves at least as much attention. He notes how strange it is for anyone supposedly seeking the truth to be avoiding it so diligently and resourcefully.

The first objection is that leveraged equipollence presents an inappropriately strong response. The strategy is unique in that it alone is sufficient to overcome all conceivable attacks on Pyrrhonism. If Pyrrhonists are granted the use of this tool, their position becomes impregnable. While it is no objection to complain of the remarkable strength of the opposition, one might be inclined to object that Pyrrhonists themselves recognize the logical impropriety of leveraged equipollence, given that they do not invoke it in debate. Even Sextus seems to be mentioning it only as a possibility rather than actually employing it as an argument to counter another argument.

However, Sextus also appears to be reporting active use of this strategy. The block quotation above shows him introducing the argument not merely as one that they could use but as one that they do use: “we say to him” (PH 1.34). The way he prefaces his account (again in the block quotation above) is also clear on whether or not they would stoop to taking a logical shortcut of this sort to a possibility not yet actualized. The answer is that they do, which confirms that they would: “we sometimes oppose present things to present things (as in the above examples) and sometimes present to past or future things” (PH 1.33). Still, Sextus himself never uses the argument in the context of a regular inquiry into a particular problem, that is, in the course of discussing anything other than the general nature of argumentation.

Although negative claims are difficult to establish, especially in this case, where not every debate Sextus entered into need have been recorded for posterity, the objection is an interesting one. Let us grant, for the sake of argument, the strong claim it makes that the strategy has not seen action. After all, if leveraged equipollence were an appropriate approach, why would Pyrrhonists ever bother with any of their multifarious dialectical tools known as “modes” (or “tropes”)?²³ Why do the modes receive greater attention in general despite being

Combined with other observations, he submits that the Pyrrhonist is not really after the truth. I address this systematic evasion of epistemic commitment, together with the suspicious regularity of the equipollence accompanying it, as part of the deep disagreement taken up in section 5 below, but I am not moved to deny altogether that the skeptic is concerned with the truth or that skeptical inquiry has anything to do with the truth. This is not to say that this is Palmer’s position (since all he denies is truth as the goal of skeptical inquiry), just that it is not mine.

²³ There are twenty-five recorded modes in four classifications (PH 1.35–186). Eighteen of them are traditionally attributed to Aenesidemus, and either five or seven to Agrippa, though credit in each case is due more for compilation than for origination, as most of the modes have their roots in argument types or dialectical strategies extending further back, predating not just Aenesidemus but Pyrrho as well. The current practice is to focus on two main divisions: The Ten Modes of Aenesidemus (PH 1.35–163) and the Five Modes of Agrippa (PH 1.164–177) as they are called. Receiving less attention, a third category comprises eight (“causal”) modes (PH 1.180–186), also attributed to Aenesidemus. The remaining two modes (PH 1.178–179), actually coming between the five and the eight

inferior to leveraged equipollence in at least the one hypothetical encounter otherwise stumping the skeptics? Why even consider any other argument if this one is a universally applicable *überstrategy* that works wherever the others do plus wherever they do not?

This last question has an original answer. Even if the ancient Pyrrhonists had never actively used leveraged equipollence, they could still have, without being inconsistent, regarded it as the strongest of all their strategies. Perhaps Sextus was content to carry a big stick without using it, thus flaunting leveraged equipollence as a fail-safe mechanism to get out of any contingency where other precautions and responses did not seem to succeed. Consider what he says about economizing in arguments:

Just as doctors for bodily afflictions have remedies which differ in potency, and apply severe remedies to patients who are severely afflicted and milder remedies to those mildly afflicted, so Sceptics propound arguments which differ in strength — they employ weighty arguments, capable of vigorously rebutting the dogmatic affliction of conceit, against those who are distressed by a severe rashness, and they employ milder arguments against those who are afflicted by a conceit which is superficial and easily cured and which can be rebutted by a milder degree of plausibility. This is why those with a Sceptical impulse do not hesitate sometimes to propound arguments which are sometimes weighty in their plausibility, and sometimes apparently rather weak. They do this deliberately, since often a weaker argument is sufficient for them to achieve their purpose. [PH 3.280–281]

Recognizing the exceptional strength of leveraged equipollence, Pyrrhonists would not have been inclined to use this appeal if they were indeed sensitive to economizing in arguments. It is conceivable that the proper occasion for this response had never arisen, that a less compelling argument had always been strong enough to counter the theses encountered.

The second objection is that, let alone being too strong a response, leveraged equipollence does not even address the issue, instead avoiding confrontation and evading the challenge. Consider what Sextus would be doing in pursuing this strategy. This is the scenario: A powerful thesis is brought forth, Sextus is unable to find a counterargument at present, yet he appeals to the possibility that one might eventually emerge to counter the original thesis. Questions abound: If Pyrrhonists decline present debates, based solely on expectations of future insight and inspiration, what kind of dialogue is that? Are the two sides in such circum-

in the text, can arguably be attributed to Agrippa, as Sextus identifies both the five and the two with more recent skeptics (relative to Aenesidemus), specifically naming Agrippa in the case of the five, though offering no names in the case of the two.

stances truly engaged in debate? Is it intellectually respectable to withhold assent when (and just because) the opponent has the better position?

Yet it is neither accurate nor fair to claim that leveraged equipollence avoids the issue. If one puts forth the thesis that a tossed coin always comes up heads because it has done so the past several times, it would be reasonable for Pyrrhonists to respond that they will suspend judgment on this because, in the future, with more tosses of the coin, the thesis might be overturned. Likewise, it is sensible for a judge or jury not to give assent immediately upon hearing the plaintiff's case, as it makes more sense to suspend judgment until hearing from the defendant as well. Similarly, in evaluating moral problems, such as abortion or euthanasia, assent to one thesis would be premature before examining the opposite thesis.

These examples show that both sides of an issue are relevant and that waiting to hear both is reasonable. They do not, however, come with even a rough estimate for a reasonable waiting period. They certainly do not establish that it is reasonable to suspend judgment indefinitely when faced with a thesis one cannot refute. Nonetheless, the point is not to specify a reasonable waiting period between now and forever. Deciding now and waiting forever are both unreasonable, but any line in between is arbitrary. This makes the uncertainty too vague to be held against either the skeptic or the critic.

Perhaps it is the title, "leveraged equipollence," that is vague and misleading. While it is true that, in Sextus's argument, equipollence is expected to occur in the future, it is also true that this very expectation brings equipollence in the present, equipollence that is fully owned and not at all leveraged. In response to a present argument, Sextus appeals to a possible counterargument that will bring equipollence in the future, but the mere possibility of this alternative makes the present argument questionable and the present context ambivalent, sufficiently so to bring about actual equipollence at present, at least in the mind of Sextus and, so we are told, in that of the typical Pyrrhonist (PH 1.202–205).

The application of this to the problem of equipollence (the conceptual challenge under discussion) is as follows: The challenger's present thesis is that Pyrrhonists are committed dogmatically to equipollence. The possible future antithesis the Pyrrhonist is counting on is the negation of this, something to the effect that it is not the case that Pyrrhonists are committed dogmatically to equipollence. But in light of the possible future antithesis expected, the Pyrrhonist's present antithesis is that it is uncertain now whether or not Pyrrhonists are committed dogmatically to equipollence. Thus, equipollence on this particular debate comes about immediately because epistemic equilibrium emerges as soon as the challenger's pre-

sent thesis is undermined, no matter that the vulnerability exposed therein is contingent upon future developments.

Indeed, the title is misleading. A more accurate one might have been “genuine equipollence brought about at present through an appeal to a possible future antithesis overturning a present thesis to which there currently seems to be no (other) respectable response.” Even though this description best captures Sextus’s position, for brevity, the better name is still “leveraged equipollence.”

The third objection is that leveraged equipollence is a bad strategy because it suffers from its own equipollence due to its uncertain nature as a possibility. In other words, leveraged equipollence is a self-neutralizing position. If it is merely possible that an antithesis will be discovered in the future, then it is also possible that this will not happen. The alternatives are mutually exclusive and jointly exhaustive: Either an antithesis will be discovered or it will not be discovered. If there is presently no evidence or argument to help decide between the alternatives, then leveraged equipollence is insufficient to counter an unequivocal thesis, especially one so strong as to defy any of the standard countermeasures. Pyrrhonists usually counter positive dogmatic arguments by importing other positive dogmatic arguments without accepting either as establishing the truth of the matter. How effective can it be to respond to a positive dogmatic argument with a tentative expectation?

The response to the second objection applies here as well: The fact that the appeal is persuasive enough to make matters equipollent for the Pyrrhonist readily demonstrates that it is adequate to the task. We may add that Pyrrhonists are concerned not so much with developing counterpoints and counterarguments to the satisfaction of all interested parties as they are with discovering equipollence for themselves. They are not obligated to prove conclusively that the present thesis is untenable. Nor do they have to convince everyone, or really anyone at all, of the accuracy of the epistemic balance they observe. All they need to do is to recognize and acknowledge for themselves that the present thesis might be false. When Pyrrhonists realize that the possibility of discovering an antithesis in the future sufficiently undermines the present thesis, they do not suspend judgment nervously and then wait in distress for a future antithesis; rather, they suspend judgment with the peace of mind that comes from not having succumbed to dogma.

This is consistent with the Pyrrhonian conception of equipollence as an opposition of arguments of comparable value. The emphasis is on quality over quantity, thus making the suspension of judgment contingent upon the equal persuasiveness of the two sides (or all angles) of an issue rather than requiring a precise epistemic balance of arguments on both sides (or all angles). The number

of arguments, and even the number of good arguments, on each side is irrelevant to equipollence, which is an epistemic state assimilated holistically as an impression bringing the intellect to a standstill. An issue becomes equipollent for Pyrrhonists in the event that they are unable to choose sides. Just how close the two sides have to be in persuasive appeal (or the lack thereof) is not as important as the standstill.

In most cases, persuasion comes through powerful arguments designed by dogmatists defending one thesis to convince (or confute) dogmatists defending the opposite thesis, no doubt, also appealing to neutral parties either unacquainted with the two sides or still trying to choose between them. But it need not always be through a plethora of dogmatic arguments. Pyrrhonists must first discover the equipollence in question, especially in this case where equipollence itself is the question. Demonstrating it to others comes later if at all. While a greater number of arguments, or stronger ones, or both, may be required to persuade outsiders, what the Pyrrhonist finds persuasive is not up for debate.

Nevertheless, when a crucial point is not up for debate, the resulting dialogue can hardly be satisfying. Leveraged equipollence is unlikely to impress those who are not even impressed with regular equipollence. This being so, it would be best to move on to arguments whose relevance is not restricted to practicing Pyrrhonists.

3.3. *Direct Confrontation*

Another strategy is to confront the conceptual challenge directly, at least more directly than the other approaches:

- You just assented to equipollence.
- That doesn't prove anything.
- It does too!
- It does not!

That almost sounds childish. But we do actually debate such matters with a childlike devotion and only a bit more sophistication. The exchange may be easier to recognize if fleshed out beyond the skeletal recalcitrance:

- You just gave assent to equipollence.
- Assent, indeed, but not the dogmatic kind.
- There is no other kind.
- Of course, there is.

The disagreement is over the nature of assent to equipollence. The exchange is imagined for the sake of discussion. It is not authentic. But it can be authenticated through a corollary of equipollence, namely, through the Pyrrhonian impression that "there is no proof" (PH 2.134–143, 2.144–192). What makes this a

corollary is that, if all arguments are equally weighty, then there is indeed no proof. Perhaps it is not even a corollary but just another way of expressing equipollence. Either way, the same objection brought against the recognition of equipollence can be brought against the denial of proof. And the same defense would work just as well, or fail just as badly.

The objection to focus on, then, is the charge that it is dogmatic and self-contradictory to propose that there is no proof. Sextus himself responds to this challenge (PH 1.14–15, 1.206, 2.188, M 8.479–481). Equipollence and its “corollary” (let us keep calling it that) are related closely enough that we can examine Sextus’s defense of the corollary with a view to ascertaining whether and how it can be imported to counter the objection that Pyrrhonists give dogmatic assent to equipollence.

Sextus employs some memorable metaphors in addressing the alleged self-refutation in the proposition that there is no proof (and in comparable propositions and positions mentioned at PH 1.14–15 and surveyed at PH 1.187–209). Three of them stand out in particular:

- Zeus Metaphor: It is just as erroneous to think that the proposition that “there is no proof” refutes itself as it is to think that the proposition that “Zeus is the father of gods and men” makes Zeus out to be his own father (M 8.479).
- Laxative Metaphor: Just as purgative drugs evacuate the body upon serving their purpose, so too, the position against proof (and any such position as recognized at PH 1.187–209) cancels itself out after precluding the possibility of proof (PH 1.206, 2.188, M 8.480).
- Ladder Metaphor: Just as it is possible to discard or destroy a ladder upon reaching the desired level, it is likewise possible to discard or destroy the proposition that “there is no proof” after making the desired point (M 8.481).

These are not redundant variations on a single theme. They operate on different levels. The Zeus Metaphor suggests that the proposition that “there is no proof” is inherently self-exempt, in other words, that it lies outside the class of arguments affected by the claim that there is no proof. The Laxative Metaphor suggests that the proposition destroys itself after serving its purpose. The Ladder Metaphor suggests that Pyrrhonists may safely discard the proposition after it has served its purpose. The metaphors represent independent analogies.²⁴ The

²⁴ These are not the only analogies Sextus uses in this context. He also invokes the example of fire burning out upon consuming the fuel sustaining it (M 8.480). While it is more common, as in McPherran (1987, 290–328) and Castagnoli (2000, 263–328), to take up the fire analogy together

failure of one is no indication against the utility of the others. Even if none of these metaphors is appropriate for all charges against Pyrrhonism, one or another often makes its way into attempts at exoneration from self-contradiction.

A defense can thus be pursued in three levels: first, the offending proposition might be inherently self-exempt; second, even if the relevant proposition is not self-exempt, it might be self-destructive; third, even if the proposition is neither self-exempt nor self-destructive, it could be discarded by choice after use.²⁵ All this can easily and legitimately be transferred from the domain of the corollary, where the metaphors actually originate, to that of equipollence, where they may be put to similar use.

But the metaphors may not be as telling as Sextus would have us believe. To begin with, the exemption of Zeus from being his own father has nothing in particular to do with Zeus, whereas the exemption of the denial of proof from being its own denial is precisely and entirely about that denial. The analogy breaks down because the proposition that “Zeus is the father of gods and men” does not refer to itself in the same way or to the same degree or with the same clarity as the proposition that “there is no proof.” Strictly speaking, neither of these propositions refers to itself, certainly not directly (as in “this statement is false”), but the one about Zeus is not even apparently self-refuting without a frame of reference (Who’s Zeus?) while the denial of proof is at least apparently so. The real analogy here is that the very concept of proof exempts any proof or proposition (including denials) from being its own denial just as the very concept of fatherhood exempts anyone (including Zeus) from being his own father (except in a causal loop). This is because the denial of proof is not authoritative without proof, which, in turn, undermines the denial of proof.²⁶

with the other three, this is neither strictly required nor particularly useful, as the case of fire does not enhance the existing spread. (See also n. 25 below.) Castagnoli’s later work (2010, especially 95–120, 249–307) is illuminating in regard to the topic of self-refutation from a historical perspective. Among the purely analytic approaches, Mackie’s (1964, 193–203) treatment has long been a standard reference, with some of its terminology and distinctions adopted by McPherran (1987) and noted by Castagnoli (2000, 266, n. 5, 287, n. 40).

²⁵ This progression of possibilities is fully captured by the three metaphors. The analogy with fire (M 8.480) does not add anything of substance here, in fact, largely duplicating the function of the Laxative Metaphor. Admittedly, this redundancy could alternatively be diagnosed in the opposite direction, making fire the primary metaphor and the laxative the redundant one, but the laxative has the advantage of a clear health benefit for the body, which naturally suggests, as the analogy goes, that skeptical processes (arguments, argumentative strategies, and so on) might have a therapeutic effect on the mind.

²⁶ The denial of proof is a version of the classical Liar’s Paradox, but the fatherhood of Zeus is neither analogous nor even sensible without a backstory. The proposition nominating Zeus as the father of gods and men requires collateral information not just to contradict itself but also to

As for the other two metaphors, neither one has the authority claimed for it by Sextus. A laxative's being flushed out shows clearly that it was in fact used, and its medicinal value only adds to the urgency, which reflects on proof, or on equipollence, as an integral part of the mindset of the Pyrrhonist, who thereby seems to be eagerly incorporating dogma into the skeptical process. The Ladder Metaphor works much like the Laxative Metaphor, except for shifting disposal responsibility to the skeptic instead of leaving it to the course of nature. A ladder's being discarded shows that a ladder was in fact used no less than a laxative's being flushed out shows that a laxative was in fact used. Both the ladder and the laxative are dogma. Just as those who use drugs or tools cannot faithfully deny having used them, those who invoke dogma cannot deny that fact, whether or not they later abandon the dogma. What is wanted is not the proper disposal of questionable resources after use but a conscientious refusal to use them at all. If they were not questionable, their disposal would not be a priority. If their disposal is a priority, their utilization is an abomination. Once dogma is brought in, taking it back out does not restore the original purity. We all know the way virginity works. And that is not it.²⁷

have any legitimate claim to a reference to itself. And it requires more information to contradict itself than it does to refer to itself. But the real problem is that the contradiction is grounded in the nature of fatherhood rather than in anything special about Zeus. There is no paradox in the proposition that "Zeus is the father of gods and men" unless we know who Zeus is. Even then, perhaps especially then, we know that this is just shorthand for the proposition that "Zeus is the father of some gods and some men" — relatively few of each, excepting not just himself but also most gods and most men.

²⁷ Castagnoli (2000, 263–328) manages to keep the Pyrrhonist out of trouble despite the alleged experimentation with dogma. He contends that the metaphors of exemption are not about the self-destruction or self-refutation of claims, theses, or arguments employed in the Pyrrhonian dialectic but about their self-bracketing nature (2000, 286–289). The bracketing he has in mind is the ancient editorial practice of using round brackets to mark out any text to be deleted from a manuscript. The imagery of assertion with exemption, then, is not so much logical as it is philological. Such assertions are to be treated as enclosing themselves within brackets of expunction even as they are uttered. The advantage to this interpretation, according to Castagnoli (2000, 287), is that self-refutation involves falsification, thus requiring commitment to the logical contradictory of the thesis refuting itself, whereas self-bracketing has nothing to do with falsification, because the bracketed thesis is not refuted but rejected (deleted, removed, expunged), which imposes no logical commitment to an alternative. Self-bracketing, in short, leaves no dialectical residue. This interpretation is not limited to the metaphors of exemption, applying instead to all skeptical strategies in the repertoire of the Pyrrhonist, in fact, protecting the distinctive process of pitting one dogma against another (or of countering one argument with another). Castagnoli's point is not merely that the metaphors are self-bracketing but more importantly that they are metaphors about self-bracketing. His solution is both inspired and effective. But the one here works too.

This is a breaking point. No self-respecting Pyrrhonist would accept the charge that the metaphors are dogma or that their use is dogmatic, especially since they are not asserted as truths but invoked as tools for the establishment of equipollence through investigation without commitment. This is the response developed in the next subsection. It is still useful, though, to follow how the present confrontation might unfold, since the overarching aim of the paper is to sort through both attractions and reactions that naturally accompany the skeptical standpoint as rational intuitions.

Confronted with the charge of dogmatism even in nonassertorial metaphors, skeptical tools intended to illustrate abstinence from dogma, the Pyrrhonist may decide to take the offensive for a change. Perhaps there is something wrong with the charge itself. Absolving the Pyrrhonist of the charge of dogmatism may be as simple (or as difficult) as exposing a contradiction in the basic objection that the transition from the recognition of equipollence to the suspension of judgment is not logically or epistemically warranted. A reductionist deconstruction of the following sort might work toward this end:

- (P1) Anyone assenting dogmatically to the proposition that “all arguments are equally weighty” cannot escape the implication that, if all arguments are equally weighty, then the argument concluding that “all arguments are equally weighty” has an equally weighty counterargument (because it is its own equally weighty counterargument) concluding that “it is not the case that all arguments are equally weighty.”
- (P2) For this reason, anyone assenting dogmatically to the proposition that “all arguments are equally weighty” is committed to recognizing, just as dogmatically, that “it is not the case that all arguments are equally weighty.”
- (P3) Thus, anyone assenting dogmatically to the proposition that “all arguments are equally weighty” must necessarily and forever suspend judgment on the question whether all arguments are equally weighty.
- (P4) Hence, if it were the case (actually, it is not, but even if it were) that Pyrrhonists assented dogmatically to the proposition that “all arguments are equally weighty,” they would then, necessarily and forever, have to suspend judgment on the question whether all arguments are equally weighty.
- (P5) But the conceptual challenge maintains that Pyrrhonists assent dogmatically to the proposition that “all arguments are equally weighty.”
- (P6) Then the conceptual challenge entails that Pyrrhonists would, necessarily and forever, have to suspend judgment on the question whether all arguments are equally weighty.

- (C) Therefore, the conceptual challenge is itself logically inconsistent with the conclusion it is intended to establish.

This is an attempt at *reductio ad absurdum* against the original charge. It does not so much remove any contradiction in the proposition itself (“all arguments are equally weighty”) as it associates such contradiction with both assent to and denial of the proposition. The counterattack of the Pyrrhonist, then, is that there can be no dogmatic assent to the proposition that “all arguments are equally weighty.” No one believing that all arguments are equally weighty can consistently deny that they are not equally weighty (an imaginary objection) or even believe, therefore, that they are. Dogmatic assent here is not just wrong but impossible. No one who understands the proposition can endorse it, at least not without the exemption denied by the critic. Hence, the objection does not pick out a committable error. It is an amusing riddle to be ignored, much like the question whether Zeus is his own father because he is the father of gods and men.

The challenger would not yet be silenced, even with checkmate one move away. In the third premise, the people committed to suspending judgment on the question whether all arguments are equally weighty are those starting out by giving dogmatic assent to the proposition that “all arguments are equally weighty.” Since this, as argued above, is where the inconsistency of the conceptual challenge arises, the original challenger might concede that Pyrrhonists do not give dogmatic assent to equipollence, while reformulating the argument and turning it around on the Pyrrhonist. Specifically, the challenger might object that anyone assenting, dogmatically or otherwise, to the premise that “all arguments are equally weighty” would have to suspend judgment as to whether all arguments are equally weighty, which then removes the basis for equipollence. The revised charge would be that even if the Pyrrhonian approach to equipollence is not dogmatic, the recognition of equipollence requires suspending judgment on equipollence as a metatheoretical question, in which case Pyrrhonists cannot consistently suspend judgment on any particular issue, including the specific cases coming up as standard rather than metatheoretical problems, because they cannot arrive at equipollence at all.

This is a legitimate move in terms of the game in progress (going by the tit-for-tat interaction allowed so far), but it is not the winning move, nor even a very good one. Suspending judgment on equipollence in general would not rule out equipollence on particular issues any more than suspending judgment on causality in general would rule out causality in specific sequences. What is required to rule out anything is refutation, or at least rejection. Ambivalence, uncertainty, and confusion fall short of that requirement. As in any other suspensive resolution to equipollent inquiry, suspending judgment, even on equipollence itself,

would only withhold assent on the matter, thus leaving and thereby confirming equipollence as a possibility. Equipollence would then continue to be possible for any issue that may come up and would have to be appraised separately in each case.

Might the critic have one last recourse? Not along the same lines, for the game ends upon mate. But the critic could protest the game itself. That is to say, the critic could accuse the Pyrrhonist of treating the truth as if it were no more than a game, with the epistemic metaphors actually demonstrating a grievous lack of concern for the truth. Indeed, the metaphors invoked as argumentative tools are so systematically aligned with *isostheneia* and *epochē* as to make these stages of the epistemic process look like they are pursued actively as goals (presumably intermediate goals toward the achievement of *ataraxia*) rather than accepted passively upon a chance encounter. This strategy of direct confrontation, the critic could object, seems even more gimmicky than the supposedly fortuitous outcome of an effort in earnest as reported by Sextus.

But it is all Sextus. The direct confrontation approach is not a thought experiment I came up with while exploring where rational intuitions may take us in debate. Something very much like a confrontation of this sort, metaphors and all, can be found in countless scenarios envisaged by Sextus. His outlines (and his *Outlines*) come across as one long chain of dialectic alternating “and if they should say *this*” with “then we could well say *that*.” In fact, he seems at times to be engaged personally in direct confrontation, even in regard to the metaphors:

Thus, if people who hold beliefs posit as real the things they hold beliefs about, while Sceptics utter their own phrases in such a way that they are implicitly cancelled by themselves, then they cannot be said to hold beliefs in uttering them.

[PH 1.15]

This is precisely what the critic would be protesting as a last resort: If truth is the ultimate end, or even if it is one of several ends, why steer away from all the means purportedly leading to it? Why go to so much trouble to avoid acknowledging the truth? Inquiries or discussions aiming at the discovery of truth cannot realistically be expected to provide so many opportunities for uttering “phrases in such a way that they are implicitly cancelled by themselves.” Where this is the norm, one may suspect a rigged game: a hidden agenda to seek out equipollence rather than the truth.

The critic’s protest of the game itself, while it does not reverse the win (or successful defense) for the Pyrrhonist within the rules and tools of the game, might point to a hollow victory. I discuss this further as it becomes relevant, commenting on it as needed throughout the remainder of the paper, but taking it up specifically in section 5, where a deep disagreement seems to survive all

clarification. Wrapping up the conceptual perspective, however, comes before that, and, in fact, blends into it.

3.4. *Naïve Denial*

The naïve denial strategy differs from the direct confrontation strategy in its mode of engagement with the charge of dogmatic assent to equipollence. Whereas direct confrontation tackles the charge, naïve denial rejects it. This is the difference between justifying the skeptical position as described by the critic and denying that the skeptical position is as described by the critic. The skeptic in direct confrontation is engaged with the charge at all levels and by any means necessary. The goal is to vindicate the Pyrrhonian position on specific points and, for good measure, to expose errors in the logic of the critical position on the same points. This approach is largely dialectical. The skeptic in naïve denial refuses to fight back on those terms. The goal is merely to explain the Pyrrhonian position, which is in no special need of vindication, and the focus is on the nature of skeptical assent as pertaining only to how things appear and not to how they are. This approach is largely expository.

The title sums up the strategy: a naïve and straightforward denial of dogmatic assent preceding the suspension of judgment. As they do not repudiate any impressions concerning how things appear to them, Pyrrhonists would not hesitate to admit that the reason that they suspend judgment on any particular question is that they find the opposing theses and arguments equally weighty or comparably persuasive. But is this reference to “finding” something to be the case a devious attempt to avoid referring to believing something to be the case? Is the “recognition” or “discovery” of equipollence really doxastically innocuous or is it just a crafty way of describing what is otherwise dogmatic assent to equipollence?

There is certainly observation, accompanied by experience, evaluated through reasoning. Still, there need not be anything dogmatic about this process. Pyrrhonists allow themselves all the mental content and conceptual tools necessary to function as rational agents, the only exception being the belief that they have discovered the truth through any part of their natural observations, experiences, and reasoning. Specifically, they see nothing dogmatic about acknowledging that they are affected by external stimuli, nor about admitting that they feel compelled to act, and do so act, in accordance with such impressions, so long as they do not assent, in addition, to the reality of those appearances, which would then, and only then, make the associated assent dogmatic (PH 1.13–15, 1.19–24, 1.192–193, 1.220–235, 2.10). The critic is free to reject these distinctions — discussed in detail in the part of this paper laying out the evidentiary context (sec-

tion 2) — but that is not the same as detecting a logical contradiction or epistemic inconsistency in the skeptical process described by the Pyrrhonist.

The naïve denial runs as follows: Suspending judgment on subjects with equally weighty arguments on opposing sides, always an episodic phenomenon, does not require devotion to equipollence as a universal truth about the possibility of knowledge. Nor does suspending judgment on a particular issue require commitment to any reality underlying the equipollence recognized in the issue investigated. All that is needed to suspend judgment in connection with any case is to be undecided about the matter after a careful and faithful review of the evidence. And this is indeed all that the Pyrrhonist does in suspending judgment when the relevant arguments appear to be equally weighty:

For Sceptics began to do philosophy in order to decide among appearances and to apprehend which are true and which false, so as to become tranquil; but they came upon equipollent dispute, and being unable to decide this they suspended judgment. [PH 1.26]

The Pyrrhonist simply acts out an indecision shaped by equipollence. And that equipollence is apparent equipollence. This, at least, is what Sextus would have us believe (PH 1.203). But what exactly is apparent equipollence? Talk of appearance versus reality is an age-old distinction embraced by philosophers from all traditions. But is it appropriate in this context? The best way to answer that is to show where Sextus himself finds it appropriate:

When we investigate whether existing things are such as they appear, we grant that they appear, and what we investigate is not what is apparent but what is said about what is apparent — and this is different from investigating what is apparent itself. [PH 1.19]

It thus seems perfectly reasonable to distinguish between the appearance and reality of things. This is evidently how it seemed to Sextus as well. It might be objected, however, that this is relevant only to our phenomenal experience of the physical world, that is, to our perception of how things appear to us as distinct from how they might be in themselves. With the scope of the distinction restricted in this way, any attempt to distinguish between arguments (or propositions) and their appearances could be held to be meaningless. Although there is no indication that Sextus is working with any such restriction in mind in the passage above, one might contend that the mere incoherence of an unrestricted distinction is enough to make it just as untenable for Sextus as it would be for anyone else.

Yet attempts to make opponents look sillier than they really are rarely ever get anywhere. As it is, Sextus includes more than the objects of sense perception

in his distinction between appearance and reality, predictably without making it sound very silly: At PH 1.197, he speaks of “what is apparent to them about the subject proposed,” referring to the opposing views on the subject. At PH 1.203, he describes the skeptic’s reaction to equally convincing arguments as “a report of a human feeling which is apparent to the person who feels it.” At PH 2.103, he refers explicitly to “the apparent equipollence of the arguments.” Even outright assertions are meant as reports of appearances, as evidenced by “is” being intended as “appears”: “we use ‘is’ loosely, in the sense of ‘appears’” (PH 1.135). “Thus when a Sceptic says ‘Everything is undetermined’, he takes ‘is’ in the sense of ‘appears to me’” (PH 1.198).

If one interprets “appearances of arguments” to mean something like “images of arguments,” a distinction between arguments and their appearances will seem vacuous. But this ignores another sense of “appearance” with respect to arguments. What Sextus has in mind is the persuasiveness of arguments which yet comes short of unquestionable cogency. This sense of the appearance of arguments accommodates the possibility of an intuitive though rational appeal extending beyond the validity and soundness of arguments. This is nothing more than the recognition that we are not all convinced by the same arguments even where we all agree on their logical content. In this sense, it is at least sensible and certainly not vacuous to draw a distinction between arguments and their appearances.²⁸ This is what Sextus identifies as the central issue:

But the main point is this: in uttering these phrases [the “skeptical phrases” in general as discussed in PH 1.187–209] they say what is apparent to themselves and re-

²⁸ Barney offers a useful survey of “ancient discussions of appearances and impressions which must have informed the sceptic’s use of them” (1992, 286–299). She uses this as groundwork for her own model of skeptical “appearances” as “judgmental” as opposed to “phenomenological” (1992, 299–313). This is her position on a distinction already drawn in the literature regarding “appearances” in this context (1992, 284): “Philosophers have spoken of a ‘phenomenological’ and a ‘judgmental’ use of the word ‘appear’: in the phenomenological sense, the verb expresses the ways things impress us, while in the judgmental sense, it expresses our beliefs” (Annas and Barnes 1985, 24). The relevance of this distinction to the discussion in progress is that Pyrrhonists might not be able to get away with an appeal to appearances unless they can rule out the wrong kind of appearance, the kind that expresses beliefs. Yet applying this distinction to the case of equipollence may present a special difficulty, as equipollence itself, whether apparent or real, is a judgment even if it is also an impression. And equipollence, as emphasized throughout this paper, is manifested no more as a judgment than it is as a failure to formulate a judgment. To focus on the judgment in the skeptic’s detection of equipollence would be to miss or ignore the preclusion of judgment in and by this very equipollence, the detection of which arrests the skeptic’s ability to formulate any opinions about the matter under investigation. Even if there is assent involved in the discovery of equipollence, this need not be dogmatic assent.

port their own feelings without holding opinions, affirming nothing about external objects. [PH 1.15]

This, however, is not the end of the matter. Even if the distinction is not vacuous, it may be untenable in some other way, unworkable for some other reason. It may be objected, for example, (1) that recognizing equipollence is the same as believing that the relevant arguments really are balanced, just as (2) being persuaded by an appealing argument (assuming that the argument has been understood and acknowledging that persuasion may require more than soundness) evinces a commitment to its soundness that is indistinguishable from the same commitment by the dogmatist, and just as (3) acting upon an observation (the equal weight of arguments) demonstrates a conviction regarding the truth of a propositional account of the observation (“The arguments are equipollent”).²⁹ The objection, in short, is that persuasion is conviction: A persuaded Pyrrhonist is a dogmatic Pyrrhonist.

The critic has a point, especially when it comes to the invariable tendency of the Pyrrhonist to discover equipollence, but surely so much commitment as the critic suspects, layer upon layer of dogma, is not required just to function as a rational agent engaged in dialectic. The objection is a bit of a caricature: The Pyrrhonist cannot suspend judgment without commitment to equipollence, or commit to equipollence without commitment to the relevant arguments, or commit to the arguments without commitment to their premises, or commit to the premises without a prior standard of truth, and so on to the espousal of a distinctive notion of reality. This is not what goes on with actual Pyrrhonists. The objection makes it sound like the Pyrrhonist’s problem is in being persuaded by too many things, including not just equipollence but also the various theses and arguments on which it is built, each indicating a commitment. That is not how it works. There is no persuasion. There is no commitment. The reason that Pyrrhonists submit to equipollence is not that they are persuaded by all the arguments on an issue but that they are persuaded by none of them. If they were persuaded by any, they would just pick a side. They are impressed, of course, by both sides, finding each persuasive, so much so as to be unable to decide between them. Finding opposing arguments equally persuasive, however, is not the same as be-

²⁹ Sedley suggests that one way Pyrrhonists can claim to be consistent in moving from argument to argument, and from assertion to assertion, on the road to equipollence is to show that they bring their “sceptical utterances within their own and each other’s scope” by “simultaneously making and withdrawing an assertion” (Long and Sedley 1987, 472). In this way, Pyrrhonists may argue that all that matters is the psychological effect of simultaneity, which they attain by continuously and quickly alternating opposing propositions.

ing persuaded by each of them. Philosophical ambivalence is not doctrinal commitment. The outcome here is enlightened detachment.

Consider an actual philosophical problem: Does consciousness survive death? This is the question of personal immortality: Is the soul immortal? It does not matter that the question assumes the existence of the soul. I do not mean to pre-judge the duality. I just want to know whether a sentient being continues life as a disembodied sentient being, or something close to that, after its phenomenal representation is no longer available through the familiar corporeal interface. I do not know the answer. But I do know all the positions that will be taken. Some will say that the soul is immortal, some that it is not, and the rest that they cannot decide one way or the other. Now, consider the people in the third category. Some of them, believing firmly that the arguments on both sides are balanced, could well declare the matter undecidable, asserting positively that the problem of personal immortality does not admit of a solution. But this does not exclude the possibility that there may be others in the same category who respond that, because the arguments seem to be equally weighty, they find themselves unable to agree with either side and compelled thereby to suspend judgment on the issue. This is how the Pyrrhonist responds. This is how the nondogmatic discovery of equipollence works (PH 1.197, 1.203, 2.103, M 7.444).

The conceptual challenge can thus be overcome through clarification of the nature and object of the assent involved in the positions taken. The naïve denial strategy turns out not to be so naïve after all. The sphere of reasonable objections to Pyrrhonism shrinks from charges of logical contradiction and epistemic inconsistency to disagreement over doxastic distinctions drawn by the skeptic and denied by the critic. The critic must either catch the Pyrrhonist on the wrong side of the distinction between dogmatic and nondogmatic assent or reject the distinction altogether. Either approach changes the nature of the debate. The disagreement is not just conceptual. It is also practical.

4. Practical Perspective

The practical challenge is directed at the same process as the conceptual challenge: the Pyrrhonian journey from the perception of the world to the suspension of judgment, followed allegedly naturally by tranquility. The most relevant question here is still the one posed decades ago by Burnyeat (1980): “Can the Sceptic Live His Scepticism?”

With regard to the problem under discussion, this is to ask whether the Pyrrhonist can move from equipollence to the suspension of judgment without being held back by the weight of dogma. Critics already know that Sextus takes Pyrrhonists to move nondogmatically from *isostheneia* to *epochē*. Their position, be-

yond any misgivings about the conceptual perspective, is that this is not psychologically possible. The challenge, then, is to show that Sextus, or any other Pyrrhonist, for that matter, is not fooling himself. A famous passage in Sextus, parts of it already referenced above, provides the context for discussing how and why the challenge arises:

Thus when I say ‘Opposed to every account there is an equal account’, I am implicitly saying this: ‘To every account I have scrutinized which purports to establish something in dogmatic fashion, there appears to me to be opposed another account, purporting to establish something in dogmatic fashion, equal to it in convincingness or lack of convincingness’. Thus the utterance of this remark is not dogmatic but a report of a human feeling which is apparent to the person who feels it. [PH 1.203]

What Sextus says seems reasonable enough. But oftentimes so does the typical reaction. Consider the one by Burnyeat:

[W]e know perfectly well *why* it appears to the sceptic that any dogmatic claim has a contrary equally worthy or unworthy of acceptance. It is the result of a set of arguments designed to show, compellingly, that this is in fact the case. Such arguments can compel him to suspend judgement because they compel him to accept their conclusion — to accept, that is, that in each and every case dogmatic claims are indeed equally balanced and hence that one ought to suspend judgment. (Which is often enough, of course, the way Sextus does conclude his arguments.) But accepting the conclusion that *p* on the basis of a certain argument is hardly to be distinguished from coming to *believe* that *p* is *true* with that argument as one’s *reason*. [Burnyeat 1980, 50]³⁰

Burnyeat’s assessment fails to capture what the Pyrrhonist claims to be doing. It is nearly fully the opposite. Burnyeat knows that it is. That is the point he is making. His Pyrrhonists do not simply find equipollence, they seek it out, and they do not simply seek out equipollence, they create or facilitate it, somehow making sure it is there. This may not seem far from Sextus’s Pyrrhonists, whose defining characteristic is an “ability to set out oppositions” (PH 1.8), but Sextus is clear about one thing: It is only “because of the equipollence in the opposed objects and accounts” that the ability in question works, leading the skeptic “first to suspension of judgement and afterwards to tranquillity” (PH 1.8).

Nevertheless, Burnyeat finds the engagement with equipollence, especially through a special ability serving that end, too strong not to involve belief. His reaction proceeds from the principle, which he introduces as a “well-worn, tradi-

³⁰ Burnyeat does not purport to be issuing an exclusively practical challenge as distinct from a conceptual challenge. His opposition covers both at once. That makes it relevant enough here. His use of “compel,” twice as a verb and once in adverbial form, could just as well indicate a psychological necessity as it could a logical or epistemological one.

tional example,” that “if the evidence of our senses is really shown to be unreliable and the inferences we ordinarily base on this evidence are unwarranted, the correct moral to draw is not merely that we should not claim to know things on these grounds but that we should not believe them either” (1980, 22). Sextus, in contrast, denies that the Pyrrhonist believes such things. The Pyrrhonist, says Sextus, simply acts in accordance with appearances. Burnyeat is not convinced: “The sceptic is supposed to content himself with appearances in lieu of beliefs, but it may be objected that, whatever Sextus may say, at least some of these appearances are beliefs in disguise” (1980, 43).

If I understand him correctly in the passage just quoted, the main reason Burnyeat restricts the scope of his protest there to “some of these appearances” is to grant the skeptical claim to be carrying on without beliefs in describing sense impressions and in acting in accordance with the corresponding experiences, while denying the same doxastic exemption to derivative judgments requiring interpretive or inferential engagement with phenomenal experience. This is what I gather from his supporting examples (1980, 43), where the exemption applies to simple experiential reports such as “Honey tastes sweet” (PH 1.20) but excludes complex judgments that require inferences from observational phenomena: “All things appear relative” (PH 1.135); “Let it be granted that the premisses of the proof appear” (M 8.368); “Some things appear good, others evil” (M 11.19).

The recognition of equipollence falls in the category of nonexempt skeptical reports, the kind that are “beliefs in disguise.” Burnyeat is well aware that “assent in accordance with a passive appearance” (PH 1.19) is the sort of assent Sextus considers nondogmatic. Many of us tend to think of this, or at least to speak of it, in terms of a distinction between dogmatic and nondogmatic beliefs (as well as between dogmatic and nondogmatic assent). Burnyeat does not. For him, there is only one kind of belief, the kind the Pyrrhonist cannot hold without self-contradiction (1980, 43–49, cf. 26–27). He describes his position not as the rejection of a distinction Sextus makes between dogmatic and nondogmatic beliefs but as the rejection of the reading that Sextus ever made or intended such a distinction (1980, 46–47). Yet he also rejects the distinction independently of the question whether any Pyrrhonist ever makes it. What he does accept is that Sextus distinguishes between assent accompanied by belief (dogmatic assent) and assent devoid of belief (nondogmatic assent). But this, he submits, is not enough to exonerate the Pyrrhonist, because skeptical assent to complex judgments (those going beyond a report of sensations to inferences from those sensations) is not devoid of belief. Assent to equipollence, compelling though it may be, comes with belief in equipollence. That is how Burnyeat has it.

Burnyeat is right about his general assessment of a proper epistemic process but not about a corresponding impropriety on the part of the Pyrrhonist. He is right, in other words, that we should not believe what does not seem to be the case, or that we would not be warranted in believing it, though we might in fact believe it anyway. Also reasonable is his reading of the dogmatic/nondogmatic distinction as applying only to assent and not to belief, but I find it both convenient and acceptable to employ the familiar terminology of dogmatic versus nondogmatic beliefs, so long as the terminology itself is not taken to establish any position or prejudice any issue. However that may be, we do not have to use the terms “dogmatic” and “nondogmatic” to make the relevant point. The claim that the Pyrrhonist does not hold dogmatic beliefs can easily be reformulated as the claim that the Pyrrhonist assents to some things but believes nothing. The extension of this to the present case would be the reformulation of the claim that the Pyrrhonist does not believe in equipollence dogmatically as the claim that the Pyrrhonist does not believe in equipollence while assenting to it. I understand that Burnyeat finds the first claim incoherent, at least etymologically so, but the crux of the matter is that he finds the second claim inaccurate. I find him more convincing in his first objection than in his second.

The Pyrrhonist, Sextus tells us, has no beliefs about what may or may not be true and none again about how things really are in themselves. This just leaves appearances. About those, however, there is no question of truth or reality, just one of acknowledgment — and, where applicable, of compliance.³¹ Yet Burnyeat ends up attributing an honest-to-goodness belief to the skeptical tendency to “yield to things which passively move us and lead us necessarily to assent” (PH 1.193), because the assent, passive or not, is based on a reasoned conclusion, which would not inspire anyone to act in conformity should they not believe it to be true. This is not a refutation of the skeptical position. Nor does Burnyeat claim that it is. It is a deep disagreement about what is going on in the epistemic process constituting the Pyrrhonian journey. The disagreement is not to be ignored, as it could conceivably be resolved in Burnyeat’s favor. I am not con-

³¹ Appearances *qua* appearances are not part of the skeptical inquiry: “We are not to investigate how what appears appears or how what is thought of is thought of, but are simply to take them for granted” (PH 1.9). Any sense of truth we may think to associate with appearances is so alien (or innocuous) to Sextus that he is able to embrace appearances as the “standard” of Pyrrhonism: “We say, then, that the standard of the sceptical persuasion is what is apparent, implicitly meaning by this the appearances; for they depend on passive and unwilled feelings and are not objects of investigation. (Hence no-one, presumably, will raise a controversy over whether an existing thing appears this way or that; rather, they investigate whether it is such as it appears.)” (PH 1.22)

vinced that it has to be, but I pick this up in the next section, proceeding here to consider the possibility of a refutation beyond mere disagreement.

The portion of Burnyeat's critique most relevant to the central themes of this paper comprises his claims, as quoted in their fuller context above, that the Pyrrhonist believes, in the worst way possible, of which there is only one way, (1) "that any dogmatic claim has a contrary equally worthy or unworthy of acceptance" and (2) "that in each and every case dogmatic claims are indeed equally balanced and hence that one ought to suspend judgment" (1980, 50). As for belief, Burnyeat contends that "Sextus has no other notion of belief than the accepting of something as true" (1980, 49). Hence, the Pyrrhonist, according to Burnyeat, believes in equipollence (accepts it as true), and not just one inquiry at a time, as equipollence happens to come up, but all at once for any inquiry, as equipollence is sure to turn up. But if there is an error to be made about equipollence, why not let the Pyrrhonist get it wrong one issue at a time? Even if it is not possible to act without belief, and even if there is only one kind of belief, the kind the Pyrrhonist denies yet holds, why could all these inconsistencies not be confined to episodic encounters with equipollence during specific inquiries?

This is a fairly representative account of the practical challenge. It fails in two respects. First, it ascribes beliefs to Pyrrhonists in a way in which they deny holding beliefs. Second, it construes Pyrrhonists as arriving at a broad as opposed to narrow recognition of equipollence (discussed in section 1 above, cf. PH 1.202–203). The connection between the two is Burnyeat's (1980, 49) characterization of Pyrrhonian assent to equipollence as a belief ("the accepting of something as true"), whereas what Pyrrhonists admit to is not assent in the sense of affirming truths but acknowledgment in the sense of reporting appearances, impressions, and experiences.

Regarding the first failure, the (unjustifiable) attribution of (unjustifiable) beliefs to the Pyrrhonist, we need not look any further than the testimony of Sextus, who rejects the imputation in the very terms used by Burnyeat:

[W]e say that they [Pyrrhonists] do not hold beliefs in the sense in which some say that belief is assent to some unclear object of investigation in the sciences; for Pyrrhonists do not assent to anything unclear. [PH 1.13]³²

³² Bett (2008, 143) finds in this passage, and more generally in the Pyrrhonian way of life, room for beliefs of a problematic variety. He grants, for example, that Pyrrhonists may consistently acknowledge sensations, professing that they feel hot or cold, when they do in fact feel hot or cold. But between confirmations of sense experience and the theoretical beliefs repudiated in the passage in question (PH 1.13–14), he notes that the Pyrrhonist "tells us nothing about beliefs such as my belief that my check book is in my brief case" (2008, 143). Bett's specific concern is with the kind of "self" the skeptic is consigned to in the absence of all beliefs other than a passive aware-

The parenthetical qualifications in the sentence introducing the passage just quoted reflect a fundamental disagreement concerning the nature, coherence, and permissibility of skeptical beliefs: Is the relevant question whether Pyrrhonists hold any beliefs at all or is it whether they hold any beliefs that undermine their general outlook? Do Pyrrhonists believe what they are not supposed to believe? Must Pyrrhonists not believe anything whatsoever in order to be consistent in the brand of skepticism identified with them?

I am not unsympathetic to Burnyeat's (1980, 43–49) rejection of a distinction between dogmatic and nondogmatic beliefs. I myself do not reject the distinction. But I also do not reject the rejection, which is based on sound etymological principles. I see Burnyeat's point both in regard to Sextus and as a general point of order. What I reject is what he says beyond that point. He is not just quibbling about words. His point is both terminological and conceptual. I find myself able to disagree even upon accepting his terminological and conceptual suggestions or corrections. Avoiding direct reference to beliefs, never once using the word, we could still disagree about whether the Pyrrhonist accepts equipollence as the truth of the matter.

As submitted above in the overview of the evidentiary context (section 2), the Pyrrhonist does not assent to anything unclear (PH 1.13–15, 1.19–24, 1.192–193, 1.220–235, 2.10). Everything else is fair game. Appearances are especially safe ground. They are, in fact, the only things that can be clear. Even in a state of insanity, even through the wildest hallucinations, even while watching the shadows on the wall in Plato's cave, we will most certainly perceive whatever we perceive. The appearances confronting us will be exactly those appearances and not in the least something else. All this is perfectly acceptable for assent.

This is because we do not shape the way things appear and we do not perceive what lies beyond the appearances. We do not know the truth. And so long as we do not claim to know it, we may consistently acknowledge how it appears. Our assent is not voluntary, our acknowledgment, not dogmatic. Even if we take

ness of private sensations and perhaps of the phenomenal states corresponding to those sensations. Bett has his own solutions (2008, 139–154), and he does not leave the skeptic in a stupor, but the doxastic disparity he describes between rudimentary and sophisticated beliefs (which can also be fleshed out in various other terms, such as simple vs. complex, ordinary vs. philosophical, observational vs. inferential, and so on) is relevant here as well. The position taken in this paper is that the Pyrrhonian rejection of dogma need not keep skeptics from finding their checkbooks, nor even from balancing their checkbooks, any more than it should keep them from coming in out of the rain or avoiding mad dogs in the agora. This, of course, is not an argument or refutation but a synoptic reference to such in the main body of the paper. Still, warnings against polarizing reality into the ordinary and the philosophical, that is, warnings such as those by Bett (1993) and Fogelin (2004, 169–170), are well worth heeding.

Burnyeat's (1980, 26–27) advice to shift the dogmatic/nondogmatic distinction from belief to assent, thereby respecting the proper relation of belief (as species) to assent (as genus), the Pyrrhonist still need not be convicted of dogmatism in recognizing and reacting to equipollence.

Moreover, Burnyeat's rejection of a distinction between dogmatic and non-dogmatic beliefs is not as damaging, or even as authoritative, as it may seem. Working around it is not the only option. Disagreement is also defensible. This is not just because there are hints of the distinction in Sextus (PH 1.13) but also because other eminent scholars are known to be comfortable with the distinction. Popkin (1960/2003), for example, insists in the introduction to his historical survey of skepticism that there is such a distinction:

The sceptic, in either the Pyrrhonian or Academic tradition, developed arguments to show or suggest that the evidence, reasons, or proofs employed as grounds for our various beliefs were not completely satisfactory. Then the sceptics recommended suspense of judgment on the question of whether these beliefs were true. One might, however, still maintain the beliefs, even though all sorts of persuasive factors should not be mistaken for adequate evidence that the belief was true. Hence 'sceptic' and 'believer' are not opposing classifications. The sceptic is raising doubts about the rational or evidential merits of the justifications given for a belief; he doubts that necessary and sufficient reasons either have been or could be discovered to show that any particular belief must be true and cannot possibly be false. But the sceptic may, like anyone else, still accept various beliefs. [Popkin 2003, xxi]

Regarding the second failure, the misconstrual of narrow as broad equipollence, Burnyeat's (1980) characterization is wrong though not unreasonable. This is, in essence, a misidentification of narrow as broad assent. It is a reasonable inference to make on the basis of some of the apparent attributes of Pyrrhonism, but it just does not happen to be the right interpretation. The thrust of this approach is that, even though Pyrrhonism begins with aporia regarding a specific question followed by an examination of the relevant arguments, the relentless repetition of the same result, equipollence, leads to unavoidable habituation, which conditions Pyrrhonists so that they come to believe in equipollence dogmatically. After all, if Pyrrhonists did not believe in equipollence, why would they end up with it so frequently, which to quantify it, would be every single time they deliberate on any issue? This is not the track record of coincidence.

A response that is both natural and proper is to stick with the naïve denial: No matter how many inquiries they conduct, Pyrrhonists decide each issue on its merits, which means that they decide it on the basis of how strong or weak the arguments on each side seem to them. No other response is required. This one cannot be overturned. From this point on, there can only be disagreement, a re-

fusal to accept the response. Disagreement is also important, and deserves further analysis, which is offered in the next section, but its resolution, if possible, is a shared burden, not a strike against the Pyrrhonist. The Pyrrhonist can consistently refuse to admit that there is ever the slightest inclination to consider any truth or reality beyond the appearance of equipollence. If habituation directs the Pyrrhonist to equipollence, over and over, this is no reason that the latest among such inquiries should be about the true nature of equipollence, or of the underlying arguments, or of their connection with the way the world is in itself, any more than all this would be the case in the very first inquiry retired on the basis of apparent equipollence. The impression that the arguments seem to be equally weighty is enough to bring the Pyrrhonist's intellect to a standstill and thereby to force a suspension of judgment.

The compelling nature of equipollence, apparent though it may be, suggests an alternative response, one that speaks to the critic who refuses to accept that equipollence is the sort of thing that can have an appearance as distinct from what it is as it is in itself. A possible response on these terms is that, even if habituation and conditioning were to affect Pyrrhonists in such a way as to direct them to equipollence as a reality in itself and not just an impression, this would show only that their behavior becomes instinctive, like second nature. And Pyrrhonists cannot reasonably be accused of being dogmatic in their instinctive behavior. Sextus says as much in a passage where he discusses whether skeptics belong to a school (PH 1.16–17):

For we coherently follow, to all appearances, an account which shows us a life in conformity with traditional customs and the law and persuasions and our own feelings. [PH 1.17]

The impetus of the practical challenge is that assent to equipollence is irresistible. If it is irresistible, then this is the response. If habituation and conditioning make it psychologically impossible to suspend judgment without believing that all arguments are equally weighty, this very impossibility suggests that the assent given to equipollence is not voluntary. And if assent to equipollence is not voluntary, then it is unreasonable to accuse Pyrrhonists of being dogmatic in a matter which they do not pursue with any special interest or with any degree of control.

Stough (1984, 137–164), among others, challenges the assumption that necessary assent is involuntary. She argues that “[a]ssent consciously granted in accordance with the rational faculty, and not contrary to desire, is not beyond one's rational control and so is not involuntary” (1984, 150). Stough is right that such assent is not involuntary in the sense of opposition to desire, but it is also not voluntary in the sense of initiation through desire. Pyrrhonian assent is nei-

ther opposed to desire nor determined by desire. Therefore, explicating psychological necessity in terms of desire, as Stough does, requires not just recognizing with Stough that necessary assent is not involuntary but also recognizing with Sextus that necessary assent is not voluntary.

Another possible response to Stough is to bypass talk of voluntary and involuntary assent to bring out a direct connection between necessary and nondogmatic assent. Consider what Sextus says concerning everyday observances:

Thus, attending to what is apparent, we live in accordance with everyday observances, without holding opinions — for we are not able to be utterly inactive. These everyday observances seem to be fourfold, and to consist in guidance by nature, necessitation by feelings, handing down of laws and customs, and teaching of kinds of expertise. By nature's guidance we are naturally capable of perceiving and thinking. By the necessitation of feelings, hunger conducts us to food and thirst to drink. By the handing down of customs and laws, we accept, from an everyday point of view, that piety is good and impiety bad. By teaching of kinds of expertise we are not inactive in those which we accept. And we say all this without holding any opinions. [PH 1.23–24]

The importance of this passage lies in Sextus's denial that an existence in conformity with everyday observances requires or indicates a commitment to dogmatism. Such an existence does not seem much different from what we might readily think of as an ordinary life, which Sextus reports carrying out without the aid of dogma. Here, if anywhere, the practical challenge is stripped of its force. The necessity invoked by the challenge turns out to be a part of living “in accordance with everyday observances,” especially the “guidance by nature,” under which might be subsumed the process through which we are “naturally capable of perceiving and thinking.” If assenting to equipollence out of a psychological necessity is the way Pyrrhonists are naturally capable of sensation and thought, so be it. They are merely following the guidance of nature, and they cannot reasonably be accused of being dogmatic in doing so.

The defense, now complete, operates with two main anchors to Sextus: One is the glimpse he offers into what he considers an ordinary life (PH 1.16–17), discussed earlier in this subsection, the other, the breakdown of “everyday observances” (PH 1.23–24), invoked just now. These passages also fulfill the promise (in the paragraph introducing the last block quotation) to establish a direct link between necessary and nondogmatic assent.³³ This is not to suggest that critics

³³ Alternatively, the practical challenge can be met independently of these two passages while still being sensitive to Stough's restrictions. In a passage on *aphasia*, Sextus points to the nondogmatic nature of necessary assent when he says “we do yield to things which passively move us and lead us necessarily to assent” (PH 1.193). This is a straightforward recognition of the differ-

must accept defeat once we point out the difference between assent that is and is not consistent with the spirit of Pyrrhonism. They all know that distinction. They deny it. But this, as it turns out, is all they do. We are left, in the end, with opposition, not refutation.³⁴

5. Deep Disagreement

The skeptic and the critic disagree about the nature of equipollence and consequently about what may reasonably be said in connection with it. The critic accuses the skeptic of suspending judgment upon discovering equipollence, while pretending that the equipollence is only apparent, as if there could be a difference between how premises and arguments and theories appear and how they are in themselves. The critic rejects that difference and accuses the Pyrrhonist of either delusion or deception but certainly failure.

Neither the skeptic nor the critic can say anything further, short of conceding the matter, that would satisfy the other. An important part of the disagreement over apparent versus real equipollence is about noticing equipollence versus believing in it. It is a question of the skeptic's commitment to equipollence, apparent or real. The critic's point is that any assent to equipollence, even if it starts out without belief, is transformed into genuine conviction, as habituation conditions the skeptic to expect equipollence as well as to accept it. The distinction between the narrow and broad senses of equipollence is at the center of this disagreement.

To return to this paper's ambassador of all critics, Burnyeat surely knows, and therefore ignores, that Pyrrhonists claim to recognize equipollence only in a narrow sense and not in a broad sense. He just does not buy it. His instinctive reluctance to go along with this grows, I suspect, because he does not believe that nar-

ence between dogmatic and nondogmatic assent, not to mention a clear sign of awareness of the difference between acceptable and unacceptable conduct or disposition for a Pyrrhonist.

³⁴ Burnyeat, for example, develops what he calls the "insulation thesis" (1984, 225–254) in advancement of his earlier challenge (1980, 20–53) taken up here in section 4: "insulation" refers to keeping one's ordinary life and one's philosophical convictions separate, and the thesis is that insulation is a strictly modern development beginning with Kant's transcendental idealism. Burnyeat contends that "once upon a time scepticism was a serious challenge and no one thought to insulate it from affecting, or being affected by, the judgements of ordinary life" (1984, 227). Drawing on Burnyeat, Annas (1986, 3–29, especially 27) argues that, although "insulation" permits modern skeptics to lead ordinary lives, both believing in values and acting upon them, this was inconceivable for the ancient skeptics, who had no logical room for it. The challenge, then, if Burnyeat and Annas are correct, is that Pyrrhonists cannot hold beliefs because it did not occur to them to separate ordinary beliefs from philosophical speculation. But this is contradicted by typical expressions of insulation in Sextus's writings, such as his conception of an ordinary life (PH 1.16–17) and his account of "everyday observances" (PH 1.23–24).

row equipollence would do the trick, or possibly because he believes that narrow equipollence *is* a trick. Some such concern has already been raised above, both in the section on the epistemic journey (section 1) and in the one on the evidentiary context (section 2). This is the place to resolve it if at all possible.

The skeptic's report of a narrow recognition of equipollence, even with the accompanying repudiation of a broad recognition (PH 1.202–203, cf. 1.204–205, 1.208), does not in itself make clear how the skeptical journey can be completed with the presumably episodic suspensions of judgment and the concomitant experiences with tranquility that would seem to follow from taking up one issue at a time (or two or three separate ones, something far short of all). Can the Pyrrhonian journey ever be completed in an episodic manner? This is not to ask whether it can be completed in stages, moving from the recognition of equipollence to the suspension of judgment, and so on. Those are integral parts of a single process. The journey is not only possible with them but also impossible without them. The question, rather, is whether the stages themselves make sense as episodic developments.

To begin with the suspension of judgment, an episodic interpretation may seem counterintuitive if it is taken to imply that a certain part of each inquiry (the part prior to the suspension of judgment) takes place without suspended judgment, hence with an active faculty of judgment, and thereby possibly with dogma. This would not be unusual for the novice going through the journey of conversion, but it would be unacceptable for the skeptic going through the journey of habituation. Can judgment be switched on and off as the investigator finishes one inquiry and moves on to the next? We are told that the suspension of judgment is a “standstill of the intellect” (PH 1.10). What replaces that standstill where judgment is not suspended? What is the alternative to a standstill of the intellect? Is it not determination?

These questions reveal a confusion regarding what takes place before judgment is suspended. The answer is simple: The part of each inquiry preceding the suspension of judgment is the inspection and analysis stage where a dogmatic outcome would be just as premature as the suspension of judgment. Before a certain point, either impulse, skeptical or dogmatic, would be not just rash but out of place. There would be nothing to prompt a reaction of any kind without the information and analysis required to grasp the situation and assess the alternatives. The absence of suspended judgment in the run-up to the suspension of judgment is not demonstrative of the presence of dogmatic judgment. Since *epochē* (ἐποχή) is a *páthos* (πάθος) connected with equipollence, it is absent not just when one dogmatically assents to arguments instead of recognizing their

equipollence but also when one is still evaluating them prior to recognizing their equipollence, and further, when there is nothing yet to evaluate.

This is why no skeptical transgression is implied for the part of the inquiry preceding the suspension of judgment, even if judgment was previously suspended, and remains suspended, on one or more other issues. The intellect can be at a standstill about one thing while working on another and being oblivious to yet another. In fact, the intellect can be at a standstill about one thing even as it is certain about another. This is to acknowledge that narrow equipollence is so plausible that even the dogmatist may stumble upon it from time to time. The problem, of course, and what bothers Burnyeat, is that the skeptic stumbles upon it all time.

I have nothing to say to Burnyeat, or to any other critic, regarding the relentless recurrence of equipollence. They are right to have misgivings. The regularity is as suspicious as they claim. Yet it is no secret. Nor is it an oversight. Sextus proclaims it almost with pride. He even incorporates it into his definition of Pyrrhonism as a special expertise in doing exactly what Burnyeat is objecting to: "Scepticism is an ability to set out oppositions among things which appear and are thought of in any way at all" (PH 1.8). What Sextus is referring to here, as intimated in the previous section, is an ability to detect equipollence where it exists, not an ability to fabricate equipollence where it does not exist.

The best critical reaction in this context is not the purely contentious one that the Pyrrhonist is doing just the opposite but the more probing one that doing what is described is not conducive to recognizing the truth should it happen to turn up in one of the many inquiries the skeptic goes through. The ability in question seems inimical to the recognition of truth. The constant training to detect equipollence makes the skeptic poorly equipped to recognize the truth unless it came with teeth and a propensity to bite, like the proverbial dog of Pyrrho (DL 9.62). Even then, proper orientation seems to require a little help from one's friends.

This "skeptical ability," as it is acquired through practice rather than naturally at birth, is hard to take seriously as the best use to be made of the world of data we come across as we make our way through life. As a result, the skeptical process appears contrived and specious (at least to outsiders). Even if the apparent obsession with equipollence were actually nothing more than the fulfillment of an epistemic responsibility to consider every possible alternative or objection to any positive thesis or argument so that no conclusion is accepted in a haste that could possibly leave the investigator with an erroneous belief, this would explain only the unwavering motivation, not the unvarying outcome. The most construc-

tive forum of charitable interpreters will not make the Pyrrhonists look any less evasive in finding equipollence wherever they look.

Be that as it may, there are some issues that can be cleared up. No matter what we make of the shameless drive toward equipollence, there does not seem to be a serious problem with an episodic interpretation of the suspension of judgment, which, as explained above, can be started over with each inquiry. The problem, rather, would be with any adverse effects an episodic suspension of judgment may have on the rest of the process. Fortunately, the attainment of tranquility is all there is to the rest of the process. Although tranquility is not directly relevant to equipollence as the primary focus of this paper, the connection is strong enough to look for a viable explanation.

The suspension of judgment does not seem to be vitiated by the limited scope and intermittent schedule available for it in the episodic interpretation of the skeptical process. But does tranquility work that way as well? Can the mind be at peace about one thing while in agony over another? Maybe momentarily, or temporarily anyway, but is it not usually enough to ruin a perfectly good mood that just one thing should go wrong in our lives? How stable is episodic tranquility?

Like the questions above regarding episodic suspensions of judgment, this one concerning episodic tranquility is based on a confusion. The tranquility coming with the suspension of judgment on each specific issue is not the only tranquility available to the Pyrrhonist. There may indeed be a cumulative effect where each episode reinforces a standing base of tranquility (the accretion of episodic tranquility as it stands at the moment). But this does not make a full peace of mind a utopian dream never to be realized, perhaps to be approximated only at the end of a long and skeptical life. There is also the tranquility that comes from the suspension of judgment on general epistemic prospects, that is, on the possibility of knowledge, specifically the discovery of truth. At some point during the Pyrrhonian journey of conversion, successful voyagers find themselves forced to suspend judgment not just on this or that issue but more generally on whether the truth is something that can or cannot be discovered. This must bring a great deal of tranquility not to be had immediately, nor even very quickly, through the cumulative process indicated in episodic suspensions of judgment.

The Pyrrhonist need not exhaust the endless stream of specific issues in order to suspend judgment on whether the truth in general is something that can be discovered. That general question about truth is a question like any other, and the Pyrrhonist can take it up as a problem of its own, weighing both sides of the issue, and eventually, upon discovering equipollence, proceeding naturally to suspend judgment about the matter — all this without having to go through and retire every specific question ever known to have been asked. This

does not commit the Pyrrhonist to an additional suspension of judgment on issues yet to be examined. That would be a dogmatic move if the suspension of judgment were a rational decision as opposed to a natural reaction. And it would also be the fallacy of division if it were an inference based on deliberation. As it is, the suspension of judgment is submission to an epistemic necessity rendering the intellect inactive.³⁵ This being so, a suspension of judgment on truth in general is par for the course among the episodic suspensions of judgment on particular issues.

Any confusion here originates somewhere in the episodic interpretation of the Pyrrhonian journey as we attempt to distinguish between narrow and broad senses of the recognition of equipollence, the suspension of judgment, and the attainment of tranquility. What is meant by a “broad recognition of equipollence” is the recognition that all arguments on any issue are equipollent for that issue and that this holds for every issue. There is no alternative meaning: A general or collective equipollence corresponding, with no particular frame of reference, to all arguments everywhere would be incoherent since not all arguments are mutually relevant to all issues. The broad recognition of equipollence, then, in the only sense in which it is coherent, is denied both in the original sources (PH 1.202–208) and in this paper (from the first section onward).

This distinction between the narrow and the broad also applies to other stages of the journey: A broad suspension of judgment is the distributively exhaustive realization of all narrow suspensions of judgment. And a broad tranquility is the successive and cumulative realization of all particular experiences with tranquility. The full experience can only be had by the immortal Pyrrhonist at the end of time. What actual Pyrrhonists admit to doing, on the other hand, is suspending judgment on every issue they examine that has been found determinate by dogmatists. Both this acknowledgment and any corresponding tranquility are unproblematic. They may be broader than single episodes, but they are only partially, representatively, and nondogmatically broad, as they do not extend to any issue that has not yet been examined, nor apply to any that has not specifically been found unclear.

As against all this, a general outlook on truth may be formulated without specific reference to, or direct implications for, particular outcomes for particular issues. The equipollence required for a skeptic to suspend judgment on whether the truth is attainable is not the equipollence of all arguments on every issue. It is

³⁵ The suspension of judgment is “forced” upon the Pyrrhonist, who finds it “necessary” to suspend judgment (PH 1.61, 1.78, 1.128, 1.129, 1.140, 1.163, 1.170, 1.175, 1.177, 2.95, 2.134, 2.192, 2.258, 3.6, 3.29). Anyone wondering about the strength of this natural reaction to equipollence can rest assured that it can even be “absolutely necessary for us to suspend judgement” (PH 1.177).

the equipollence of specific arguments relevant to that particular question at that level of generality. The critic may certainly disagree on whether there are any such arguments. But this does not mean that none will occur to the skeptic, forced thereupon to suspend judgment on the matter. The skeptic readily admits to doing this (PH 2.18–20, cf. 2.80–84, 2.85–96) while denying moving from this to any inference concerning the equipollence of all arguments on all issues (PH 1.187–209).

If there is any connection between the suspension of judgment on this meta-theoretical question and episodic suspensions of judgment on particular questions concerning particular issues, it is that the latter provide *ex post facto* points of reference for the former. Suspending judgment on the metatheoretical question whether the truth can or cannot be discovered is not the same as suspending judgment on specific issues. Nor does it in any way require suspending judgment on specific issues, any one of which could conceivably be decided one way or the other, and each of which must therefore be examined severally to make that determination and, failing that, to suspend judgment due to equipollence. The function of episodic suspensions of judgment is to corroborate the generic suspension of judgment on the metatheoretical question of truth. The function of episodic tranquility is to reinforce the general peace of mind that comes with suspending judgment on whether the truth is attainable.

Each stage of the Pyrrhonian journey can consistently proceed with episodic experiences that do not, either severally or collectively, indicate a transformation of the skeptical outlook into a dogmatic one. And the stages do hang together as an internally consistent process from the first appearance of curious anomalies about the world to the peace of mind that comes from suspending judgment about them.

6. Conclusion

The success of the Pyrrhonian journey depends on what we make of the challenges. What we have made of them so far, through centuries upon millennia of discussion, leaves us at a standstill, so much so that we would be a Pyrrhonist if we were one person. The inspiration for this paper has been the opportunity to make a fresh start at understanding the skeptical process. The closest we can get to the creative and critical origins is to reconsider the rational intuitions liable to inspire anyone either to adopt or to attack the basic principles and main features of the skeptical outlook. The one phenomenon most likely to explain the natural appeal of skepticism along with any natural aversion to it is equipollence. It has a natural attraction because there can be no skeptical outlook without an epistemic balance precluding assent, and it inspires a natural reaction because the

identification of that balance can seem like a judgment coexisting with supposedly suspended judgment. How can the skeptic suspend judgment while making and maintaining a judgment enabling the suspension of judgment?

Beginning with that question, the main concern of the paper has been the problem of skeptical equipollence, examined from two perspectives taken as separate challenges, a conceptual one focusing on the logic and epistemology of the matter and a practical one concerning the psychology. The guiding principle for responding to either challenge has been fairness to both the skeptic and the critic. The strategy adopted toward meeting the challenges has been to consider all tempting responses, whether ultimately successful or somehow problematic, so that we can better understand what might work, and what not, and what accounts for that difference, a strong feel for which would make us better prepared to propose solutions and to evaluate the ones proposed.

The response adopted in connection with the conceptual challenge is that there is no inconsistency, logical or epistemological, in suspending judgment based on equipollence. The suspension of judgment is consistent with the recognition of equipollence, because the latter is neither a judgment nor a belief in the standard sense, at least not of the dogmatic variety, just a report based on an impression. This position is supported by the fourth and last of several different defensive strategies discussed here as intuitively appealing responses that might occur to reasonable persons confronted with the challenge.

The first strategy, arrogant confession, calls for admitting to a dogmatic commitment to equipollence while insisting that the remainder of the epistemic process still constitutes an uncompromised skeptical approach. The second strategy, leveraged equipollence, appeals to the possibility of a future antithesis to overturn a present thesis that currently seems more persuasive than alternatives, with the appeal itself sufficing to restore epistemic balance at present. The third strategy, direct confrontation, claims an exemption from any tension between equipollence and the suspension of judgment by reinterpreting equipollence on the model of self-exempt and self-neutralizing modes of argument readily available in the dialectical arsenal of the Pyrrhonist. The fourth strategy, naïve denial, is a straightforward rejection of the charge that the acknowledgment of equipollence is dogmatic in any way.

A useful strategy must not just meet the challenge but also be acceptable to the Pyrrhonist. Only the last two strategies satisfy both conditions. The arrogant confession approach, whether or not it meets the conceptual challenge, is abhorrent to the Pyrrhonist. Leveraged equipollence might please the Pyrrhonist, but whether it actually works is an open question. The other two strategies satisfy both conditions but with a subtle difference: Although they both establish that

there is no conceptual confusion or self-contradiction in the Pyrrhonian position, the best we can conclude regarding the direct confrontation approach is that it might be acceptable to Pyrrhonists, whereas the naïve denial response is one that Pyrrhonists would themselves offer without prodding or assistance. This we know because Sextus himself is in perpetual denial (PH 1.202–203), so to speak, which provides grounds for confidence that the spirit of the naïve denial strategy best reflects the general picture of Pyrrhonism in Sextus's writings.

The practical challenge is to demonstrate that there is no psychological difficulty undermining what is thus absolved of conceptual problems. The problem, if there is any, would be that the Pyrrhonist suspending judgment on the basis of equipollence cannot help but grant the reality of equipollence. The proper response is an extension of the naïve denial from its conceptual origin to the practical perspective. The response, then, is that the suspension of judgment is based on the impression that the opposing arguments under consideration are equally persuasive, which is not a judgment about the truth of the matter but a confession, one serving as its own explanation, of being unable to decide the truth of the matter. The apparent equipollence is not voluntary and therefore also not dogmatic.

This can still leave a deep disagreement underlying both the conceptual challenge and the practical challenge. The disagreement would be over the accuracy and sincerity of the skeptic's report to experience equipollence as an impression left by theses and arguments examined in the course of an inquiry as opposed to an active inference based on the inspection of those theses and arguments. This would be difficult to settle in favor of either party without their cooperation and, better yet, their concessions through open dialogue. Otherwise, it remains a deadlock of assertions and objections. Nevertheless, we may gain insight into a possible solution by considering whether repeated iterations of the Pyrrhonian journey can and do transform mere recognition or acknowledgment into expectation and belief.

My own inclination is against such a presumption. I see no good reason why the skeptic cannot remain as skeptical on the last iteration as on the first. Although I myself am suspicious of the regularity of equipollence, I do not see anything logically, epistemologically, or psychologically wrong with the explanation that the skeptic feels a responsibility to uncover equipollence wherever it exists, lest we fool ourselves with falsehoods, thinking we have discovered the truth when we have not. This would explain the apparent predilection for equipollence in investigators otherwise supposed to be looking for the truth. What would explain the regularity of the outcome? Evidently nothing. But perhaps nothing about the regularity really requires an explanation.

To demand an explanation here is to ask what it is that accounts for the skeptic's phenomenal rate of success in finding equipollence in every investigation. But the Pyrrhonist could verily reverse the terms of this assessment to reposition success in finding equipollence as failure to discover truth. And the next step, switching from a defensive to offensive strategy, would be to question the dogmatist's remarkably productive pursuit of truth, which is somehow always close at hand. It is hardly more curious, after all, for skeptics to end up with equipollence on so many issues that dogmatists confidently answer one way or the other than it is for dogmatists to have so many answers, mutually inconsistent ones at that, to questions persistently stumping skeptics.

Why does every inquiry end in equipollence? That may be just the way things are. Or maybe not. It is hard to tell from the look of things: "No more this than that" (PH 1.188–191, DL 9.61). Pyrrhonists can safely stick to that answer so long as they do not subscribe to it as the truth. Saddling them with an underlying conviction here is neither fair nor reasonable, especially in the face of their trademark disclaimer: "And we say all this without holding any opinions" (PH 1.24).

REFERENCES

- Annas, Julia Elizabeth (1986) "Doing Without Objective Values: Ancient and Modern Strategies," Chapter 1 of *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics* (pp. 3–29). Edited by Malcolm Schofield and Gisela Striker. Cambridge: Cambridge University Press.
- Annas, Julia Elizabeth, and Jonathan Barnes (1985) *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnes, Jonathan (1982) "The Beliefs of a Pyrrhonist," *Proceedings of the Cambridge Philological Society* (New Series 28 = Original Series 208) 1–29. Reprinted as chapter 3 of *The Original Sceptics: A Controversy* (pp. 58–91). Edited by Myles Frederic Burnyeat and Michael Frede. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- Barney, Rachel (1992) "Appearances and Impressions," *Phronesis* 37.3, 283–313.
- Bett, Richard (1993) "Scepticism and Everyday Attitudes in Ancient and Modern Philosophy," *Metaphilosophy* 24.4, 363–381.
- Bett, Richard (1994) "Aristocles on Timon on Pyrrho: The Text, Its Logic, and Its Credibility," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12, 137–181.
- Bett, Richard (2000a) *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*. Oxford: Oxford University Press.
- Bett, Richard (2000b) "What Does Pyrrhonism Have to Do with Pyrrho?" In *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition* (pp. 11–33). Acta Philosophica Fennica 66. Edited by Juha Sihvola. Helsinki: Societas Philosophica Fennica.
- Bett, Richard (2008) "What Kind of Self Can a Greek Sceptic Have?" Chapter 7 of *Ancient Philosophy of the Self* (pp. 139–154). Edited by Pauliina Remes and Juha Sihvola.

- The New Synthese Historical Library 64. Dordrecht: Springer Science+Business Media B.V.
- Brennan, Tad (2000) "Criterion and Appearance in Sextus Empiricus," in *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition* (pp. 63–92). Acta Philosophica Fennica 66. Edited by Juha Sihvola. Helsinki: Societas Philosophica Fennica.
- Burnyeat, Myles Frederic (1980) "Can the Sceptic Live His Scepticism?" Chapter 2 of *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology* (pp. 20–53). Edited by Malcolm Schofield, Myles Frederic Burnyeat, and Jonathan Barnes. Oxford: Oxford University Press. Reprinted as chapter 8 of the first volume of Burnyeat's *Explorations in Ancient and Modern Philosophy* (pp. 205–235). Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Burnyeat, Myles Frederic, ed. (1983) *The Sceptical Tradition*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Burnyeat, Myles Frederic (1984) "The Sceptic in His Place and Time," Chapter 10 of *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy* (pp. 225–254). Edited by Richard Rorty, Jerome B. Schneewind, and Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press. Reprinted as chapter 12 of the first volume of Burnyeat's *Explorations in Ancient and Modern Philosophy* (pp. 316–345). Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Burnyeat, Myles Frederic, and Michael Frede, eds. (1997) *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Castagnoli, Luca (2000) "Self-Bracketing Pyrrhonism," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 38, 263–328.
- Castagnoli, Luca (2010) *Ancient Self-Refutation: The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Diogenes Laërtius (1925) *Lives of Eminent Philosophers*. Two volumes. Greek text with facing English translation by Robert Drew Hicks. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press.
- Fogelin, Robert J. (2004) "The Sceptics Are Coming! The Sceptics Are Coming!" Chapter 8 of *Pyrrhonian Scepticism* (pp. 161–173). Edited by Walter Sinnott-Armstrong. Oxford: Oxford University Press.
- Frede, Michael (1979) "Des Skeptikers Meinungen," *Neue Hefte für Philosophie* 15/16, 102–129. Translated into English as "The Sceptic's Beliefs" and published as chapter 10 of Frede's *Essays in Ancient Philosophy* (pp. 179–200). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. Reprinted as chapter 1 of *The Original Sceptics: A Controversy* (pp. 1–24). Edited by Myles Frederic Burnyeat and Michael Frede. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- Frede, Michael (1984) "The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge," Chapter 11 of *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy* (pp. 255–278). Edited by Richard Rorty, Jerome B. Schneewind, and Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press. Re-

- printed as chapter 11 of Frede's *Essays in Ancient Philosophy* (pp. 201–222). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Grgić, Filip (2006) "Sextus Empiricus on the Goal of Skepticism," *Ancient Philosophy* 26.1, 141–160.
- Long, Anthony Arthur, and David Neil Sedley, eds. (1987) *The Hellenistic Philosophers: Volume 1: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mackie, John Leslie (1964) "Self-Refutation — A Formal Analysis," *The Philosophical Quarterly* 14.56, 193–203.
- McPherran, Mark L. (1987) "Skeptical Homeopathy and Self-Refutation," *Phronesis* 32.3, 290–328.
- Palmer, John. A. (2000) "Skeptical Investigation," *Ancient Philosophy* 20.2, 351–375.
- Perin, Casey (2006) "Pyrrhonian Scepticism and the Search for Truth," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30, 337–360.
- Popkin, Richard H. (2003) *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. Revised and expanded edition. Oxford: Oxford University Press. Originally published as *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Assen: Van Gorcum, 1960). Expanded as *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979).
- Schofield, Malcolm, Myles Frederic Burnyeat, and Jonathan Barnes, eds. (1980) *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Sedley, David Neil (1983) "The Motivation of Greek Scepticism," Chapter 2 of *The Skeptical Tradition* (pp. 9–29). Edited by Myles Frederic Burnyeat. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Sextus Empiricus (1935–1949) *Adversus Mathematicos*. Greek text with facing English translation. Loeb Classical Library. Translated by R. G. Bury. Edited by T. E. Page, E. Capps, and W. H. D. Rouse. Cambridge: Harvard University Press.
- Sextus Empiricus (2000) *Pyrrōneioi Hypotypōseis*. Translated into English as *Outlines of Scepticism* by Julia Elizabeth Annas and Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press. Second edition, correcting a "handful of minor errors" in the 1994 original.
- Stough, Charlotte L. (1984) "Sextus Empiricus on Non-Assertion," *Phronesis* 29.2, 137–164.
- Striker, Gisela (2001) "Scepticism as a Kind of Philosophy," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 83.2, 113–129.
- Vogt, Katja Maria (2011) "The Aims of Skeptical Investigation," Chapter 3 of *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy* (pp. 33–49). Edited by Diego E. Machuca. The New Synthese Historical Library 70. Dordrecht: Springer Science+Business Media B.V.
- Williams, Michael (2013) "Scepticism, Evidence and Entitlement," *Philosophy and Phenomenological Research* 87.1, 36–71.

WHY PROTAGORAS GETS PAID ANYWAY: A PRACTICAL SOLUTION OF THE PARADOX OF COURT

ELENA LISANYUK

St. Petersburg State University (Russia)

e.lisanuk@spbu.ru

ABSTRACT. The famous dispute between Protagoras and Euathlus concerning Protagoras's tuition fee reportedly owed to him by Euathlus is solved on the basis of practical argumentation concerning actions. The dispute is widely viewed as a kind of a logical paradox, and I show that such treating arises due to the double confusion in the dispute narrative. The linguistic expressions used to refer to Protagoras's, Euathlus's and the jurors' actions are confused with these actions themselves. The other confusion is the collision between the pairs of incompatible actions ambiguously expressed by two different pairs of sentences, one of which is a propositionally consistent pair whereas the other is an inconsistent one. The actional (practical) paradox solution aims to clear up these confusions by means of two core borderlines, propositional and expressive, drawn between the actions and the propositions. The propositional distinction says that actions are empirical facts and they lack truth values unlike propositions, which are mental entities and are often employed for referring to the actions. This distinction helps to avoid the confusion between the empirical incompatibility of actions and the truth-functional inconsistency of propositions. The expressive distinction claims that although the same linguistic sentences can be used to refer both to actions and propositions, two empirically incompatible actions can be expressed both by a pair of inconsistent propositions as well as by a pair of consistent ones. Therefore, the action of Protagoras's being paid may be linguistically symbolized in four different ways: *Protagoras gets paid due to the verdict*, *Protagoras gets paid due to the contract* that amount to *Protagoras does not get paid by the contract* and *Protagoras does not get paid by the verdict* respectively, and likewise for Euathlus's actions. The two distinctions are used for classifying the two groups of paradox solutions, legal and logical, proposed so far depending on which of the two confusions they purport to escape from. The actional reconstruction of the paradox suggests that there is only one single agent in the dispute, Protagoras, while the other named Euathlus is a 'phantom,' which most probably was invented by Protagoras himself for the sake of creating this challenging sophism.

KEYWORDS: Protagoras, logical paradox, argumentation, agency, action, sophism, consistency.

* The support from the Russian foundation for Humanities (project # 15-23-01002) is kindly recognized.

1. Introduction: the story and the paradox

Several ancient historical sources tell a story which is now known as Paradox of court, or Euathlus paradox.¹ The story is as follows:

The famous sophist Protagoras took on a pupil, Euathlus, on the understanding that the student will pay Protagoras for his instruction after he wins his first court case. After instruction, Euathlus decided to not enter the profession of law, and Protagoras decided to sue Euathlus for the amount owed.

Protagoras argued that if he won the case he would be paid his money. If Euathlus won the case, Protagoras would still be paid according to the original contract, because Euathlus would have won his first case.

Euathlus, however, claimed that if he won, then by the court's decision he would not have to pay Protagoras. If, on the other hand, Protagoras won, then Euathlus would still not have won a case and would therefore not be obliged to pay.

The case has embarrassed the jurors to such a degree that they refrained from taking a decision, as Aulus Gellius reports in *Attic Nights*:

Then the jurors, thinking that the plea on both sides was uncertain and insoluble, for fear that their decision, for whichever side it was rendered, might annul itself, left the matter undecided and postponed the case to a distant day.

We will examine how the jurors' escaping from the explicit support of either of the conflict parties' claim in their 'no verdict' for the case is connected to what constitutes the paradox.

Let us take a closer look at where the paradox is stemming from. There are two challenges that constitute the core subject matter of the dispute between Protagoras and Euathlus:

- (i) what the jurors ought to decide?
- (ii) how Protagoras can get paid for his instruction of Euathlus?

We regard (i) and (ii) as challenges and not just as dispute or paradox issues because satisfying them requires both providing a certain reply and a warranting justification for it. It is easy to see that in the paradox story the replies to (ii) stipulate the reasons for the replies to (i). In what follows we will show that the paradox arises in consequence of two confusions: the minor confusion of the roles (i)

¹ The story survives in the three sources: Aulus Gellius's *Attic Nights* (Rolfe 1927, 5.10); Quintilian's *Institutes of the Orator* (Butler 1921, III, 1, 10); Diogenes Laertius's *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers* (Hicks 1933 IX, 56). The three narratives of the story vary in some side details such as the amount of the payment agreed and etc., but the core idea of the paradox appears similar in all three of them. Cf. Ахведиани 2010, where a different account of how the payment has been agreed is given, which corresponds to none of the three sources. A similar story is told about the dispute between Corax, a 5th c. B.C. Sicilian rhetor, and his pupil Thysias (Cole 1991).

and (ii) play in the argumentation as presented in the original story, and the major confusion of the actions to which (ii) refers, with the different linguistic descriptions of them. Our actional paradox solution clarifies the major confusion and with this help resolves the minor one, too.

Let us consider (i) and (ii) in more detail. It is easy to see that challenge (ii) can be reformulated as

(ii') how Euathlus can legitimately avoid paying the tuition fee to Protagoras? Although conceptually (ii) and (ii') are presented as incompatible in the story, and once (ii) is satisfied and Protagoras gets paid by Euathlus, this is exactly the case when (ii') is not satisfied, which amounts to Euathlus not having escaped from paying the fee, so both (ii) and (ii') can play the role of a sound reason for a reply to (i) in an equally good manner.

Observe two aspects of this connection between (i) and (ii):

(a) Either of the replies to (ii) and (ii') can constitute the content of the reply to (i) and can be equally well justified for that by the arguments;

(b) When taken by themselves abruptly out of the paradox narrative, the two positive propositions describing the definite replies to (ii) and (ii') as well as their negative counterparts can be both satisfied and this makes no contradiction inside the two pairs, for the two linguistic descriptions of the situation in which (ii) and (ii') are both satisfied are perfectly compatible with each other, and this is so for the pair of their negative counterparts, too:

(ii-s) Protagoras gets paid for his instruction of Euathlus.

(ii'-s) Euathlus legitimately avoids paying the tuition fee to Protagoras.

(- ii-s) Protagoras does not get paid for his instruction of Euathlus.

(- ii'-s) Euathlus does not legitimately avoid paying the tuition fee to Protagoras.

What in fact makes (ii-s) and (ii'-s) appear as confronting each other is the empirical aspect of the situation according to which it is Euathlus who is expected to pay the fee to Protagoras but who would like to legitimately escape from doing so. Those Euathlus's actions that cannot be performed together at the same time by him are paying the fee and not paying it at the same moment, for whenever Euathlus pays the fee this immediately results in not having avoided it, and vice versa. However, the linguistic expressions employed to describe these two incompatible actions of Euathlus's paying and not paying may vary, and whereas some pairs of sentences used for that are clearly contradictory as *Euathlus pays the fee* and *Euathlus does not pay the fee*, or (ii'-s) and (- ii'-s), others are not so. An example of the latter is (-ii-s) and (ii'-s). This observation suggests the first hint of the paradox solution: the actions that are incompatible to be performed together

linguistically can be described by different pairs of sentences, some of which can be contradictories, while others are not so.

Let us develop this distinction between the actions and the propositions a bit further. The narrative of the paradox explicitly tells us of the two actions at question (along with their negative counterparts), namely, Protagoras's getting paid and Euathlus's paying, and these two actions, passive and active, apparently are meant to be performed by different agents: the former – passively by Protagoras, and the latter – actively by Euathlus. Despite this and the fact that they can be expressed by a pair of perfectly compatible propositions, the actions referred to in the positive replies to (ii) and (ii') cannot be realized together at the same moment inasmuch as it happens to the actions described by (ii-s) and (ii'-s): performing the action described by a positive reply to (ii) amounts to not performing the action which a positive reply to (ii') is taken to signify, and vice versa. Therefore, regarding the paradox's descriptive formulation we can use either of the replies' formulation (ii) and (ii'), positive or negative, and thus disregard the distinction between them, since it is a contingent and empirical distinction referring to the actions' propositional descriptions and not to the actions themselves. As concerns the two actions themselves, which play a crucial role in the paradox solution, we will carefully distinguish between them along with doing so with respect to their propositional description in (ii-s) and (ii'-s).

The fact that one of the paradox issues can be represented by two pairs of linguistically distinct propositions, which describe the incompatible actions although themselves are perfectly compatible to each other propositions, is the key aspect of our solution based on drawing the borderline between actions and propositions. Since the propositions describing the outcomes of the lawsuit do not contradict each other, unless they are taken not as the descriptions but as representations of the actions performed by the two disputants, we can conclude that the collision lies in the realm of actions and not in that of their propositional descriptions. In other words, although the conflict in the story amounts to the incompatible actions meant to be performed in reply to (i) and (ii) by some agents involved in the dispute, and not to the propositions used to describe the situations achieved as the result of what has been done by the agents, what makes the story look paradoxical is using two different pairs of propositions for describing one and the same pair of (incompatible) actions. The paradox arises due to the fact that the four propositions which form up these two pairs, namely (ii-s), (ii'-s), (– ii-s), (–ii'-s), can be paired in two distinct ways, one of which results in a contradiction, when a pair at question is made up by the proposition and its negation, for example (ii-s) and (– ii-s), or (ii'-s) and (–ii'-s), whereas the

other way gives a consistent pair of propositions, for example, (ii-s) and (ii'-s), or (– ii-s) and (–ii'-s).

In order to show this in section 2 we consider distinctions between the actions and the propositions and observe how these affect the practical arguments in which actions can play the roles of premises or conclusions. With the help of these distinctions in section 3 we analyze the paradox and in section 4 outline its legal and logical solutions suggested so far. In section 5 we propose our actional solution based on these two distinctions.

Section 2. Actions, propositions and practical arguments

The logical difference between actions and propositions amounts to two key properties connected to each other: we call them expressive and propositional. The propositional property concerns their abilities to be evaluated in terms of truth and falsity and, consequently, their capability to be premises or conclusions of the valid inferences. The expressive property shows how actions and propositions are handled with respect to how they are used to be signified. These two properties illuminate both what actions and propositions have in common as well as in what they essentially differ. Therefore, considering them will unveil those aspects of confusions between the actions and the propositions which stem out of when what differentiates them is taken to be equally common to them, and vice versa. We argue that two of such confusions are the sources of the paradox.

The expressive property can be viewed as a common property of actions and propositions, for they both can be expressed linguistically by means of certain sentences formulated in some language, and this common property may give rise to the confusion which facilitates the paradox. To find the tools for conveying actions other than using sentences of some language is far from being an easy task. One and the same linguistic expression can be used and is in fact often used to refer to the proposition as a mental entity expressing the action or as the factual result of performing it as well as the action itself. This is what we have in (ii-s) and (ii'-s) (and in their negative counterparts), each of which can be equally treated both as referring to the sentence in English expressing the proposition and to the action. It is the reason why many analysts view the paradox in court as a kind of a logical paradox in which some proposition ambiguously proves to be true along with its negation, as with *Euathlus pays the fee* and *Euathlus does not pay the fee*. Contrary to this, we propose to treat this paradox as a puzzle about colliding actions between which no such truth-value-based inferences are possible.

In the logical enquiry, irrespective of how rigor or vague the linguistic expressions used for reference to something might be, propositions and actions ought to be carefully discriminated. Propositions are mental entities employed to describe

some facts, actions, evaluations or any other objects to which the intellectual activity turns. Propositions can be true or false and, for logical reasons, whenever a proposition is true, this also means that its negation cannot be true at the same time. Thus in an inconsistent pair of propositions the truth of one of its members follows from the falsity of the other. These two aspects of propositions, namely, their truth-functionality and the applicability of the principle of non-contradictoriness to them, enable them to be premises or conclusions of the valid inferences in which the truth value is transmitted from the true premises to the conclusions, thus turning the latter necessarily true.

Actions are not mental entities like propositions but are empirical facts. They neither describe anything, nor can they serve as premises or conclusions of inferences in the way propositions do. Actions cannot be evaluated as true or false in the same way as propositions. Moreover, contrary to what the non-contradictoriness principle says, one and the same action as long as it has not been performed yet can be both realized and left unrealized by the same agent. Thus, in the paradox, Euathlus has two options of how to act at the same time: he can pay the fee inasmuch as he can refrain from doing so. These two options do not differ in what concerns the actions themselves which, of course, are impossible to be performed together. The difference is rather empirical, with respect to the situation or to Euathlus's personal preferences what to do. After an option to act is realized by an agent, the other option ceases to be realizable, and that is why Euathlus's paying the fee according to the contract means his not-paying it according to the verdict. It is crucial to differentiate the empirically based relations inside the pair of the incompatible actions and the logical relations between the propositions in the inconsistent pair of them: the former are causal and they are relations between the empirical facts whereas the latter are mental and they are based on the truth values of the propositions.

Nevertheless, actions can play the roles of premises and conclusions in the practical arguments which contrary to the deductive arguments can be construed in terms of transmitting actions' satisfiability and not in terms of that of truth values.² Such are legal decisions including those giving a reply to (i). Beside being an action itself, a legal decision changes the status of a definite action. For example, the jurors' decision makes obligatory any of the two actions, Euathlus's paying or non-paying the fee. Such arguments are called practical in contrast to the propositional arguments, which may be called theoretical in this respect. The ar-

² We take the satisfiability in an actional sense, as pointing to the fact that the action is performed, and not in a descriptive sense, as a corresponding indicative proposition describing this fact. We abstract ourselves from the controversial question whether actions and descriptive propositions have the same propositional content or not.

guments providing replies to (ii) belong to practical ones, too. To say that actions are unable to serve as premises or conclusions of any valid arguments is just another way to maintain that the legal decisions which include actions as their necessary elements are either not the conclusions of some arguments (and that instead there exists something else that plays the role of such conclusions), or they are a signal of the arguments' invalidity. It is clear that practical arguments are not deductive and that their validity has to be determined otherwise than that of propositional inferences (Лисанюк 2015, 283–286), but this core difference in the arguments' validity definition does not prevent legal arguments from being valid arguments. The same can be said regarding the arguments expressing medical decisions, which are also practical (Лисанюк 2016).

Although the contradictory relations between a proposition and its negation cannot be plainly applied to actions, there are certain relations between actions that can do a similar job. These are incompatibility relations between actions. Before one of actions A or $\neg A$ is realized by an agent α both doing A as well as refraining from it - $\neg A$ are available to α . Contrary to this, after α has chosen A (and did A), $\neg A$ - doing becomes no longer available to α (in the same situation), and vice versa (for choosing $\neg A$). If the jurors in their reply to (i) decide that Euathlus has to pay the fee, this immediately rejects their possible decision to support Euathlus's claim. Such incompatibility of actions is practical and not truth-functional, for it depends on the empirical choice of the agent, and it must not be confused with the truth-functional relations between the proposition describing the resulting situation after the action has been performed with its negative counterpart.

The rational justification of such agentive choice, whenever it exists, is an argument that demonstrates why the agent has picked out this particular alternative of the action done. At the same time this argument also demonstrates why all other actional options have been rejected by the agent (Searle 2001, 265). In this respect the practical argument functions in a way similar to a valid propositional inference, the conclusion of which refutes the contradictory conclusion of the contrary inference. Therefore, since actions and propositions differ in the terms used for their evaluation and since they both can give rise to some cases of incompatibility, such cases will necessarily differ in the kinds of the incompatibility relations established between their legs and thus will require diverse approaches for their solution. The actional incompatibility should not be confused with the propositional inconsistency, in spite of the fact that these two are the kinds of incompatibility.

Section 3. The analysis of the Paradox

In the paradox there are three essential issues that generate ambiguities when Protagoras and Euathlus switch their positions regarding those issues in their practical arguments. They are

- (1) Does the contract include the cases in which Euathlus is a party of the conflict?
- (2) Does this lawsuit comply with the contract?
- (3) Does Euathlus have to pay the fee?

Let us call them Contract dispute, Lawsuit dispute and Fee dispute respectively. According to the paradox narrative, Protagoras and Euathlus have two lines in their argumentation, each of which is construed out of Protagoras's and Euathlus's positive or negative replies to (1) – (3), we will call them P- and E-lines:

P ₁		E ₁	
(1-)	No, the contract does not include the cases in which Euathlus is a party of the conflict	(1+)	Yes, the contract includes the cases in which Euathlus is a party of the conflict
(2-)	No, this lawsuit does not comply with the contract;	(2+)	Yes, this lawsuit complies with the contract
(3+)	Yes, Euathlus has to pay (according to the jurors' decision)	(3-)	No, Euathlus does not have to pay (according to the jurors' decision)
P ₂		E ₂	
(1+)	Yes, the contract includes the cases in which Euathlus is a party of the conflict	(1-)	No, the contract does not include the cases in which Euathlus is a party of the conflict
(2+)	Yes, this lawsuit complies with the contract	(2-)	No, this lawsuit does not comply with the contract
(3+)	Yes, Euathlus has to pay (according to the contract, as he has won)	(3-)	No, Euathlus does not have to pay (according to the contract, as he has lost the case)

It is easy to see that depending on the conclusions needed in support of their claims, both Protagoras and Euathlus in one argumentation line adopt a positive reply to one of the issues (1) – (3), but choose its negative counterpart in the other. Observe that although the replies are linguistically expressed by the pairs of the inconsistent propositions, in fact they are not propositions themselves but actions of adopting certain replies in the framework of a definite line. Due to being actions and not propositions they are compatible together at the same moment, as long as one of them is not satisfied. Besides, choosing a positive or a negative reply is equally available to Protagoras and Euathlus. Contrary to that, asserting the contradictory pairs of the linguistic sentences expressing these actions will inevitably

result in the inconsistency of the argument. Therefore, both Protagoras and Euathlus do not theoretically draw valid conclusions from the premises construed out of the propositions expressing their replies to (1) – (3), picking either positive or negative ones, but not altogether in one inference. Instead they perform actions of choosing between the options of the replies available to them for the sake of producing practical arguments in support of their (practical) claims. This suggests that what we face in the story is no logical paradox which would imply truth-functionally ambiguous propositions but a kind of game-like practical reasoning of weighing pros and contras.

Section 4. The paradox solutions

In this section we will show that majority of the paradox solutions, which fall into two groups, legal and logical, amount to drawing additional distinctions for the sake of making some arguments in E- and P- lines weightier than others.³ Doing so can help to find a reply to (i) by means of justifying preferences in reply to (ii), which otherwise is far from being easy to adopt as uncontroversial. We will also demonstrate how these additional distinctions pave their diverse ways for discriminating either among the propositions representing different aspects of the actions referred to in the paradox narrative, or between the actions and the propositions describing them.

The jurors who concluded to deliver no verdict for the case apparently had been seeking for a decision the evidences in support of which would have been at least a shred stronger than any of the objections that might have been cast against it, once no irrefutable decision is available in the case. However, since the jurors seem to have treated both decisions available – that Euathlus is to pay the fee and that he is not to pay it - as equal in terms of their ability to be justified and refuted, they tried to refrain from deciding the case. As E- and P- lines demonstrate, each of the two decisions has both a justification and a rejoinder to it, what results in equally good arguments in favor or against the two in the table thus making any of would-be taken jury's decisions refutable in their core issues.

Three aspects regarding this strange output are essential in our discussion of the paradox solutions. One of them has to do with the jurors' 'no verdict' for the case; the other one recapitulates distinctions between logical and legal paradox solutions; the third brings to light a conceptual property characterizing all the suggested solutions. As we will see, the first aspect, which we will demonstrate

³ We abstract from discussing the game-theoretical solutions in a separate group, since they develop the perspective of calculating the disputants' contributions and arguments in the vein of adding extra scores into their positions by means of their refinements. Cf., for example, Светлов 2005, 372.

below, follows from the second, and it is the first one that will give us a clue how to classify the solutions.

In fact, by 'no verdict' the jurors did not fully succeed in refraining from deciding the case, for although their mute step down may be viewed as accomplishing the goal of giving no reply to (i), there is a good reason to say that they did not avoid deciding the case. The jurors' 'no verdict' made the premise describing their (possible) definite decision invalid for both P- and E-lines of argumentation, which indirectly supported (E2) line. Their 'no verdict' step to some extent plays into Euathlus's hands, since it secures the situation just as it appears when Protagoras has been ineffectually waiting to be paid following Euathlus's success in court, and as neither of these did happen, he went to the court himself. The jurors' refusal to decide the case leaves Euathlus's debt to Protagoras unpaid, which is quite proximate to the objective Euathlus has been arguing for. For this reason, many analysts consider such jurors' conduct as legally or procedurally wrong,⁴ and point to the fact that it is the jurors' core obligation to decide the cases in front of them, and the only way to avoid executing this obligation for a juror is to step down.

Observe that the jurors' decision is not just a collection of sentences expressing some events' evaluations meant to be accepted by the parties of the conflict but instead is a performative act which implies definite consequences imposed on the parties who by means of the decision are made obligated to obey it in their future conduct. The jurors' 'no verdict' implicitly supports Euathlus's claim, for although it does not cancel his disputed debt, contrary to Protagoras's claim it imposes no obligation on Euathlus. In Fee dispute both E- and P-lines refer to the jurors' definite action as to their decision of the case, but their 'no verdict' corresponds to neither of the two possible actions expected in reply to (i). Consequently, at the moment when in favor of their claims Protagoras and Euathlus advance their practical arguments in which they incorporate the premises referring to the jurors' action of providing a decision of the case, no such jurors' action exists and all the options for making it are still equally open to be picked out by the jurors. This prompts to look for some additional temporal distinctions between the actions which would discriminate those realized and thus eligible for being decisive premises in the practical arguments from those not realized and ineligible for that so far. The juror's 'no verdict' falls into the latter group.

The so-called 'two-case' solution to the paradox proposed by many analysts including Leibniz, Valla, Smullyan is based on the idea of a temporal distinction and it purports to bring back the premise of the definite jurors' decision to the argument. This solution discriminates between (1-) and (1+) and (2-) and (2+) in

⁴ For example, L. Valla (Nauta, Copenhagen 2012, III 13, 3-31), Leibniz (Artosi et al. 2013, 88), R. Smullyan (Смаллиан 2005, 131).

such a way that in the earlier lawsuit the jurors reject Protagoras's claim because of (1-) and (2-) and thus adopt (E2), but in the later one they take the earlier verdict as the additional premise that validates their second decision in the vein of (P2). In this way, the idea of adding some temporal distinctions is inspired by logical reasons of finding a firm premise for the conclusion and contributes to the legal 'two case' solution (Lenzen 1977).

A substantial explanation for the 'no verdict' step of the jurors can be found in the very distinction between the legal and the logical solutions of the paradox. Regarding the legal 'two-case' solution, this distinction relies on a logical temporal discrimination which provides the necessary additional premise and thus makes one of the genuinely equally powerful (E2) and (P2) lines of argumentation weightier. Generally, the legal solutions aim to propose the ways of how to justify the jurors's reply to (i), whereas the logical solutions suggest how to create auxiliary and good premises for that by means of replying to (ii). To put it otherwise, the legal solutions show how to act in (i) and the logical ones provide persuasive arguments for that in (ii). This is one of the reasons why some recommendations in the legal group do not rely on any of the logical solutions, trying to stick to legal aspects either of the dispute itself or of the judicial ways of its resolution in the court (Sobel 1987, Jankowski 2015).

The legal solutions fall into four groups.⁵ The first is the two-case solution already mentioned above. Another group of the legal solutions called 'unduly' develops the idea of adopting (E2) line. According to the 'unduly' solutions, the jurors may look for auxiliary evidence. For example, they may investigate why Eauthlus did not start his career in court after completing Protagoras's course as he had been intending to; or they may observe the principle according to which any service including Protagoras's instruction to Eauthlus deserves a fair price to be paid for; or they may just point to the undue time for Protagoras's claim thus encouraging him to wait until Eauthlus starts his intended career along with the recommendation to Eauthlus to take on a case. The third group of legal decisions amounts to the idea of calculating the arguments with respect to the burden of proof in the dispute, and in this vein Protagoras loses his lawsuit. Since Protagoras's and Euathlus's arguments are equal in weight, the disputant bearing the burden of proof loses. As Protagoras is a plaintiff, it turns the score in favour of Euathlus. The fourth group of the legal solutions may be called a counter-historical one. In Ancient Athens, citizens, including both defendants and accusers, were obliged to represent themselves in court, but outside the courtroom it was allowed to hire a logographos for preparing a speech which then would be personally presented afore the jurors. But for this rule of self-representation, Eu-

⁵ See a discussion of these in Лисанюк, Микиртумов 2009 and Ивин 2004, 269–271.

athlus could hire a lawyer, thus taking this case out of the scope of his contract with Protagoras, making it invalid as a subject case for the payment and replacing premises (1) and (2) in all four lines with some newly developed argumentation.

The logical solutions, falling into two groups, suggest how to validly justify or refute some of the possible legal solutions. The first group observes additional distinctions in Protagoras's and Euathlus's argumentation and it includes the 'temporal' solution discussed above. L. Åquist proposes to rank the conditions mentioned in the contract into necessary and sufficient thus turning the latter into stronger arguments' premises than the former (Åquist 1995). For example, we can treat premise (1) as sufficient, which will make premise (2) necessary, or vice versa. This approach can assist in ruling out the problem of the equal strength of the justification and the refutation and in this way provides support for a certain legal decision. Åquist's solution clearly develops the perspective of discriminating among the propositions in the vein of the 'two-case' solution, inasmuch as all the rest logical solutions do. Another proposal in this group advances the idea to formulate the notions of 'the first case' and 'the first won case' in a more rigorous way, preferably with the help of Russell's theory of logical types (Northrop 1944, 51-52). Thus it contributes into choosing between the positive and the negative replies in Court and Lawsuit disputes. In some sense all the three proposals, 'temporal', 'necessary \ sufficient' and 'logical types' are designed in a similar way to the effect of clarifying the contract conditions by means of expanding them with some further distinctions. Furthermore, all the three match with either 'two case' or 'unduly' legal solutions, for they enlarge the number of arguments involved and thus break the initial equational balance between the justification and the refutation of the possibly replies to (i). However, all these logical proposals are ad hoc patches, for although they suggest some extra premises to the effect of a more detailed description of the paradox narrative, they leave the initial issue (ii) opt to the jurors' verdict, which due its being an action remains ineligible to serve as a premise before being realized. Such patches propositionally bypass the paradox resolution at the expense of its actional grace.

The same can be said as regards the second group of the logical solutions, treating the paradox as a particular case of self-reference and suggesting two negative accounts of it, which can be both viewed as an invitation for further inquiry into the paradox roots. According to one of them the paradox is just an incorrect application of a condition to itself: the condition in the contract refers to the jurors' decision, which refers back to the condition in the contract. The second negative account points to the invalidity of the arguments on both sides, for the contradiction in the arguments equally cancels them. The reason for this is that in the antecedents of the conditionals used as their arguments Protagoras

and Euathlus employ inconsistent pairs of propositions which consist of a proposition and its negation.

The third aspect of the jurors' 'no verdict' stems from the core perspective to which all the so far proposed legal and logical solutions belong, namely, from the fact that by hook or by crook they all end up with obligating Euathlus to pay the disputed fee to Protagoras. In the context of this perspective, only 'no verdict' takes a stand which can be viewed either as a mute support of Euathlus's claim, or as... giving birth to this centuries long debate about how to solve the paradox, the debate which again seems to bring grist to Protagoras's mill in the vein of the proposed solutions. In the next Section we will show why Protagoras is in fact the only beneficiary of this sophisticated story.

5. The actional solution

There are three aspects of our actional solution: actional proper, cognitive and historical. The cognitive and the historical aspects are derivative and complementary, for they rely on the actional solution with which we will start considering them in turn.

E- and P-lines of argumentation give us four possible routes but they lead to just two clearly distinct outcomes, $E(3-)$ and $P(3+)$. This perfectly corresponds to our differentiation between actions and propositions, for there are only two actions at question - paying and not-paying – in favor or against which the argumentation lines are construed. Recall that the incompatibility of actions and the inconsistency of propositions are epistemologically different: the former stems from the empirical fact which has to do with certain physical agentive impossibility to perform the two (or more) definite actions at once, whereas the latter amounts to the logical impossibility for the proposition and its negation to be true at once where empirical impossibility plays a contingent role. In other words, whenever two actions are incompatible, they are so empirically and thus irrelevant to whether they are a pair of performing something and refraining from it, or just two actions which cannot be realized together by one agent. An inconsistent pair of propositions is always made up out of a proposition and its negation, and although such a pair of propositions may describe what in fact exists along with its non-existing counterpart, the inconsistency relation is established between the two propositions as mental entities and not between the two facts. With this in mind let us now look at how these two actions are described in E- and P-lines.

The action described as not-paying in $E_1(3-)$ – according to the jurors' decision – is the same action of paying as described in $P_2(3+)$, for although the two descriptions are propositionally inconsistent with each other, nevertheless, they

both symbolize one and the same action when Euathlus pays the fee to Protagoras after winning his case, which amounts to his not-paying according to the contract. Similarly, the action propositionally referred to as not-paying in $E_2(3^-)$ – according to the contract, after Euathlus has lost the case – is identical with the action referred to as paying $P_1(3^+)$ due to the jurors' decision. This is so due to the fact that in the paradox narrative the empirical incompatibility between Euathlus's paying and not-paying at the same time sheds light either towards the descriptively presented reasons for these actions to be performed or not, or in the direction of the jurors' whose actions ambiguously are employed as a certain premise. Most of the legal paradox solutions discussed above pursues a way to draw distinctions among these diverse descriptions of the actions.

In our everyday conversational discourse one and the same action often can be linguistically expressed by inconsistent propositions which may illuminate its aspects in an incompatible manner, and such examples are seldom treated as paradoxical. For example, the action of marrying Suzy Mae performed by John Dow can be propositionally described as both his marrying her for love, his marrying her for, say, career and not for love, as well as his marrying her because of their official engagement to each other. On the other hand, John's marrying Suzy Mae, for love or otherwise, is John's not-marrying any other girl at the same moment. Despite the fact that John's initial intention was to marry Suzy and not to not-marry anyone else, his action of not-marrying is rather regarded as the causal consequence of the former than its different linguistic description, inasmuch as in the inconsistent pair of propositions the negation of one of them is implied by the negation of the other.

Consequently, the actional solution of the paradox brings us to the contention that Euathlus pays the fee to Protagoras anyway, which amounts to both (ii-s) and (\neg ii'-s) if we take the action of Protagoras's getting paid by the contract as the same to Euathlus's action of avoiding paying by the verdict. This can be described as both (ii'-s) and (\neg ii-s), too, if we treat the action of Euathlus's not-paying by the contract as the one of Protagoras's getting paid by the verdict. The phantom contrary action descriptions of the paradox narrative represent these two actions of Euathlus and Protagoras, each along with its ghost alternative, and does so by means of the two pairs of the inconsistent propositions, (ii-s) vs (\neg ii-s) and (ii'-s) vs (\neg ii'-s), which ambiguously imply each other's negations and which follow from another pair of the propositions that are used to describe actionally incompatible decisions of the jurors, which are likewise both possible before a verdict that once given turns them incompatible. Keeping to the actions themselves and not to the propositions representing them in analyzing the narrative efficiently breaks this circuit of phantomlike descriptions of already realized and

would-be actions and unveils what is done indeed. Therefore, the actional solution we advocate here is perhaps best represented by concluding that Protagoras gets paid anyway, irrespective of how this action is described.

Let us now turn to the cognitive and historical aspects of our paradox solution which also provide support for both the contention that Protagoras gets paid anyway in this dispute and for choosing the terms of paying rather than not-paying for its representation. The cognitive aspect suggests an explanation for our conclusion that there are only two strategies in four E- and P-lines of argumentation, (1-), (2-) and (1+), (2+), and that the two discussants are identical in how they employ them. Although the two lines seem to imply four outcomes, in fact there are only two of them, as we have just observed, and even this pair of dispute outcomes describes one and the same action. Are there two distinct discussants then? If yes, how to discriminate between them in this dispute then? One may look for a cognitive difference in how they think or behave, but the paradox narrative gives no clue there. As presented in the narrative, neither the actions the two perform (or are intended to), nor their beliefs advanced in the arguments prompt where the cognitive borderline between Protagoras and Euathlus is. Consequently, it must be concluded that there is only one agent who is presenting his narrative of the sophism, and it is Protagoras. This is the cognitive reason why Protagoras gets paid anyway: just because it is his story of how he got paid anyway, be it by his pupil Euathlus or by anyone else. The historical aspect of the solution amounts to the fact that other than in the paradox narrative there is no historical evidence that Euathlus has ever existed, as far as I know.

6. Conclusion

There are three reasons why Protagoras gets paid anyway in this story. The actional solution relies on the two kinds of the distinctions, propositional and expressive, between sentences formulated in some language and used to describe Protagoras's and Euathlus's actions. The propositional distinction shows why Euathlus's paying the fee according to the contract is identical with his not-paying it according to the jurors' decision, and vice versa. In this way the propositional distinction provides the core actional solution of the paradox. The expressive distinction explains how and why one and the same action can be described by pairs of the inconsistent sentences, and sheds light on the confusions between the actions and the linguistic expressions employed to describe them. In this vein the expressive distinction illuminates the roots of the paradox.

In the paper, we have observed the paradox narrative as an example of practical argumentation and outlined the four lines in such argumentation, two for Protagoras and two for Euathlus, what has led us to the conclusion that in fact

there are only two lines of argumentation, not four of them, and they both arrive at two sentences, and not at four of them. Moreover, these two sentences describe one and the same action.

The cognitive and the historical aspects of our paradox solution suggest that Euathlus is a ‘phantom’ in this narrative, which is Protagoras’s story of how he gets paid anyway irrespective of who his disciple was. The cognitive aspect points to the fact that whenever the actions and the arguments of two agents in the dispute are identical no distinction can be drawn to discriminate between them. Therefore, there is just one agent, and it is Protagoras, for there is no historical evidence of Euathlus’s existence other than this sophism.

REFERENCES

This paper is an extended version of Lisanyuk 2015a. I am indebted to E. Dragalina-Chernaya, I. Mikirtumov, B. Guerts, A. Tamminga, V. Dolgorukov, V. Kulikov and D. Tiskin for their helpful comments.

- Åquist, L. (1995) “The Protagoras Case: An Exercise in Elementary Logic for Lawyers,” Bjarup, J., Blegvad, M., ed. *Time, law, and society : proceedings of a Nordic symposium held May 1994 at Sandbjerg Gods, Denmark*. Stuttgart: F. Steiner, 73–84.
- Artosi, A., Pieri, B., Sartor, G., ed. (2013) *Leibniz: Logico-philosophical puzzles in the law*. Springer.
- Butler, H. E. transl. (1921) *Quintilian, Institutio oratoria*. Vol. I. London: William Heinemann, NY: G.P. Putnam’s sons.
- Cole, T. (1991) “Who was Corax?” *Illinois Classical Studies* 16, 65–84.
- Hicks, R., ed. (1933) *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers I & II*. Cambridge, Mass.
- Jankowski, B. (2015) “The rhetor’s dilemma: Leibniz’s Approach to an Ancient case,” Armgardt M., Canivez P., Chassagnard-Pinet S., ed. *Past and present interactions in legal reasoning and logic*. Springer, 95–107.
- Lenzen, W. (1977) “Protagoras contra Euathlus. Betrachtungen zu eine sogenannten Paradoxie,” *Ratio* 19, 164–168.
- Lisanyuk, E. (2015a) “Euathlus is virtual in the dispute about Protagoras’s tuition fee,” in E. G. Dragalina-Chernaya, ed. *Rationality in action: Intentions, Interpretations and Interactions*. St. Petersburg, 102–104.
- Nauta, L.; Copenhaver, B. P. (2012) *Lorenzo Valla. Dialectical Disputations*. Vol. 2. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Northrop, E. P. (1944, repr. 1975) *Riddles in Mathematics*. Rogert E. Krieger, Huntington.
- Rolfe J. C., transl. (1927). *The Attic Nights of Aulus Gellius*. Vol. I. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Searle, J. (2001) *Rationality in action*. MIT Press, Cambridge, Mass.
- Sobel, J. H. (1987) “The law student and his teacher,” *Theoria* 53 (1), 1–18.

- Ахвледиани, А. Н. (2010) “Гносеологический анализ возможных решений древнегреческого парадокса «тяжбы Протагора с Эватлом»,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 4.2, 291–297.
- Ивин, А. А. (2004) *Логика для юристов*. Москва.
- Лисанюк, Е. Н. (2015) *Аргументация и убеждение*. Санкт-Петербург: Наука.
- Лисанюк, Е.Н. (2016) “Практическая аргументация и античная медицина,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.1, 214–241.
- Лисанюк, Е. Н., Микиртумов, И. Б. (2009) “Дело «Протагор versus Эватл» принять нельзя отклонить,” Солонин, Ю. Н. и др., ред. *Человек познающий, человек создающий, человек верующий*. Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ, 85–97.
- Маковельский, А. О. (1967) *История логики*. Москва.
- Светлов, В. А. (2005) *Конфликт: Модели. Решения. Менеджмент*. Санкт-Петербург: Питер.
- Смалиан, Р. М. (2005) *Как же называется эта книга*. Москва.

MEANING AS CONVENTION: A PUZZLING EFFECT OF ARISTOTELIAN THEORY OF NAMES

ALEXEY CHERNYAK

Peoples' Friendship University, Moscow

abishot2100@yandex.ru

ABSTRACT. According to Aristotle spoken words are signs of impressions, and those words which are used as names have conventional meanings. This theory of meaning poses a problem because it is unclear how exactly impressions which are essentially subjective may be assigned to names conventionally, i.e. due to certain interactions between different persons. In the following article the nature of the problem as well as the most prominent notions of conventions are analyzed: it is shown that considering the ways by which conventions about meanings should be established according to them the problem cannot be eliminated. It is also claimed that this is the problem not only for the particular Aristotle's theory of names, but also a problem for a much wider set of theories of meaning and interpretation.

KEYWORDS: Name, meaning, convention, coordination, agreement, impression.

1. Why Aristotle's theory of names seems puzzling?

In "On interpretation" Aristotle writes that name (*onoma*) is a sound which has meaning by convention (*syntheke*) (Aristotle 1963, 16a20). He says both that no sound is a name by nature, but becomes one when is used as symbol (Aristotle 1963, 16a26)¹, and that spoken words ("what are in sounds") are symbols of im-

¹ Aristotle does not distinguish between proper and common names (where first designate individuals, and second kinds and sorts), although he distinguishes between simple and composite ones. The main feature of a name for him is that it has meaning without reference to time and no part of it has any meaning apart from the whole (Aristotle 1963, 16a20). His examples show that he rather refers to proper names. Thus he claims that in the name "Kalippos" consisting from Greek words "kalos" and "hippos" those parts don't have meanings apart from the whole unlike analogous parts of the description "beautiful horse" combining English translations of "kalos" and "hip-

pressions of the souls (*psyche pathematon*).² According to this view meanings of names are impressions, i.e. subjective entities³, which are to be assigned conventionally.

This paradigm of linguistic meaning is still very popular: conventionalism is one of the most elaborated explanations of how linguistic entities acquire meanings,⁴ and meanings are usually considered as at least partly subjective. Quite plausible is the hypothesis that many names of natural languages mean real things, events, properties etc. But when ordinary people come to know which real entities they mean by using certain names they get acquainted with them either by way of direct or indirect (mediated by some image) observation of some of their features or through understanding of some descriptions of what they are. In both cases “in the head” of an agent a subjective representation of a referent of a name is created; and many theories of names assume that in cases when meanings of linguistic signs, names in particular, are their references they have these meanings due to certain mental representations (senses, intensions etc.).⁵

pos". And he proposes to call the expression "not man" an indefinite name (Aristotle 1963, 16a29). But we know many examples of expressions consisting from several words which function in a language as rather proper names than descriptions, i.e. as what refers to certain particular entities independently on whether their properties satisfy the descriptive content of the expression. There is also a theory that all names of natural languages are implicit definite descriptions, whereas true proper names are terms which closest natural analogues are pronouns (Russell 1974, 54). However, in what follows the difference between proper and common names will not play a significant role. I also will not try to give any definition of what names in general are; I will just take for granted that certain classes of expressions are ordinarily used in certain contexts as proper or common names.

² He distinguishes sounds from written signs which are symbols of sounds (Aristotle 1963, 16a3). These then look rather as names of names than as names of impressions. But in what follows I will skip this distinction for the sake of simplicity.

³ Of course there is another reading of “impression” which assigns it a reference to some observable features of objects: the impression as a kind of aesthetic effect which an object would most likely cause in some certain audience. But speaking of impressions of the souls Aristotle most likely presupposed the psychological reading of the term, according to which an impression is mental outcome of an experience.

⁴ Conventional explanations of linguistic meanings are proposed, in particular, in Searle (1969), Lewis (1969), Schiffer (1972).

⁵ Thus, for example, many modern theories of meaning are based on the G. Frege's distinction between meanings and senses of expressions: Frege 1984. Some other philosophers, in particular J. S. Mill (1862) and S. Kripke (1980), claim that meanings of at least proper names are just their referents which they refer to directly, without any guidance provided by mental representations, senses or descriptive contents associated with uses of these names. But even if this is so for some names, and there exist real-world ways to make them directly referring to something, we cannot literally directly interpret tokens of names: for in order to assign a meaning to a name's token we need to take an object and substitute it for that token in our thought (since we cannot do it in the

But if meanings are subjective and their assignments are purely internal acts taking place in individual minds, then there is no overt behavior by producing which a name's user could demonstrate her conformity to a convention about this name's meaning. The conformity should consist in the combination of an external behavior with some internal mental activity. Then patterns of a proper mental activity must be somehow established by a linguistic convention governing the use of a name with certain meaning. But how something purely subjective may be collectively used, and how can it be publicly demonstrated as a pattern? This is what seems puzzling relative to any theory of names within the Aristotelian paradigm. Can any notion of convention make the claim that meanings of names are both conventional and subjective consistent? This problem I will address in this article.

It may be immediately objected, though, that the problem is superficial: whatever people do, at least intentionally, they do by using some mental processes; and in this broad sense any convention between people should be a convention about something mental. If conventions are social entities, as they are usually supposed to be, they need some interaction between people in order to be established. An idea of interaction presupposes that its participants act so as to produce some expected effects in other participants, and may be responded to by their actions. And actions of people are normally considered as complex entities involving an external behavior along with some mental (intentional) component: thus we would reject to recognize a behavior looking like greeting as an act of greeting if we had serious doubts that the behavior was motivated by a greeting-intention. Then if there is a problem it concerns not only conventions about linguistic meanings.

But there is a difference in how this problem relates to different types of conventions. If the convention is about producing some public effect, such as, e.g., shaking hands as a sign of greeting, it presupposes that some observable results may be signs of conventionality of the behavior which made them occur. Of course we cannot be absolutely certain that what looked like shaking hands was actually shaking hands unless we could observe internal, intentional or motivational sides of the behavior of the participants of an interaction. But we can at least observe in such situation something which would allow to say saying with a good plausibility⁶ that shaking hands took place, and therefore the behavior was

speech); but to take an object in the thought *is* to create its mental representation. This makes the interpretation of a directly referential name a subjective process, and its result – a subjective meaning-token.

⁶ It depends of course on auxiliary information about the situation, past behavior of participants, their personalities etc.

conventional. Therefore by creating or making salient some patterns of public behavior normal social conventions may show people what to do in order to conform to them. Meanwhile if the convention is about meaning as such the results which could be signs of conformity to this convention should be completely internal - some mental activity or state. Unobservable by others, these results cannot be publicly demonstrated and persons cannot learn from each other how to achieve them.

2. Meaning by agreement

Greek word *syntheke* used by Aristotle refers to an agreement or treaty in the first place. Linguistic conventions do not look necessarily based on agreements. An agreement involves certain procedures which in many cases play no role in people's learning how to use words properly. No one usually asks kids, would they mind if certain words were used with certain meanings; they don't vote for this or that meaning. They have no choice but either to avoid communication or follow the rules proposed to them by adults. But they could, if they wanted, assign different meanings to the same words;⁷ so in a sense they may be said not choosing doing this (at least in public communication) because they are interested in communication with others, want to understand and be understood by them. Then the fact that they follow the rules may be seen as a result of their rational choice, in a form of a tacit agreement with other followers of certain rules.

If any rational conformity to a rule or a pattern may be considered as a form of tacit agreement then conventions are more grounded in agreements than it seems *prima facie*. Most theories of convention⁸ do not count agreement as its necessary condition though. However, in some cases meanings seem to be established by explicit agreements. Suppose that one person says to another (1) "Let's call dogs *hounds*", and the second one replies "Ok". This looks like an agreement about the meaning of the name "hound". If we then observe that both persons use "hound" in talks instead of "dog" to refer to dogs we may conclude with some probability that they are doing this because they previously had agreed to do this.

Besides, even if people established a convention without making any agreement we may require that they at least could reestablish it by a relevant agreement. Suppose that two people talk about dogs, and suddenly one of them says seriously that there is a high rate of suicides among dogs. This would sound confusing as a report of what the agent believed if she was known as sufficiently ra-

⁷ This situation, unlike the one when a meaning different from a proposed one is assigned just because an individual concept of that meaning failed to correspond to the proposed pattern, presupposes intentional meaning assignment.

⁸ Starting with Hume's one (Hume 1975).

tional and competent. Then the confused participant of the talk may ask: what did her co-talker mean by “dogs”? They both used the word as if they mean the same thing by it, i.e. conventionally; but now this needs to be justified. In order to do this they have to reestablish the convention by way of an explicit agreement about the meaning of the word “dogs”. Having come to such agreement they may then explicate the differences in their beliefs about dogs. If the participants of some collective behavior are incapable to preserve it due to an explicit agreement between them this may be a good reason to doubt that they freely chose their parts of the behavior in question among some relevant alternatives.

Unlike an agreement that something is true or has place, an agreement to do certain thing presupposes that its participants become collectively disposed to act in the agreed way. And in order to become thus disposed the participants need to know or have a proper idea of what the agreement is about: the object of an agreement must be introduced to them. But, however established, in order to persist and develop in time social conventions need to involve the same procedures of introduction of the object of convention to new members who have to learn how to act conventionally. When a person is learning how to assign meaning to the expression conventionally a pattern of conventional meaning should be introduced to her by someone else.

The question then is: can something subjective be literally introduced to a person by someone else? And as a result, can a group of people literally agree to assign some mental impression to a certain form of sound as its meaning?

If an object to be introduced is mental impression or subjective assignment of meaning it cannot be introduced to other people by direct demonstration. It may be introduced by description though. But since the object of a description would still be subjective this introduction could not make other people literally learn, and therefore agree, to assign someone's subjective impression to a name or reproduce someone's private mental activity in their minds. The reason is that people cannot literally learn or agree to do something which as they know they cannot do.

However by "impression" not only some purely mental experience, but also something which is common to different mental experiences may be understood. Mental impression is supposed to represent thing, which caused it (directly or through a chain of interactions), due to being in relation of resemblance with it.⁹ Therefore, different impressions, even belonging to different persons, may be both caused by the same thing and resembling it. Then they may have common

⁹ Of course many impressions are confusing (resemble things which didn't cause them) or distorting (resemble only certain parts or aspects of things which cause them), but if some of them both resemble particular things and are properly caused by them, they may be considered true mental representations of those things.

representative content which may be also called an impression of a thing. Thus Aristotle claims that impressions which different souls get by experiencing the same thing are similar (Aristotle 1963, 16a5). Indeed, however different individual experiences of a thing in different situations may be, impressions of the same thing formed by different people may result from extended series of experiences in which the most essential properties of the thing were demonstrated to them, and combined with information provided by descriptions according to some common rules of rationality. Such complex impressions may have similar representative contents, and that which is similar in them may be introduced to other people by descriptions.¹⁰

The success of such introduction as a mean of convention depends crucially on how close the understanding of what the description means by its receivers is to what it means for the introducer. But an understanding of a description consists normally in assigning meanings to its linguistic constituents and inferring the meaning of the whole from them according to some compositional rules. In doing this different people may assign different impressions to the same words used in a description. If this happens the result of a collective understanding of a description of a meaning will rather be a set of different concepts of the meaning-assignment pattern thus introduced.

We presume that our ordinary ways of language-learning somehow provide us with similar or very close understandings of meanings of many words and expressions which we collectively use. But if meanings are conventional, conventions must rather cause these learning effects than be caused by them. However if a conventional meaning is to be introduced by a description, since descriptions always use names, meanings of some names must be somehow given prior to conventions. Then either some such meanings must not be conventional or at least some conventions about meanings must be provided by direct demonstration of patterns of individual meaning-assignment which is impossible. Therefore, even if some conventions may be established through introduction of impressions as meanings of names this may not be a universal method of establishing and preserving conventional subjective meanings.

But anyway, it is doubtful that meanings can be effectively introduced by descriptions, i.e. so as to make the receivers of the introduction be disposed to assign those meanings. From introductions like (1) we can know that in communication members of the convention should use "hound" instead of "dog" in certain

¹⁰ A picture also may be used to introduce common content, but usually pictures resemble only appearances of things in some certain periods of their existence. In order to introduce an object as a whole, and not only some state of it, a picture needs to be understood as a representation of the object as a whole; but this understanding may be provided only by descriptions.

contexts, i.e. where “dog” is normally used to refer to dogs. This convention is apparently about the use of a name; but is it about its meaning? An agent may use “hound” instead of “dog” and nevertheless assign different meanings to these two words so far as she understands what “hound” means outside the convention (or at least that it has outside it some standard meaning which is different from that of “dog”). We usually see the difference between using a word so as to cause certain public effects (e.g., pronouncing the word along with pointing at certain thing) and using it with certain meaning. In order to infer a meaning of “hound” from such introduction as (1) its recipients must have no antecedent meaning for this word. But even in this case (1) would only tell what to do with the word, not how to understand it.¹¹

Indeed a meaning-assignment may be considered as a kind of doing. But what sort of doing calling some object x with a name N is may be understood in at least two different ways. In one sense it may be the pronouncing or writing N in just those cases where N is recognized by the other participants of communication as applied to x . In order to follow this instruction one needs only to use N in accord with expectations of other communicators; and although the expectations are internal their satisfaction may be demonstrated by external behavior. This kind of conforming does not require assigning x to N as its meaning. In another sense calling x N amounts to referring to x by using N ; and the later requires an establishment of a meaning-relation between N and x .

The claim like (2) “Let's mean dogs by ‘hound’” only seems introducing meaning more explicitly; for “to mean” usually means the same as “to call” under one of the readings described above. If it means the same as “to (try) to refer to certain (kind of) thing by using the word thus defined”, it does not define what thing the word should refer to, it only names it by “dogs”.

Descriptions like (2) may be further extended so as to list all (allegedly) essential properties of the referent of the word, as in: (3) “‘Aristotle’ means ‘the great ancient philosopher who was born in Stagira, taught Alexander the Great, wrote *Metaphysics...*’.” Since different people ordinarily infer their understandings of

¹¹ Some philosophers insist following Wittgenstein's famous claim that a meaning of a linguistic expression *is* its use in the language. Combined with the claim that meanings are conventional this idea may lead to a conclusion that conventions about meanings are conventions about uses. But what is use? If it is only an occurrence of a linguistic or phonetic form then the reduction of meaning to use is compatible with considering sounds corresponding to certain phonetic form produced by a parrot as a meaningful use of certain sequence of expressions, an utterance. This seems implausible though. Under more plausible understanding the use includes a motive or intention which has a subjective content. In this case, even if meanings are uses, in order to agree about meaning or introduce meaning people need to be capable to demonstrate to each other what is going on within their minds.

referents of names they commonly use from different descriptions, conventions based on close similarities of objective content of subjective impressions provided by descriptions are rare and cannot be the norm of communication.¹²

Besides, (3) also may be read as introducing a relation of mutual substitutability between the name and the description, hence as a definition of the name's use rather than meaning. But even if read as an introduction of a reference it says only that the name should refer to the same thing as that which the description of the properties following "means" refers to. But the referents of the name and the description may not coincide; thus, if Aristotle was not born in Stagira the description introducing the referent of "Aristotle" in (3) would not have referent, whereas the name still could. Often descriptions purporting to define meanings of proper names may be satisfied by more than one object in the world. And anyway, they always may be said to introduce not referents of certain names but whatever happen to be bearers of the properties which they list.¹³

Moreover, since conventions embrace doings the members of a convention should be not only told what to do, but also demonstrated how to do it. This means that not only meanings, which should not be necessarily subjective, but certain patterns of meaning-assignment, which are subjective anyway, have to be available for an introduction to someone by someone else. Suppose that I try to explain to someone what a name N means by pointing at certain thing x and saying "N means this". I do not show what I do when I assign meaning to N; I only show partly that x (or whatever the subject would infer from her understanding of "this" accompanied by my pointing at x) must be related with N so as to be meant by it. What I or other members of an alleged convention do in order to obtain this result may be introduced neither by description nor by direct demonstration.

3. Coordination and common knowledge

The most popular conception of the nature of social conventions stipulates that the conventional behavior is based on specific reasons, i.e. beliefs that other members of convention do the same (their parts of a conventional job).¹⁴ The most famous 20th century version of this view was proposed by D. Lewis. According to him conventions are means of coordination. It is common to suppose that the need for coordination generally emerges when two or more individuals have some common purpose (such that each of them tries to achieve it in the current situation), neither of them can achieve it in the given situation individually, and

¹² They could in some idealized circumstances though.

¹³ An extensive criticism of the theory of proper names as descriptions see in: Kripke (1980).

¹⁴ See: Hume 1975, 257f.

its achievement is possible in this situation only through some combination of actions, one for each participant (Millikan 2005: 9). There may be more than one such combination accessible in the situation; some of them may be relative to a chosen system of coordinates: e.g. some may be simpler to realize or maximizing the utility for every participant in comparison with the rivals. But they all may be recognized as conventions.

Conventional behavior according to Lewis is rooted in rational expectations concerning the behavior of other participants of an interaction, and their rational expectations concerning the behavior and rational expectations of other participants. Convention then is a many-leveled construction constituted by common beliefs of its members (beliefs with the same propositional content which all members of a group share) which Lewis calls *common knowledge*. He proposes that "it is common knowledge in a population P that ___ if and only if some state of affairs A holds such that: 1) everyone in P has reason to believe that A holds, 2) A indicates to everyone in P that everyone in P has reason to believe that A holds, 3) A indicates to everyone in P that ___" (Lewis 1969, 56). And "a regularity R in the behavior of members of a population P when they are agents in a recurrent situation S is a convention if and only if it is true that, and it is common knowledge in P that, in any instance of S among members of P , 1) everyone conforms to R , 2) everyone expects everyone else to conform to R , 3) everyone prefers to conform R on condition that the others do, since S is a coordination problem and uniform conformity to R is a coordination equilibrium in S " (Lewis 1969, 58).¹⁵ Thus the conventional behavior in this model is based not only on the readiness of each member of convention to conform to it but also on the belief of each of them that all other members have the same motivation. In general "the expectation of conformity to the convention gives everyone a good reason why he himself should conform" (Lewis 1983, 167).

Lewis defines a language as a function that assigns truth-conditions to sentences. There are infinitely many possible languages in theory, but in practice a population P uses a certain language L iff in P prevails a convention, sustained by a general interest in communication, according to which a speaker tries to avoid uttering sentences not true in L , and believes that sentences uttered by other speakers are true in L (Lewis 1983, 167).¹⁶ Speakers who intend to communicate

¹⁵ "Coordination equilibrium" is a name for a solution of coordination problem adopted in many theories of rational choice and decision. Lewis then further refines his definition referring in particular to a possible alternative convention constituted by regularity R' which could substitute the actual convention constituted by the regularity R in P (Lewis 1969, 72-73).

¹⁶ This he calls a convention of truthfulness and trust in L sustained by an interest in communication (Lewis 1983, 169). In other versions this claim ascribes a meaning that p to a sentence s as

with others then have reasons to conform to the convention which prevails in the population.

Lewis says only that meanings of sentences of a language are conventional under the proposed conditions; his theory is not about meanings of names. Meanwhile, it is fairly obvious that often, though perhaps not always, we understand meanings of sentences by understanding meanings of their linguistic parts, including names, and applying to them some compositional rules in order to infer the meaning of the whole from the meanings of its parts. But Lewis's theory may be adapted to explain meanings of names as well. Roughly it may be said that there is a convention about the meaning of a name *n* in a population *P* if only it is common knowledge in *P* that *n* means *x* (in certain context *c*), everyone intends to use *n* to mean *x* (in *c*), and avoids using it otherwise (in *c*), everyone expects everyone else to use *n* this way (in *c*), and everyone prefers to use *n* (in *c*) this way on condition that the others do the same.

It is easy to see that in order to achieve such level of coordination the members of convention need to have access to each other's minds: each has to be capable to know or infer with high probability that the others mean (intends) the same as she does by using certain name in order to keep using the name conventionally. If conventions about names' meanings were only conventions about their uses the coordination in question would be easier to achieve. But if meanings are subjective conventions about them should provide coordination of subjective meaning-assignments or intentions. And no empirical reason a person could have concerning such matter seems to be good enough.¹⁷ Similarities of observable pieces of personal behavior which constitute certain tokens of a name's use are consistent with occurrences of these tokens with different intentions or subjective meaning-assignments.¹⁸

Anyway, it may be argued that common knowledge of the described sort is not necessary for social conventions. People may coordinate with each other by simply doing what they usually do or following certain rules. Consider an interrupted telephone call: if both participants try to call back they both fail to restore

used by a population *P* iff there prevails in *P* a convention to utter *s* with the *intention* to mean that *p*. Cf. Stephen (1972), Bennett (1976).

¹⁷ As D. Davidson pointed out, human communication develops in the situation of radical interpretation, i.e. such where no one has any empirical verification of what other people mean by using the same words (Davidson 1984).

¹⁸ When one points by finger at a certain thing along with pronouncing a certain word, we normally attribute to her the intention to refer to that thing by that action and that word-token. But the same intention may not be accompanied by any external behavior, and the same behavior may express some other intention (or even nothing): cf. the famous Gavagai-story by W. V. O. Quine (1960, 28–30).

the connection; and they also both fail if each waits until the other calls back. The coordination will be achieved only if one of the participants calls back while another waits. But this sort of coordination may be achieved even if the participants of the interaction do not have common reasons needed for convention according to Lewis. Thus both may be motivated to do what they usually do in similar circumstances – one to call back immediately, and another wait, – independently on what each could think the other would do in the current situation.¹⁹

4. Natural conventions

Unlike being grounded in certain rationality being a matter of conformity seems to be necessary condition of convention. The conformity need not be conscious though; it may consist in mere reproduction of conventional patterns. It is also not necessary for a convention to be conformed to by each of its members in each relevant situation; but some agents in some relevant situations should act so as to be seen as conforming to the convention.²⁰ Thus according to R. Millikan the use of a natural language is based on what she calls *natural* conventions which consist in reproducible patterns of behavior and some principles of their reproduction. She writes “Specific linguistic forms survive and are reproduced together with cooperative hearer responses because often enough these patterns of production and response benefit both speakers and hearers. Like conformity to other biological norms, conformity to these patterns need not be universal or even average.... Conformity is needed only in a critical mass of cases, enough to insure that the cooperative use constituting the norm—the convention—continues to be copied, hence continues to characterize some interactions of some speaker–hearer pairs” (Millikan 2005, vi). Reproduction of a pattern, from her point of view, does not necessarily require a conscious act of copying; it may be unconscious as in the case of a choice of a proper social distance in conversation (Millikan 2005, 6).

The conformity may be generated in different ways. It is likely that a conventional action may be chosen because it has proved to be effective in the past or because it is simpler or more convenient to be reproduced in certain circumstances in comparison with its rivals, or yet because it is a matter of habit or cus-

¹⁹ If conventions may exist without common beliefs shared by their members, not only Lewis's account of convention will look too restrictive, but many other theories: e.g., the very different account of convention as jointly accepted principle of action proposed by M. Gilbert (1989).

²⁰ It is a matter of discussion would there still be a convention C if only one agent S actually behaves so as to conform to C. In a sense S may be seen as coordinating with some group which does not exist anymore; but on the other hand S's behavior cannot be part of any coordinating interaction.

tom to act this way in certain circumstances within some community or group. Also, a person may choose a conventional action just because she knows no other way to do what she intends in her current situation. Millikan believes, though, that a pattern of behavior is conventionally reproduced by a group partially due to the weight or significance of its precedents for the members of a group (Millikan 2005, 2, 7). According to her, although behavioral patterns may be reproduced because they are functional, there are conventionally reproduced patterns which either are less useful than their rivals or at least have functional alternatives. But truly conventional behavior wouldn't have place if there was no pattern of this behavior in the past which this behavior reproduces. On the other hand if past patterns were different the actual convention would be substituted by another one (Millikan 2005, 7).

Indeed some samples of presumed conventionality, like wearing green at St. Patrick's Day or using chopsticks, seem to be reproduced in spite of the fact that the same people wouldn't be worse off if they used other patterns.²¹ If we agree to count such behavior as conventional we can explain, in particular, why even some utterances which sound meaningless or confusing to the audience may be conventional.

Millikan recognizes that reproduced "speaker-hearer patterns generally involve inner as well as outer acts so that direct copying is not a means of reproduction for the whole" (Millikan 2005, 6).²² She proposes that these patterns are reproduced by way of a counterpart reproduction when a hearer, reacting to an utterance, chooses the interpretation which would fit it, or a speaker chooses the utterance so as to fit (cause) certain hearer's reaction (Millikan 2005, 4, 6).

But as a linguistic or phonetic form an utterance (the production of sounds or inscriptions) may mean whatever or nothing; when we say that the interpretation fits an utterance we usually mean that it fits the utterance's meaning or the speaker's (writer's) communicative intention. In order to fit an utterance in this sense the interpretation should be chosen between possible alternatives according to the rules of a language *and* relative to the meaning of the utterance in the conversation or text. In many cases this meaning is derivative from or at least correlated with what the speaker (or writer) intended the utterance to mean.²³ In

²¹ Whether using chopsticks has no functional advantages for those who choose them in certain situations relative to the alternatives is also a matter of discussion: perhaps some people in some situations feel better due to using chopsticks instead of anything else.

²² Thus a pattern which standard job is to transfer information includes as the use of an indicative sentence with so inner acts of giving it an intentional meaning by a speaker and interpreting it according to certain rules, and accommodating the result into her set of beliefs by a hearer.

²³ Eventually, what meanings of utterances are, and, in particular, may they be reduced to communicative intentions of their agents, is very complicated question. It may be objected, e.g.,

such case an interpretation may not be literally chosen to fit the corresponding utterance unless it may be chosen to fit the meaning which this utterance had to have from the point of view of its speaker. But in order to be fitted by the interpretation the speaker's meaning or intention should be given to the interpreter in communication; and this cannot be accomplished in the current state of the reality. Nevertheless, a reproduction of a pattern may take place in spite of the fact that some of its parts may not be literally chosen to fit some other parts. When someone in order to greet someone else chooses the phrase which is commonly used by her group as a normal mean to this end – “Greetings” – and the one who is thus greeted understands the utterance as a sign of greeting, just as many other persons do in the same situation, this seems to be a perfect example of a reproduction of a communicative pattern. If we agree to count thus reproduced patterns as conventional, then we seem to have many examples of linguistic conventions governing not only uses of linguistic (and phonetic) forms, but also their meanings.

But how this applies to names? The pattern in the proposed model must become a norm of communication in order to count as conventional. This means that it must become normal for different users of a name *N* in different situations to refer to the same thing *x* by *N*, and to assign to *N* the reference to *x* in interpretation which is the reaction to someone's use of *N* in a relevant context. But if meanings of names are subjective nothing would prevent different agents of speaker-hearer pairs constituted by the uses of *N* as a name for *x* from identification of different things as *x* according to their personal impressions of *x* which are different due to different ways by which they were acquainted with *x*, and modes under which *x* was presented to their minds. The reproduced patterns then will probably not consist in coincidences of meanings assigned to the name by speakers and hearers correspondingly. This idea of convention is consistent with there being different and even inconsistent meanings for the same expression in the contexts of its normal use and interpretation.

Suppose the case of an agreement which Robinson Crusoe and Friday from the famous D. Defoe's story establish relative to their mutual use of the word “Friday”. First, Robinson points at Friday and says “Friday”; then Friday reacts by pointing at himself which he accompanies by saying “Friday”. Robinson understands this as a sign that Friday grasped the meaning which Robinson wants to assign to the word in their mutual use of it; he repeats his previous action and utterance, and Friday understands this as a sign that he properly understood the

that utterances acquire meanings by being interpreted. But anyway, it may be agreed that in many cases utterances are made with some intentions to mean something definite by them, and the interpreters try to assign meanings to them so as to reflect these intentions.

Robinson's original intention. Suppose that in their further interactions both Robinson and Friday will normally try to use and understand "Friday" as referring to Friday. It seems pretty obvious that in many cases these intention and interpretation will be perfectly coordinated: the intention will be fitted by the interpretation satisfying it, and vice a versa. But what sort of satisfaction do we have here? Will it provide coordination of meanings?

Still Robinson's and Friday's ideas of the reference of the name may, and most likely would (if the case was real) be based on different personal conceptions of Friday derived from different pieces of past experience in which Friday was represented in different ways to Robinson and to himself. They may and quite plausibly would identify different fragments of the same world as Friday,²⁴ and hence as the referent of the name in question.

The established norm of the word's use and interpretation may serve to the mutual benefit of both members of the small community under consideration; but this may be partly because the differences between personal concepts of Friday do not affect interactions between Friday and Robinson. Nevertheless interactions based on such pattern would remain counterfactually sensitive to the differences in meanings mutually assigned to the term within this pattern by the agents of its reproduction, if affected by these differences the mutual benefit from the reproduction of the pattern would decrease relative to its current level. On the one the hand this shows that even if subjective meanings assigned to the name by the agents of its conventional use and interpretation were different, the communicative pattern, construed according to the analyzed model, might be the same. Therefore these meanings don't look being chosen due to the weight of the pattern. On the other hand the counterfactual sensitivity of communication to differences in subjective meanings shows that these sorts of meanings may not be completely substituted by ways of a name's use or whatever capable to be understood as both constituting reproducible communicative patterns and providing coordination of meanings as a result of such reproduction.

I suppose that most patterns constituted by normal uses and interpretations of at least proper names of natural languages are sensitive to differences in subjective meanings in this respect even if actually beneficial for their agents in spite of these differences. As I see it, this feature of collectively reproduced patterns of uses and interpretations of names shows that if they are conventions, they govern conventional uses of names and some publicly observable reactions to them, but not their meanings and interpretations.

Besides, if subjective meanings assigned to the same name tend to be different the patterns in question seem to be reproducible only within groups constituted

²⁴ Call them *Friday-according-to-Robinson* and *Friday-according-to-Friday*.

by the same persons; no such pattern may survive the substitution of the members of a group by other persons with the same group features but different mental contents. The proposed notion of convention does not explain how we can learn from other persons how to use a name with its conventional meaning or interpret it conventionally. In order to be publicly learnable conventional meanings still need to be intersubjectively introducible, and not only collectively reproducible.

And finally, if a person is interested in being conventional she still needs some evidence which could tell her whether her behavior conforms to the convention or not, and whether she may keep doing what she does, or has to correct her behavior. Personal memory can tell whether the behavior corresponds to how the individual acted before, but it cannot tell whether it conforms to the actions of other supposed members of the convention. This information is usually inferred from observable reactions of the others to the activity of the person. But a reaction to some personal behavior is normally triggered not by what is going on in the mind of the person, but by the observed components of the behavior in question and their interpretations by an agent of the reaction. Therefore, such reactions may only inform the person that the others agree with the way of her using a name; they cannot provide good reasons for the conclusion that the meaning assigned to a name in such use is right (conventional).

Conclusion

Anyway, it is still possible that each member of a group intends to coordinate with its other members in communication and assigns to the name N a meaning which is by chance or due to some natural regularity similar to that which all or the majority of the other members of a group assign to N in the same contexts. Although no participant of such collective use of a name could check out whether she is right assuming that the others use the name with the same meaning, she may be luckily right in this respect. This collective outcome may be then considered as a coordination of subjective meanings. And as we saw above there is the notion of convention which allows considering such collective activities as conventions.

After all, it may be even claimed that conventions need not be necessarily social. Thus, for example, R. Carnap regarded conventional any stipulation resulted from an individual free choice among alternatives (Carnap 2002). This simple view reduces conventionality to mere arbitrariness of choice. It may be objected that arbitrariness is not an essential feature of conventions though: if, e.g., arithmetic is conventional it seems to be an instance of convention established in the absence of a functionally adequate alternative, i.e. anything which the same peo-

ple could use as a mean of solving the problems which arithmetic actually solves.²⁵ But even if there are conventions constituted by mere arbitrary choices among alternatives or reproductions of communicative patterns in which similar subjective meanings are assigned to the same names in the same contexts in spite of the lack of coordination between the agents of this communication necessary for such similarities, they cannot explain the majority of meanings assigned to the names in everyday communication. For in too many cases subjective meanings may be different. Therefore, the problem does not vanish: it is still unclear, how subjective meanings assigned to names of natural languages may be literally conventional.²⁶

REFERENCES

- Aristotle (1963) *On Interpretation (De Interpretatione)*. Clarendon Aristotle Series. Oxford: Oxford University Press.
- Bennett, J. (1976) *Linguistic Behavior*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burge, T. (1975) "On Knowledge and Convention," *Philosophical Review* 84, 249–255.
- Carnap, R. (2002) *The Logical Syntax of Language*. Chicago: Open Court Press.
- Davidson, D. (1984) "Convention and Communication," in Davidson, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Frege, G. (1984) "On sense and meaning," in Frege, G. *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*. Ed. by B. McGuinness. Oxford: Blackwell.
- Gilbert, M. (1989) *On Social Facts*. New York: Routledge.
- Hume, D. (1975) *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Ed. by L. A. Selby-Brigge. Rev. 3rd edn., ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.
- Kripke, S. (1980) *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lewis, D. (1969) *Convention*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lewis, D. (1983) "Languages and Language," in Lewis, D. *Philosophical Papers*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Mill, D. S. (1862) *A System of logic*. Volume I. London: Parker, Son, and Bourn.

²⁵ Quitting pursuing the goal is always an available alternative, but it is hardly a literally functionally adequate one, that which almost equally good serves the goal in question. The arguments against the view that convention requires existence of at least one conventional alternative shared by both Lewis and Millikan see in Miller (2001). T. Burge agrees that conventions are arbitrary but denies that their participants should know that they have a functionally adequate alternative (Burge 1975, 253).

²⁶ One radical solution may be based on the claim that meanings of names just are not in the heads of their users, that they are completely external entities. For the main arguments see Putnam (1975). See also critical comments in Stalnaker (1989). It is a matter of further discussion how plausible the claim is; however it is apparently inconsistent with the identification of meanings as impressions.

- Millikan, R. (2005) *Language: A Biological Model*. Oxford: Clarendon Press.
- Miller, S. (2001) *Social Action: A Teleological Account*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, H. (1975) "The Meaning of 'Meaning,'" in K. Cunderson, ed. *Language, Mind and Knowledge*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Quine, W.V.O. (1960) *Word and Object*. Harvard University Press.
- Russell, B.A.W. (1974) *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Schiffer, S. (1972) *Meaning*. Oxford: Oxford University Press.
- Searle, J. (1969) *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stalnaker, R. (1989) "On What's In the Head," *Philosophical Perspectives*, Vol. 3, *Philosophy of Mind and Action Theory*, 287–316.

THE POWER OF SEMEN. ARISTOTLE AND SOME GALEN'S FALLACIES

ANDREY DAROVSKIKH

State University of New York at Binghamton

adarovs1@binghamton.edu

ABSTRACT. In this paper, I try to demonstrate how critical empiricism and philosophical reasoning intertwine with each other and affected the development of medicine. It is a case study considering the problems of generation and semen in the writings of Aristotle and Galen *via* relationship between such concepts as matter, form, movement, change, causes and some others. The main question addressed in the paper is the reason of Galen's return to Hippocratic paradigm of two-semina (male and female). I argue that the reason is two-fold: 1) Different philosophical reasoning and erroneous understanding of some aspects of Aristotle's embryological model by Galen. 2) Empirical discoveries, which proved to be wrong. I demonstrate that Galen's understanding of form/matter relationship, and his view on matter as an underling principle conditioned his understanding of the notion of physical change, that allowed him to speak about conception only as quantitative mixture between equal substrata. Finally, I show that Galen's view on teleology and his limited understanding of formal/final *vs* efficient causes and their relationship forced him to claim the inadequacy of Aristotle's biology and necessitated Galen to introduce emendations in definitions of seminal faculties of genders and reproductive fluids.

KEYWORDS: Aristotle, Galen, semen, cause, teleology, biology, medicine, *foetus*.

* This study is a part of a research project "The influence of the Aristotelean biology and the Hippocratic medicine on the formation of the notion of man in late antiquity", supported by the Russian Humanitarian Scientific Fund (project № 16-33-01126).

Introduction

Generation¹ is a process that, allows limiting (at least from one side) the scope of any kind of being, which comes-to-be and passes-away; and makes relevant any plausible philosophical account of that being. The question of how everything

¹ By generation, I mean the notion of *beginning*, widely used in ancient thought, e.g. by Aristotle (γένεσις) or Hippocrates (γονή); so for the purposes of simplification one can replace the word generation in this text with the word *genesis*.

comes about, being primarily the issue of cosmology, evolved during the classical period into the attempt to provide a coherent account of the universe. The problem of *living* beings' generation in ancient physics and biology hinges largely on the attempts to trace the *arche*, which leads to the notion of semen as the source of a new life. It thus might be stated that to describe the process of a living being's generation in antiquity simply meant to answer the question: what is the nature of the semen?

The focus of the present paper is the problem of the *power* of semen and the conflict between Galen and Aristotle's understanding of this power within the discourse of ancient philosophy and medicine. By the *power* here I mean a range of notions that all serve to help to answer questions about the generation of species, heredity, offspring's resemblance to parents etc. To answer the question about the semen's power is thus to clarify the following issues: 1) In which manner is the offspring present in the semen? 2) What is the corporeal origin of the semen? 3) What is the role of parents in supplying the semen?²

The problem of semen had a long tradition in antique thought, and the most fecund period was that period containing the "debates" between Aristotle and Hippocrates. Since then, the Aristotelian model of demarcating functions of male and female in conception, and attributing the term semen only to male was widely accepted and had been dominant for some five centuries. Galen of Pergamon, in second century AD, at the outset of his treatise *Peri Spermatis* inquires: is it accurate to reckon the power of semen either as two principles (the material and the active) as Hippocrates supposed or only as efficient principle as Aristotle suggested?³ Before I start considering this opposition and analyzing Galen's response, it is worth mentioning that though modern terminology allows us to speak about the semen only for male seminal fluid, in antiquity the term "semen" according to some authors (Hippocrates, Galen) could have been correctly applied to both male and female fluids. The discovery of ovum had happened only in the 19th century, before that understanding of conception was an elusive issue for medicine and philosophy. But the period of antiquity gave a deep insight into the comprehension of the nature of semen and conception. The supporting evidence and reasoning used in order to advocate one or another point of view provides fertile ground for philosophical investigation. The present paper is a case

² James Wilberding (2008, 407) states in his paper that the problem of semen (and, consequently, the formation of the living being) in antiquity can be confined to these three questions.

³ Galen (1992) 65. I.1.1. Galen here deliberately gives a reduced definition of semen presented by Aristotle. Of course, he was aware of formal and final principles as attributes of the semen. I will deal with this issue later on.

study considering the problems of generation and semen *via* relationship between such concepts as matter, form, movement, change and some others.

1. An overview of Galen's critique

The overall drift of Galen's treatise *On Semen* can be summarized as a critique of Aristotle's concept of semen, followed by establishment of Galen's own doctrine. The conclusion of Galen's doctrine suggests that there are two kinds of semen: male and female; while the power of both *semina* is defined by material principal and efficient one as well. The reasoning in favor of the existence of the female semen and of return to *two-semina* theory in the works of Galen is two-fold. It consists of (a) empirical evidence and (b) philosophical argumentation

The philosophical argumentation represents two important issues for my further analysis. One of them is a novel (compare to Aristotle) understanding of *physical change*; the second issue was less articulated by Galen, but it is of a bigger importance and consequence for marked abruption with Aristotelian tradition – it is an erroneous understanding of *four causes* discourse in the Aristotelian embryology.

As for the empirical evidence, Galen holds an imperative that something exists only if it is observed, while plausible arguments for the existence of something are of a secondary importance.⁴ Such a strategy was a product of a long development process when in the course of the classical period philosophical theories of human nature initially informed medical discussions, and then at a certain point medical empiricism reciprocally provided natural philosophy with new factual background. This superiority of empiricism for understanding of man was justified by historical development. Admittedly, even philosophers in late antiquity reached out to the help of medical empiricism simply because medical knowledge was much more developed than philosophical in questions of physiology. Owing to Hippocrates, and his divorce with merely philosophical speculations on the question of "ho ti estin anthropos" medicine in antiquity started to be considered as *techne* as opposed to *tyche*, where therapy and empiricism played a crucial role, inasmuch as *techne* necessarily requires the achievement of success only due to a certain deliberate procedure. Obviously, there were some objective reasons for such an approach to human nature, i.e. besides the speculative interest, philosophical curiosity, and heuristics, it was pain, diseases and death that actually forced physicians to tackle the problems of human body. The opposition to a purely speculative view of nature triggered the processes, which in the following centuries changed the entire understanding of the problem of

⁴ Galen (1992) 65. I.1,2.

man thanks to the authors of the Hippocratic corpus, Diocles of Carystus (375–295 BC), Herophilus (335–280 BC), Erasistratus (304–250 BC) and others. After all, the discovery of ovaries by Herophilus had a great deal of impact on Galen's theory of female semen.

Galen seeks to define the power of semen through demonstration taken from experiments, and he attacks Aristotle in the following three directions:

1) The Aristotelian approach supposes that the roles of male and female are different and while female reproductive fluid provides matter, the male semen provides no material principle. Owing to the statement about the lack of material contribution from male, one might conclude in this case that the matter of semen is useless and it renders into redundant the presence of the semen in the uterus after copulation. However, Galen relying solely on observations during dissections states that male semen is neither excreted from the uterus after coition, nor remains there and evaporates⁵ as Aristotle supposed.⁶ Dissecting just impregnated animals, Galen saw that the uterus appeared to be wrapped tightly around the "foetus" and not inflated as was supposed to have happened in case of evaporation. Thus, material substratum of semen stays within the uterus.

2) Another batch of Galen's arguments and evidences aims to show that semen as material is more suitable for construction of arteries, veins and nerves but not blood (menstrual blood) as was suggested by Aristotle, therefore, the foetus cannot come from blood only.

3) Aristotle associated male and female with semen and nutriment, respectively. Galen, on the other hand, bearing in mind an example of plants and earth as nutriment suggested that the nutriment is not able to bring any creative modification, but only sustain, it can regenerate but it cannot produce vital organs. Therefore, Galen concludes there must be material contribution from male semen, and consequently he addresses the question about the status of female semen. Galen came up with the conclusion that both males and females produce semen which supply material and the formal principle for conception, and therefore the entire mechanism of generation of a living being, the question of heredity, formation of the individual are explained through the equal co-influence of both male and female.

The question at stake here is why did Galen, who had at his disposal rich observational data cast doubts on theory of Aristotle and refute it? I am by no means close to any positivist view on history of medicine, but it is clear that Aristotle's concept of semen and his model of male as an active principle which launches the process of gestation was much closer to modern embryological the-

⁵ Ibid. 69-73.

⁶ *GA* 737a 7-16.

ory (which says that the sperm is considered to be an active principle which penetrates passively awaiting ovum) than two-semina model of Galen. The modern theory of male contribution of nucleus and contribution of cytoplasmic structure together with nucleus by the egg was foreshadowed by Aristotle in his determination of the roles played by male and female in conception. However, in the second century AD it was supplanted by a more “obsolete” theory of equal contribution of material principles. Why? My provisional answer is – because of a different philosophical reasoning and erroneous understanding of some aspects of Aristotle’s embryological model by Galen. In what remains I am going to analyze these two issues in details.

2. Ancient theories of semen

Aristotle's views on the nature of semen and embryogenesis were motivated by puzzles ancient thought faced around the fourth century BC. These puzzles appeared insurmountable until Aristotle – with his developed philosophical discourse and having tackled such categories as change, entity (*ousia*), nature (*physis*), soul – forayed into the problem of seminal faculty and embryology, and produced more suitable solution for the problem of semen. It stands to reason to demonstrate this.

Anthony Preus claims that, “before the time of Aristotle, there was no one generally accepted theory of generation.”⁷ There was no coherent theory indeed, but the questions raised are worth considering, because they worked as an impetus for the arrangement of the powers which conditioned the formation of well-established theories. In general, our knowledge about ancient theories of the nature of semen comes from the first book of Aristotle’s *Generation of Animals*, where he, in line with his well-known method, criticizes everything previously written in order to build something genuinely new.⁸

One of the oldest ideas about conception and the development of the body depicts the process through the analogy of the seed sown in the earth; in the secondary literature it usually appears as ‘furrowed field theory’.⁹ The earliest can be attributed to Aeschylus (*Eumenides*) and Euripides (*Orestes*), who compare

⁷ A. Preus (1977) 65.

⁸ A famous collection of pre-Socratic texts issued by Hermann Alexander Diels later revised several times and eventually published in 1934-1937 after another revision by Walther Kranz is another source of knowledge of ancient theories of semen. See: H. Diels, W. Kranz (2004). In terms of the secondary sources, earlier theories of the nature of seed and conception were best presented by Erma Lesky (1950), and Joseph Needham (1959). Two short overviews of ancient conception theories were presented also in M. Boylan (1984) 83-112; and in the aforementioned article by Preus.

⁹See: M. Boylan (1984) 85-87.

the mother to a field where seeds are sown. Anaxagoras seems to have supported this theory as well.¹⁰ The extreme version of this view was the theory of preformationism, arguing that the complete body of the foetus is already assembled in the male seed. On the other end of the scale was the concept of parthenogenesis.¹¹ The obvious drawback to both theories was the difficulty to explain the resemblance of the offspring to the opposite gender.

Another theory proposed by ancient thinkers, which better explained the nature and source of the semen, suggested that both female and male provide semen, and whole parts of the body are involved in the process of generation. In accordance with this theory, the seed comes from virtually all parts of the body. The best known followers of such theory were Empedocles and Democritus. This view in modern science known as pangenesis, had become a well established concept after it was widely promoted by Hippocrates in his work *On Seed*.¹² He introduces the concept as follows:

“The semen comes from all humours, which is in man, and the strongest (τὸ ἰσχυρότατον) parts are separated from it,”¹³ and then adds that “the semen is secreted from the whole body, both from hard and soft parts, and from the humours.”¹⁴

There are several items of note on this passage. This pangenetic theory literally implies that all part of the body participate in the production of semen. The reason for such presupposition is a desire to explain the inheritance of acquired characteristics: the similar in elemental structure must come from similar. A would-be argument of a proponent of this view might look as follows: the hair come from hair and nails from nails, thus semen in order to generate is supposed to be everything at once: nails, vessels, arteries, bones; they are small and invisible, but they grow during gestation and become bigger.¹⁵

Of course, the lack of observational data required certain theoretical inference and it is this scientific intuition that eventually advances knowledge in its

¹⁰ GA IV.1, 763b30.

¹¹ Parthenogenesis is a form of asexual reproduction in which growth and development of embryos occur without fertilization. In animals, parthenogenesis means the development of an embryo from an unfertilized egg cell of the female.

¹² Term pangenesis was at first offered by Charles Darwin in the concluding chapter of his book *The Variation of Animals and Plants under Domestication* as a hypothetical mechanism for heredity. The pangenesis theory implies that the whole of parental organisms participate in heredity. He posited that atomic sized gemmules formed by cells would diffuse and aggregate in the reproductive organs.

¹³ References to the original Greek text are made to the following edition: Hippocrate (1970).

¹⁴ Hippocrates (1970) J3.1.

¹⁵ For a similar argument see: H. Diels, W. Kranz (2004) 59B10.

historical evolution, but at this point, the proposed account suffers from a sometimes too incoherent character, and displays practical and methodological weakness. There are mostly two objections: 1) how do two complete organisms (one in each semen) become a single one after the mixture; 2) how do particles of the soft and hard parts of the body come together in liquid semen.

In an attempt to answer the first question, Democritus and Empedocles proposed that the bodies existing in the semina are torn asunder in order to mix halves in conception. The long-term consequences of this view are quite obvious; one is the difficulty to form the gender of the future foetus; another obstacle is that if two bodies were torn asunder in order to make one, there would be extra unused parts, which either should be of use for something or will be wasted. The waste of parts is something that goes against the general ancient understanding of nature and was not accepted.¹⁶ The second question implies another difficulty: assuming that the semen comes from tissues and bones its transfer should be corpuscular, but if, on the contrary, the semen comes from humours, it means that it is formed in a liquid milieu. According to Hippocrates semen is matter and it transmits the information from parents to offspring by this matter. Bearing in mind three common embryological questions mentioned in the introduction to this paper, Hippocratic responses to them would state that: 1) the offspring is present in the semen in material way; 2) all parts of the parent's body are the source of the semen; 3) parents equally contribute to generation.

The point of equal material contribution raises relevant questions about mechanisms of heredity, resemblance to one of the parents and the choice of gender. The possible answers articulated by the authors of the Hippocratic corpus, Democritus, Empedocles and others, – suggesting the all these features of the individual are formed either due to the semen's location on the left/right side in testicles, or during gestation by the foetus' location on the left/right side in the womb, or influence of cold and heat – are inconsistent and controversial by themselves. Moreover, I argue that all theories covered by the term *pangeneses* are preformationist in their character. In order to be coherent, anyone postulating that the semen comes from all parts of the body should agree that this presupposition implies the idea that all parts are assembled in a shape of that body and that allows the further growth but no change, nor modification. The assertion that the parts are present in the body in a sort of potential form and then unfold gradually puts that theory in a different category.

¹⁶ Some witnesses say that during his stay in Alexandria (where there was no prohibition for the dissection of corpses) Galen in order to prove or disapprove this point dissected wombs in his search of wasted parts of the body.

3. Aristotle

The person who boldly challenged the antinomy was Aristotle. Admittedly, he changed the course of scientific and medical thinking on the question of the nature of semen for at least five centuries. The major advantage that bolsters Aristotelian theory was the combination of scientific inference and observational data.

Within the broader critique of Hippocratic embryology and ancient pangenetic theory, which assumes that each part involved in the creation of semen comes from its perspective particular organ and contains the nature of that organ or its part,¹⁷ there is one objection by Aristotle that Preus (1977, 77) concisely summarizes as follows: “it goes too far and not far enough”. On one hand, the argument of Hippocrates asserts that the wide variety of materials must be present in the semen, and in this sense Hippocrates goes very far; on the other hand, however, he does not really explain how these “parts” are present in the material, or in other words, “it does not go far enough in asserting the degree to which a nature may be present in a particular material”.¹⁸ To be more specific: a body, when subdivided, consists of heterogeneous parts. For example: a head, limbs, a heart, a liver etc. are heterogeneous parts of the body; however, the further division of those parts produces certain parts, which remain the same even after the subdivision – homogenous parts (*ta homoiomere*). The next stage of this subdivision is the four elements (earth, water, fire, air) or humours (blood, phlegm, yellow and black bile). Hippocrates does not go far enough in explaining how a range of homogenous parts, impressive in its diversity can fit into the nature of liquid semen. While, according to pangenetic theories resemblance of un-like parts (of parents and offspring) is caused by use of the same like parts (homogenous), Aristotle in his dialectical refutation in the first book of *The Generation of Animals* proposed another explanation: the offspring’s resemblance to parents is not so much of a material character but of a formal one. Simply speaking, it is the resemblance in the disposition of like-parts, that really makes the son’s appearance similar to the father; usage of the same like-parts does not really make any similarity between parents and offspring. Aristotle says:

And yet without this [assemblage] (τάύ της [τῆς συνθέσεως]) the parts would not have the resemblance (ὁμοία); so if there is something which sets to work later on to bring

¹⁷Regardless of the Hippocratic proponents, several Aristotelian objections always remain the same. If all parts of the body are scattered about in the semen how do they remain alive? If they are connected, there should be a tiny animal, which is, according to Aristotle, absurd. Even if we assume that this is true, Aristotle asks why the female does not produce female children on her own. See: Aristotle, *GA* 722b5-10.

¹⁸*Ibid.*

this assemblage about, then surely this something (τοῦτο), and not the drawing of the semen from the whole of the body will be the cause of resemblance.¹⁹

The use of the same skin and muscles does not necessarily make the face of Socrates similar to his father's face but it puts certain limits on what the face may look like. For example, it cannot look like a face of horse, because human face skin is hairless (to a known extent of course), it cannot look like a face of man with dark skin, because the skin of Socrates' father (presumable) was more pale, but what really makes the similarity of faces between Socrates and his father more justifiable is the assemblage of the skin in a certain inherited form; which is the disposition of muscles, tendons etc. This assemblage is not a material thing in effect because the disposition or the order of like-parts does not require a material factor. To be more precise, disposition of things requires some material for the things itself but not for their disposition. This disposition might be defined as a power, the power to arrange these like-parts. The power which carries this information requires limited material support, that is why Aristotle asks why one part of the living being cannot provide this power, the power to develop the simple substrate into a complete new individual. Such a substrate for Aristotle is blood, which as soon as concocted into semen possesses that disposition for arranging like-parts.²⁰

Aristotle is credited for elaborating philosophical aspects of embryology and physiological as well. He considers blood to be the source of both female and male seminal fluids, and the formation of these fluids as a result of a succession in digestive processes. To be transformed into blood, digestive material (food) must pass three stages of digestion (πέψις): first in the stomach, second in the liver and finally in the heart. During the process of the third pepsis, food is transformed into blood in the heart. After that, blood goes into the brain, and upon cooling it is directed around the body circulating for various functions and needs. Michael Boylan, in a brief glossary of medical terms used by Aristotle, thoroughly describes the role and importance of the pepsis in Aristotle's understanding of digestive and reproductive systems, and points out two main results of pepsis: nourishment (τροφή) and side-product (περίσσωμα).²¹ The περίσσωμα is the residue which can be either useful or useless. In case of a useful residue it goes to the gonads in order to be transformed into seminal fluids, which is the goal of this

¹⁹ἀλλὰ μὴν ἄνευ γε ταύτης [τῆς συνθέσεως] οὐκ ἀνεῖη ὁμοία. ταύτην δ' εἴτι δημιουργεῖ ὕστερον, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ τῆς ὁμοιότητος αἴτιον ἀλλ' οὐτὸ ἀπελθεῖν ἀπὸ παντός. *GA* 722a35-b3. All translations of *GA* are adapted from Aristotle (1943).

²⁰Semen is "either blood or the analogous substance or something formed out of these." (ἢ τοῖ αἶμα ἂν εἴη ἢ τὸ ἀν ἄλογον ἢ ἐκ τούτωντι.) *GA* 726b5.

²¹M. Boylan (1984) 95.

secretion.²² All of the *περίσσωμα* is transformed into either the male seed or the female reproductive fluid (*καταμήνια*). As has been already stated according to Aristotle, only the male gonad is capable to produce the semen, whereas the female one produces *καταμήνια*, which certainly is involved in the formation of the foetus but has a slightly different function.

I believe that further understanding of the Aristotelian argument depends on a much broader context than just biology. The underlying philosophical concept for differentiation of male and female in terms of seminal faculty is the concept of physical change. The notion of natural change studied in his physical works is integral to the notion of generation in the species/genus sense. The equal status of similar seminal fluids presupposed by the Hippocratic corpus, according to Aristotle, puts certain limitation on what the influence of one seminal fluid upon another is like. If there is A and there is B, which both have equal status in terms of essence, quality, disposition etc., then it is less than obvious how they act upon each other in the mixture, and therefore when we deal with semen the question of heredity becomes acute. The like cannot exert influence on the other like, for it equates to exerting the influence upon itself. The starting premise, Aristotle takes for granted in his view on change is that, at least if only one of the objects is active but another is passive the change can happen. But what happens when one object acts and the second is acted upon? The answer we can find in the treatise *On Generation and Corruption* where Aristotle deals with problem of change. One object may cause the change in the other object if only they are un-like, for, similar objects are always unaffected by similar. At the same time, essentially diverse objects are also deprived of the possibility to act and to be acted upon each other, as for example, a straight cannot act upon a blue. In order an interaction to happen, the objects must be similar in one sense and different in the other, namely: they are supposed to belong to the same genus but to differ in species.²³ The straight and the curved can act upon each other, since they differ in characteristics but both belong to the same genus of geometrical objects. By the same token, male and female reproductive fluids according to Aristotle belong to the same genus of fluids, both are produced from the blood, but in order to perform the change (conception) should be demarcated in some way. Given that in relation to the species the genus is a shared ground of matter, therefore the opposite objects capable for change are the object of a similar matter but of a different form. In view of the identity of matter, the passive and exposed to the

^{22a}The semen is a part of a useful residue (*χρησίμου ἄρα περιττώματος*). The most useful (*χρησιμώτατον*) of residues it that which is the last [produced] and from which each from the parts comes about directly." *GA* 725a11-13.

²³ *GCI*, 7, 323b 33-35.

change is able to take the form of the active. Therefore, the point of any interaction resulting in the change is the formation of the passive according to the form imposed by the active.²⁴

I would eschew any comments on why Aristotle got settled with such a distribution of roles, but he does ascribe the passive role to female and the active role to male, and considers the mixture of seminal fluids as asymmetrical change where male semen is an active principle and female *katamenia* is a passive principle.²⁵ This conception for Aristotle is a paradigm case of idea of change, what is more, generation of a living being is a paradigm case of the general concept of generation where the principle of four causes (efficient, material, formal and final) together with his notion of hylomorphism are two components which are difficult to dispense with in a discussion on such an issue. Conception is a process of coming to be and a type of change, so Aristotle accommodates his view on conception to: a) his discourse of change as influence of an active principle upon a passive; b) his discourse of how a thing comes into being, i.e. due to the causes (an immanent material, form or pattern, source of change, end for the sake of which the thing is).²⁶

In this sense, I agree with Anthony Preus who says that in conception and embryogenesis “the end [final cause] is continued existence of the species, and the species [an individual] is the form (*eidos*) present potentially in the matter from the female [material cause], actively [efficient] in the semen from the male [formal cause].”²⁷ To this point Aristotle says:

However what happens, is just one would reasonably expect, since the male provides the form and the source of change (τό τε εἶδος καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως),²⁸ the female provides the body and the matter (τὸ σῶμα καὶ τὴν ὕλην), just as in coagulation of milk, the milk is the body, and fig-juice or the curd is that which carries the source for assembling...²⁹

Importantly, I do not think that Preus thinks that the material cause of the foetus – female reproductive fluid – does really provide any formal cause (“the species [an individual] is the form (*eidos*) present potentially in the matter”). This simply should be equated with what can be further inferred from Aristotle’s view on physical change. When the fire warms up, it imparts to an object to be

²⁴ GC I, 7, 324a 10-11.

²⁵ Probably the following papers might be of interest for those who would like to know more about this problem: M. Horowitz (1976) 186-213; J. Morsink (1979) 83-112.

²⁶ Aristotle, *Metaphysic* 1013a 24-32.

²⁷ A. Preus (1977) 78.

²⁸ I translate the word κίνησις as a *change* but not a *movement* deliberately. See hereafter.

²⁹ GA 729a 9-13.

warmed the form of heat, which the fire possesses by definition, as a result, owing to the form of heat, that which initially was cold becomes warm, i.e. it switches from one state to the opposite one.³⁰ This is rather distant example, but I have included it to show that the cold adopts the form of heat only because it itself possesses that form in potentiality, the active implements in the passive the possibility of acquiring the form. Similarly, the female reproductive fluid, being a passive matter, receives the source of change from the semen, together with the form inherent to the source of this change, but only that type of form which female *katamenia* can potentially accept. The fact that a woman cannot conceive from a horse³¹ is explained in this sense by inability of *katamenia* to adopt the form from horse's semen. This form is not potentially in the female seminal fluid. On the contrary, a mare can be fertilized not only by a horse but also by a donkey, because the form of donkey is potentially in mare's menstrual fluid.

The generation of the human being can be presented in this sense as a movement which brings the power of form to the matter, and the union of the form with the matter brings about energy (*energeia*) which is a real living being. This energy is a foetus, driven by a vegetative soul, and the foetus from this point onwards develops epigenetically, forming first essential organs and evolves gradually into mature foetus resembling the species. Again, this epigenetic development is caused by: the vegetative soul, previously formed parts of the body, and environment (female *katamenia*).³²

Summing up this part, Aristotle introduced new understanding of conception aiming to overcome the difficulties leading the pre-Socratics and the authors of the Hippocratic corpus to an impasse. In order to avoid the difficulty of how two batches of matter (which are basically preformed organs) act upon each other; how they form one individual out of two preformed organisms; and how all range of materials which is in the human body can fit into a liquid substratum of semen Aristotle suggested:

- 1) a foetus is developed gradually from simple material source which carries the information about the species and the individual,
- 2) this information is not only matter but primarily some power,
- 3) these acting principles of male and female seminal fluids should be differentiated substantially, female is a passive matter and male is an active principle that activates the change and supplies the form of the species (the form that matter is potentially able to take). Owing to the difference in functions

³⁰ *Phys.* I, 5, 188b 22-24; 7, 191a 12-15.

³¹ Although centaur is quite a phenomenon.

³² *Ibid* 734a20.

Aristotle calls only one of the reproductive fluids as semen and the other as only nutriment.

4) The inheritance of some specific personal traits is due to pneuma which is supplied to the form (male) and matter (female) in reproductive organs.³³

The theoretical basis or such conclusions is the concept of physical change and four causes discourse. Both of these principles were not shared completely by Galen.

4. Galen's critique of Aristotle

In addition to what had been said in the introductory and the first part of the paper, – that the reasons to return to two-semina model, and to restore the importance of matter for male semen in Galen's thought were some observational data and physiological arguments – there are two philosophical reasons which have not been scrutinized in literature so far.

To fill out Galen's theory of semen and embryology, I must say that he clearly sides with epigenetic model of Aristotle and confirms that the semen is produced from the blood after *pepsis*. There are four periods of *epigenesis*: 1) a compound semina with prevailing physical features of semen as substratum ; 2) a foetus with some organs such as, heart, brain, liver unshaped but already present in a certain solidity and considerable size 3) the foetus in which these three organs have been formed and some of the others appear 4) a child, with complete physical structure.³⁴ Galen is not happy with Aristotelian point that semen does not provide matter, but just form and source of change; because from this logic the conclusion stems that physically everything in the foetus is formed from the *katamenia* which essentially is blood. As has been mentioned earlier Galen insists that blood, due to its elemental characteristic, is not able to produce three vital organs from which everything begins: arteries, veins and nerves. Essentially they resemble the matter of semen, and have to be produced from the semen.³⁵ This insistence on the necessity of something's coming about only from something of a similar type is a starting point of diversity between Galen and Aristotle. For Galen, the similarity between physical characteristics of semen such as white, thick and viscous and physical traits of these three organs, which are bloodless,

³³ I have not considered the phenomenon of pneuma and its role in Aristotle's account because a detailed examination of this would take us too far afield to pursue here. So, it is best to have recourse to what is brief but relevant: the movement of pneuma in mens and semen resemble the movement in the parents and when they meet, one gains mastery and the other is defeated. Hence, the resemblance of the offspring to parents is due to the "pieces" of mastered pneuma.

³⁴ Galen (1992) 93-95, I,9,2-10.

³⁵ Ibid 105, I,11.

thick, hollowed out and advancing to a great length without breaking, immediately suggests that arteries, veins and nerves can be produced from the matter of semen only.³⁶

Supporting reasoning of this argument is that similarity between a produced and a producing does not stem only from formal disposition, which was one of the innovations of Aristotle, but it happens also due to the use of the same matter. For the sake of experiment Galen accepts Aristotelian model, he concedes that the power of semen, the form/disposition of matter is a source of similarity but, as to the question about resemblance to mother, he, contrary to Aristotle, does not see any other way than to suggest that it is caused by the matter:

Is it the nature of the power that mould the foetus to make the eye and nose and eyebrow and each of the other parts, but the nature of the matter to make the nose aquiline or snubbed?...³⁷

and then he answers

the nose is made by the artisan but the straight nose is produced by the matter.³⁸

Thus, contrary to Aristotle, Galen argues that similarity can also be due to the matter but not only form. In this sense similarity comes from the same parts, dissimilarly comes from different parts. The difference in parts (ἡ δὲ κατὰ τὰ μέρη διαφορά)³⁹ makes someone sub-nosed or hook-nosed. The conclusion about material difference in parts might be justified by the use of the word *to morion* which bears the meaning of a material substratum. Well, to do justice to it I must admit that the phenomenon of snub-nose is a material object which has a snub form. Yes, form. Then, one would wonder why Galen says that it is due to matter? Unlike Aristotle who stepped on a way of “idealism” arguing that the form is not only a creative principle towards the matter, but also a superior one, Galen committed himself to a more moderate position. This example of matter that causes similarity of form demonstrates that form for Galen is an inherent attribute of matter and cannot act without the matter. For Aristotle, in embryology, the definition of form must counterpredicate with what it defines, although not everything what predicates the phenomenon (matter) is its definition. Galen adds an amendment to the second part. The matter for Galen predicates form and defines it. The matter is a superior source for change, though it acts together with the form.

³⁶ Ibid 83, I,5,16-17.

³⁷ Ibid 157. II,1 52-53.

³⁸ Ibid 159. II,1 55.

³⁹ Ibid 158. II,1 56.

Having done these modifications in the concept of seminal fluid, that it is both matter and form, Galen additionally holds that offspring resemble each of the parents by virtue of a cause common to both. This cause, common to both should affect each other somehow and in the mixture generates a foetus. Categorically this syllogism tells that similarity to both is conditioned by the same source shared by both parents. In this way it seems to be logical to say that in order to present a coherent account of conception, the change has to be done in one of the Aristotelian premises:

- a) Semen is only from father,
- b) menstrual fluid is only from mother.

Even the boldest would hesitate to argue that not only female excrete the menstrual fluid. Galen concludes both male and female provide semen. It means the semen, which is as male as female and which is a power and a matter at once.

In this way, contra Aristotle, conception for Galen is a physical process which would be less than obvious for Aristotle. Namely, the female and male semina for Galen possess a number of principles, which strike by their equality. They come from the same genus, species, essence, quality. Thus, contrary to Aristotle, for Galen conception is a type of change which occurs between substantially same types of sources. Yes, their form can be different; female sub nose can meet with aquiline nose, but owing to the similarity of the rest of traits is not clear how they will affect each other. For Galen there is no problem in a possibility of A to be influenced and changed by B which is equal to A and considers the mixture of two seminal fluids not as a qualitative change but as quantitative one, where both the male and the female undertake equal roles. Therefore, given the reasoning Galen uses, and a type of physical change that he admits, it remains unclear how he copes with the problems of heredity which become pressing.

Another point of divergence which made Galen to claim the existence of female semen is Galen's treatment of the Aristotelian doctrine of four causes in respect of embryology. There are several places in *Peri Spermatos* where Galen expresses rather interesting interpretations of Aristotle's concepts. Galen points out, that on the one hand Aristotle attributes too much power to the semen (male), and defines its role as an agent which molds the matter and shapes the foetus, then as Galen mentions, a little later Aristotle having forgotten these things fails to notices that he gives to the matter (female) as many power as earlier gave to semen.⁴⁰ In other words, on the one hand Aristotle overloads the male semen with functions and leaves the female the role of passive receiver, but on the other hand, according to some other places from the text, it is actually

⁴⁰ Ibid. 155, II,1,58.

female who does everything. What is the hidden meaning behind this critique of Aristotle by Galen? The first possible explanation is again the insistence on matter as the only creative principle of generation and formation. Aristotle says that male is an agent but the lack of matter renders the male into an inadequate agent to perform such a change as conception and to provide further growth of the embryo in the course of gestation. I will try to show that Galen here speaks about something different; namely such a view of him is caused by a failure to grasp the point of the Aristotelian teleology.

Accompanied by a search across the works of his successors, the further analysis of the Aristotelian treatises reveals a certain inconsistency in his understanding, and underpins two basic approaches to the application of causalities to embryology. The material contribution of the female is something that has been clearly stated in biological oeuvre of Aristotle. The crucial role attributed to the female seminal fluid should not be underestimated because it contains potentiality, and actuality is directly restricted to the nature of this matter. As opposed to this, the nature of the male semen may seem less clear, even within the short definition in the passage already quoted from *GA* 729a 9-13.⁴¹ The phrase τό τε εἶδος καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως evokes certain confusion, because formal and efficient causes coincide and are present in one place simultaneously. How close they are and what does this proximity mean for us? Efficient cause acts, and formal cause defines how this efficient cause acts.

Things that come to be, come to be either by nature, by art or spontaneously. A human being comes about not accidentally, but due to causes. Biologically speaking, the cause of conception is fertilization of ovum by semen, which triggers epigenetic process of development. In terms of Aristotle, conception is a mixture of active semen and passive *katamenia*. As Devin Henry claims that for ancient people, the self-organization of a foetus was a source of unceasing wonder.⁴² One of the questions of this curiosity is why after all we have got a human being? Why does something unpredictable not happen? Why is it that a puppy will not be born to a man and a woman? Why does man (as a parent) predicate a new born man?

The question of predication of one thing of another is a question about causes. It is a question about final cause! For Aristotle the end accompanied by the active agent and passive agent are three canonical invariants of any kind of physical change. If nothing interferes the process of change invariably would reach the

⁴¹However what happens, is just one would reasonably expect, since the male provides the form and the source of change (τό τε εἶδος καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως), the female provides the body and the matter..." *GA* 729a 9-13.

⁴²D. Henry (2005) 1-2.

only possible outcome. The same with generation, if no external or internal powers interfere, a human being will be generated. I like how Mohan Matthen puts it: “Final causes are not additional influences over and above power, but are built right into the specification of powers”.⁴³ In Aristotle’s physics every cause is teleologically specified, but they are specified in different degrees.

Let us take recourse to the material cause. As has been said, predication of one thing of another is a question about causes, then as to the matter, the question is why the matter is some definite object. A pile of matter itself, owing to its characteristics can limit the scope of the definition, because if there is a pile of tissues, tendons, bones, etc. the present object is not a tree or a table, because both of them are wooden, and the matter which was at disposal does not allow having a wooden object. At the same time, from the pile of the very same matter (tissues, tendons, bones) it would be difficult to ascertain the essence of the object, since it can be a man or an animal. In the second part of this paper I demonstrated that for Aristotle, the matter can be affected by the form which it is capable to adopt. Therefore, when we try to define the end we deal with form.⁴⁴ Consequently, the formal cause is much more teleologically specified than the material one, and even more than efficient.

In my description of coming to be of a living being as a paradigm case of generation I used the words of Preus that the final cause is a continuation of species, and a formal cause is a concrete species.⁴⁵ The formal cause bears the source of this continuation of species and a concrete species is a link in the chain of this continuation. Thus, the final cause is coupled with the formal one in the male semen and they both rule over the efficient cause,⁴⁶ while all of them are of supreme nature to material cause, for it is much more important what is produced than from what material it is produced.

The gathering of three out of four causes in male semen makes Galen to assert that Aristotle does attribute too much power to the semen (male), as an agent which starts the change in the matter and moulds in accordance with the final (already carried in the semen) form. Then why does Galen accuse Aristotle of limiting the actual authority and responsibility of male semen and of giving to the matter (female) as much power as earlier Aristotle gave to the semen? The key to answering this question is in the embryological model, which Galen uses to describe the Aristotelian view on gestation. The Aristotelian concept of

⁴³ M. Matthen (2007) 161.

⁴⁴ *Physics*, 1041b 4-9.

⁴⁵ A. Preus (1977) 78

⁴⁶ *On the Parts of Animals*, 639b11-13.

generation resembles, according to Galen, a model of a puppet, where the semen triggers the process that then is able to move on its own.

And yet Aristotle does not permit the menstrual blood to share in the quality from the semen, he always concedes only a beginning of motion, as though to puppets (ὥσπερ τοῖς θαύμασιν), which, while preserving their own structure from the mere receipt of that sort of beginning are able to continue moving for a very long time.⁴⁷

As I see it, this puppet is an example of some entity that is able to perform mechanical moves sequentially, and which in the course of this further move is devoid of any external object of applied force. The problem of analogy between mechanical puppets and embryological models in antiquity and late antiquity was notably studied by Devin Henry. He points out three main types of puppets which were of use in the classical understanding of self organization during embryogenesis: 1) marionettes (limbs are moved independently by manipulation of strings); 2) mechanical puppets (motion is generated externally by pulling a single cord); 3) self-moving *automaton* (an external movement triggers the chain of physical gears, which then move).⁴⁸ For example Simplicius adopted the model of a mechanical puppet, obviously Byzantine theologians would vote for the marionettes, but further readings of Aristotle commentators who lived at the same time roughly as Galen did reveals that the self-moving *automaton* was a widely accepted view on Aristotle's embryology. Alexander of Aphrodisias is one of representatives of such understanding. According to this model of self-moving *automaton* the development of embryos is a succession of connected movements where the source of the current link of the chain is the change in a preceding link. Once this process was launched but then it moves on its own and initial external power is only a source of movement for the first gears but not for the following. Projection of such model onto embryology means that male semen does not carry the whole information about the species but only initial set of information. Devin Henry advocates this view and as a supporting evidence brought the quotation from Simplicius who in turn quotes Alexander:

But when the initial principle has been implanted in the matter which is receptive of both the principle and the things that are to come into being by its agency and from it, this thing (the principle that was implanted first) produces of itself that which is itself productive of something determinate, while what comes to be from it in turn produces another thing; for each of them is itself both productive of, and capable of setting in motion, the thing which comes after...⁴⁹

⁴⁷ Galen (1992) 83-84, I,5, 24-25

⁴⁸ D. Henry (2005) 3-4.

⁴⁹ Alexander *ap.* Simplicius *in Phys.* 310,36-311,19, 29-30. Taken from: D. Henry (2005) 11-12.

Unlike this model, the analogy of the mechanical puppet does not confine the role of sperm to a starting point but also allows it to account for the motion up to the end of the development of the embryo. Galen, from the outset of his treatise, notes that as to his view Aristotle holds that the semen provides a beginning of motion and does not qualify the semen to form any part of the animal.⁵⁰ They are formed by other parts of the body with the support of *katamenia* and guidance by a vegetative soul. This point that, according to Aristotle, semen ‘has nothing to do’ with further development of the foetus goes all the way down in *Peri Somatos*. This for Galen means that foetus does not come from the semen, but actually from *katamenia*, which takes the principle of movement from semen. Therefore, Galen concludes that there is a conflict of efficient and final/formal causes in Aristotle: on the one hand Aristotle delegates many tasks to semen due to his treatment of formal and final cause, on the other hand he limits the role of the semen excessively, stating that it is just an impetus and grants too much authority to female reproductive fluid. It is this conflict, I am convinced, which was the second philosophical motivation that forced Galen to return to two-semina model. Aiming to restore the balance Galen states that male semen also possesses matter and doing this he extends the authority (efficiency) of semen throughout the whole period of gestation, at the same time he argues that there is female semen, which also supplies the matter and form, thus he alleviates the load of female, and makes it equally responsible for gestation as male semen.

The irony is that Galen ventured upon his argumentation and critique of Aristotle with partly false partly dubious interpretations of Aristotle. First, to the excessive limitation of the role of male semen, there is a difference in understanding of self-moving *automaton* between Galen (together with Alexander) and Aristotle himself. On this occasion I again refer to the paper of Henry, who points out that Aristotle does not think that the development from fertilized *katamenia* up to an adult embryo is a causal sequence. It is not a sum of changes but one continuous change. Based on analysis of *GA*⁵¹ D. Henry shows that for Aristotle, “the movement of each part owes its existence to the execution of a single developmental programme and not to the agency of each other”.⁵² In a word, the semen is an agent, which although being chronologically a distant cause of formed in late periods of gestation organs still is their source and efficient cause.

⁵⁰ Galen (1992) 65. I.1.

⁵¹For example: *GA* 734a25-33.

⁵² Henry (2005) 40.

Second, Galen is reticent on this point, but it seems to me that his understanding of the primacy of the final/formal cause is dubious. The teleological account of Aristotle does imply priority of causes in terms of sense, but not in terms of sequence. For Aristotle, the point of teleology is that the goal is not perceived as a final form in the course of the development, it is not a Platonic Form. Indeed, it is supposed to be reached but temporally it is not of primary character. I suggest that Galen got confused on this sense and took logical priority for temporal one and assumed that semen carries from the very beginning the original plan (already implemented) and at the same time it is only initial movement. So, male is credited with everything but actually provides nothing except a single blow.

Conclusions

In this paper I tried to demonstrate how critical empiricism and philosophical reasoning intertwine with each other and affected the development of medicine and biology. The period of late antiquity is considered to be the time when, after a prolific period of development of medical empiricism, medical science started to provide natural philosophy with new factual grounding that in turn sparked fecund philosophical discussions. Galen frequently appeals to dissection and anatomical observations as to a legitimate source of knowledge; however, some such discoveries were wrong. It is true that in case of the seminal faculty problem new discoveries led Galen astray, for the moisture discovered in ovaries was wrongly taken for ovum. But I do not think that it was the only source of his confusion.

Despite his preference of empirical demonstration to plausible arguments Galen does support his physiological observations with pertinent philosophical arguments. It is Galen who is credited for reconciliation of philosophy with medicine among the classical physicians. In this paper first, I demonstrated that Galen's understanding of form/matter relationship, and his view on matter which is an underlying principle conditioned his understanding of physical change,⁵³ what allowed him to speak about conception only as quantitative mixture between equal substrata. Importance of matter and the conviction that equal material contribution of genders is a must in embryogenesis resulted in Galen's assertion that females supply not only semen but also *katamenia*, which is the source of germ's nutriment in the course of gestation.

Second, Galen's view on teleology and his limited understanding of formal/final – efficient causes and their relationship forced him claim the inadequa-

⁵³ Galen's view on matter is pretty much stoicized, but this is an issue to be addressed in a separate paper.

cy of Aristotle's biology and necessitated Galen to introduce emendations in definitions of seminal faculties of genders and reproductive fluids. The fact that Galen was not alone in supposing that for Aristotle embryogenesis is a causal sequence (I mean that Alexander, his contemporary, was of the same delusions) only supports my reasoning that it was difficult for Galen to dispense with philosophy while making final conclusions about physiology.

REFERENCES

Primary sources

- Aristotle (1965) "De generatione animalium," in H. J. Drossaart Lulofs, *Aristotelis de generatione animalium*. Oxford: Clarendon Press, 1-204.
- (1943) *Generation of animals*, with an English translation by A. L. Peck. Harvard University Press.
- (1966) "De generatione et corruptione," in C. Mugler, Aristote. *De la génération et de la corruption*, 1-74. Paris: Les Belles Lettres.
- (1964) "Historia animalium," in P. Louis, *Aristote. Histoire des animaux*, vols. 13. Paris: Les Belles Lettres.
- (1956) "De partibus animalium," in P. Louis, *Aristote. Les parties des animaux*. Paris: Les Belles Lettres.
- (1924) "Metaphysica," in W. D. Ross, *Aristotle's metaphysics*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- (2000) *Metaphysics*, translated by W. D. Ross. Adelaide: University of Adelaide Library.
- (1950) "Physica," in W. D. Ross, *Aristotelis physica*. Oxford: Clarendon Press.
- Diels, H. and W. Kranz (2004) *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*. Zürich: Weidmann.
- Galen (1992) *On Semen*, edition, translation and commentary by Phillip de Lacy. Akademie Verlag GmbH, Berlin.
- Hippocrates (1970) "On Semen," in Robert Joly, *Hippocrate. T. 11, De la génération; De la nature de l'enfant; Des maladies IV; Du foetus de huit mois*. Paris: Les Belles Lettres.

Secondary literature

- Boylan, M. (1984) "The Galenic and Hippocratic Challenges to Aristotle's Conception Theory," *Journal of the History of Biology* 17, 1, 83-112.
- Henry, D. (2005) "Embryological Models in Ancient Philosophy," *Phronesis* 50.1, 1-42
- Horowitz, Maryanne C. (1976) "Aristotle and Women," *Journal of the History of Biology* 19, 186-213.
- Lesky, E. (1950) *Die Zeugungs- und Vererbungslehre der Antike und ihre Nachwirkung*. Mainz.
- Matthen, M. (2007) "The four causes in Aristotle's Embryology," *Apeiron* 22, 159-179.

116 The power of semen

Morsink, J. (1979) "Was Aristotle's Biology Sexist?" *Journal of the History of Biology* 12, 83-112.

Needham, J. (1959) *A History of Embryology*. New York.

Preus, A. (1977) "Galen's Criticism of Aristotle's Conception Theory," *Journal of the History of Biology* 10.1, 65-85.

Wilberding, J. (2008) "Porphyry and Plotinus on the Seed," *Phronesis* 53, 406-32.

THE THEORY ON ‘UNIONS – DISTINCTIONS’ AS A PARADIGM OF GR. PALAMAS’ METHODOLOGY

CHRISTOS TEREZIS

terezis@upatras.gr

LYDIA PETRIDOU

petridoulydia@yahoo.gr

University of Patras, Greece

ABSTRACT. The issue concerning the real existence of the divine energies and consequently their relation to the divine essence is remarkably important for Christian Metaphysics. This study deals with the way in which Gr. Palamas included in this perspective the theory on unions and distinctions, which derives from Pseudo-Dionysius the Areopagite’s works, who is considered to be one of the main founders of Christian theology. It is also important to mention that the study deals with matters that, on the one side, have formed a tradition in the history of Christianity and, on the other, are subsumed in the context of the hesychastic controversy of the fourteenth-century, during which the specification of both the similarities and the differences between philosophy and theology was decisively raised.

KEYWORDS: Gregorius Palamas, union, distinction, pseudo-Dionysius the Areopagite, theology, philosophy.

Introduction

Gregorius Palamas’ concise treatise *On Divine Union and Distinction*¹ is a typical, and up to a certain point paradigmatic, case of how a theological and strictly doctrinal issue is analyzed with philosophical terminology and argumentation, without announcing this combination at the start or over its course. This non-statement, however, is not a research method that surprises, but appertains to the

¹ The original title of this work is *Περὶ θείας ενώσεως και διακρίσεως*. This is a text that is included in the second volume of a Greek edition by Panagiotis Christou entitled *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα* (1994) 69-95.

ordinary writing practice of the Christian theologian, who exclusively sets the specialized support of the tradition that he represents as a non-negotiable goal. And in order to strengthen this goal, he takes material – both theoretical and methodological – from other traditions, even incompatible with Christianity. These are traditions found in Ancient Greek Philosophy. However, here comes to the fore a purely historical reason for writing this treatise. Specifically, according to Palamas' point of view, Christian tradition was threatened at that time, because of the anti-Hesychasts' involvement in the theological discussions, in an actually argumentative or even a polemical way against certain theoretical views and religious choices that had emerged in the area of Eastern Christianity.² Yet, from the philological – literary point of view, it is necessary to underline from the beginning that the theory on 'unions' and 'distinctions' has also obvious philosophical standards; it systematically unfolds by the two famous representatives of the Neoplatonic School, Proclus (fifth-century)³ and Damascius (sixth-century).⁴ It also concerns a basic theological issue of Christian Metaphysics (or, more correctly, Henology) at least since Areopagite's writings (fifth-century). We should further mention that Pseudo-Dionysius the Areopagite places this theory in a functionally and realistically applicable, as to the methodological accuracy, way in the context of the Christian teaching, which leads on superlative, apophatic and affirmative theology.⁵ This careful inclusion is also confirmed by Maximus the Confessor's highly detailed commentaries⁶ and George Pachymeres' systema-

² For instance: J. Guillard (1938) 424-460. J. Meyendorff (1953) 87-120.

³ Proclus, *In Platonis Parmenidem* 742.24-760.17.

⁴ Damascius, *De Principiis* III 1.1-46.8. Cf. J. Combés (1975) 33-60.

⁵ We should mention that in Areopagite's works, the theory concerning divine 'processions' – energies systematically develops and definitely occurs from the particularly highlighted ontological distinction between unions and distinctions of the supreme Principle, the One – Good. More specifically, this is the distinction between, from one side, the stable permanence in his transcendent unmixed essence and, on the other, his personal appearances and his ad extra volitional manifestations. *Τὰς μὲν ἐνώσεις τὰς θείας, τὰς τῆς ὑπεραρρήτου καὶ ὑπεραγνώστου μονιμότητος, κρυφίας καὶ ἀνεκφοιτήτους ὑπεριδρύσεις· τὰς διακρίσεις δὲ, τὰς ἀγαθοπρεπεῖς τῆς θεαρχίας, προόδους τε καὶ ἐκφάνσεις* (*De divinis nominibus*, 640d). The difference that Pseudo-Dionysius puts forward between unions and distinctions is probably the most important matter of the second chapter of his treatise entitled *De divinis nominibus*. In a broader sense, it is placed in the special introductory content of the first three chapters of this treatise, which aim to determine the necessary theoretical preconditions in order the affirmative theology to be established. In other words, according to the Neoplatonic thinking, these chapters refer to the way that the first hypothesis is related to the second hypothesis of the platonic dialogue *Parmenides*.

⁶ Cf. M. Töröner (2007). According to our view, this is a study of great importance on this issue, since firstly it extensively deals with both historical and systematical demands, utilizing in a particularly interesting way the Council of Chalcedon and, secondly, it accurately detects the relations between Christian and Neoplatonic approaches.

tically formed *Paraphrase* (thirteenth-century).⁷ It is about a theory, which, on the one side, captures very high ontological conditions both in themselves and to their relations and, on the other, highlights the systematic epistemological achievements of Christian teaching. And these achievements, at least in the writings of Leontius of Byzantium (sixth-century), were particularly impressive. This theory somehow decodes key points concerning the theory of the Holy Trinity, which Christian theologians had already formed since the second century. Gr. Palamas conceives this reasoning almost unchanged by the two main sources of his theology (Pseudo-Dionysius and Maximus), and he has probably read Pachymeres' attempt. We should however underline that he does not mention Pachymeres' commentaries even once, a surprising absence considering at least their proximity in time as well as their common local origin, since they were both spiritually raised in Constantinople. At the same time, this great representative of the Byzantine humanism kept with great consistency the entire theory concerning the Holy Trinity that the tradition of the Church had defined; therefore we would expect extensive references to his writings. His commentary on Areopagite's *De divinis nominibus* – as well as on all the others – not only strictly follows the theological tradition but also broadens it with critical remarks.

Remaining in his text, it is clear, as Gr Palamas himself admits, that he attempts, with the conceptual supplies the content of this theory offers, to refute Barlaam and Akindynos methodically and reliably. Specifically, his criticism concerns the extremely important issue on the objective or non-objective texture of the divine energies, while there is also a parallel discussion about their relation to the divine essence. And the base, from which he starts, is that between these two conditions there is both relevance and distinctness, but in no way hierarchy. In general, this is a conflict the theoretical points of which we meet, more or less, at all of Gr. Palamas' treatises and historically is included into what is defined as hesychastic and ecclesiastical controversy, which took place mainly in the fourteenth century and strongly influenced the subsequent theological developments. At the same time, this was a conflict that highlighted the major question concerning the role of philosophy in the constitution of the theological teaching.⁸

⁷ Concerning the theory on 'union – distinction' in Pachymeres, we refer once again mainly to the second chapter of his *Paraphrase of De divinis nominibus* of Dionysius the Areopagite. Note that the presence of this issue after an extensive period of time brings to the fore the great research interest that it causes and obviously is a part of the further understanding of Areopagite's writings. Suggesting for this issue studies are the following: Vl. Lossky (1930) 283; E. Corsini (1962) 96-97 and 148; L. Siasou (1984) 114-117 and 148-149.

⁸ For a general approach of this issue, see for instance the study – discussion of J.-Claude Piguet and Gabriel-Ph. Widmer (1991).

In this study, our goals are mainly two and they will both fall under the demands of a strict epistemological example, both from its general aspect as a methodological system of a rational presentation of views that belong to the same theoretical axis and under the specific conditions set by the worldview of Eastern Christianity. The first detail will set the criteria concerning whether Gr. Palamas obeys the rules of a rigorous researcher. The second will explore his relevance to the previous Christian tradition. More specifically, on one side, we will attempt a conceptual as regards to the structure –but not concerning the specific meanings that since they are considered to be unchanging doctrinal constants it is not possible for them to change– reconstruction of Gr. Palamas' treatise. We believe that, although it is concise, the Christian theologian undertakes within its context the responsibility to support the firmly established general argumentation that he adopts, in fact under alternate aspects, which are reflected in a variety of conceptual material. These are exactly the aspects that we will attempt to bring to the surface, as far as this is possible, together with their conceptual connection and their logical unfolding. In other words, we are not going to follow the text itself, but we intend to present it as if it were a strict, regarding its scientific approach, theological guide, into which limited extendedly thematic areas would be analyzed in a mutual way. Obviously, these areas belong together in one more general. And clearly, this is not an encyclopedic dictionary with special entries, since we are not interested in the autonomous presence of the concepts, but rather in the communicative function that arises between them, i.e. within a theoretical framework, which develops with coherently structured alternations. On the other hand, we will take the responsibility to prove that the philosophical bases of Palamas' thinking are actually existent, despite being indirectly detected, since he neither clearly reveals nor explicitly declares such a goal. The philosophical education that he had obtained was wide and he had a good knowledge of Aristotle. We believe that this relevance between theological faith and philosophical methodology, within the appropriate syllogisms, is identifiable throughout the whole treatise, despite the frequent repetitions of the theological argumentative material. Actually, behind this material we find many times the Aristotelian *Organon*, which, on one side, may be considered as the birth certificate of the typical logic and, on the other, has formed a remarkable tradition.

Therefore, we confidently believe that even a non-specialized reader could point out Gr. Palamas' implicit philosophical methodology, which is so wide that is not far from the scientific one, regarding at least its external type. In this sense, we are facing an increase of the importance both of rational knowledge and methods, which actually is found to lots of theologians of both the East and the West. Considering the obvious strengthening of the empirical religious participa-

tion for any Christian, there is also at the same time an attempt for a rational approach of the metaphysical world, as accurately as this is possible for a thinker with specific and real goals. This latter version should be undoubtedly approached carefully, since it is the interpretative key in order to determine in Palamas' work the degree – and, consequently, the legitimacy for its support – of the relevance between the evidential and strictly conceptual analysis with definite confirmations and the mystical intuition. It is also necessary to determine the quantitative analogies of this co-expression, taking into account that Gr. Palamas' main goal is constantly to support the evaluative priority of the Christian teaching over any other that is actually exclusively structured in a secularized scientific way. This fact makes the attempt to find in his work mathematical-logical or any other similar information that would hold a main and important role intensely risky. No doubt we find them, but clearly only as a way to make easier the research.

Despite the fact that the above requirement is highlighted, we consider necessary to further detect in some cases also the potential degree of the influence that Gr. Palamas has accepted by the Neoplatonic philosophers. It is important however to keep in mind that such an effect is mainly indirect and external, since the issue on the limits of relevance between these two traditions had broadly come to the fore –and had been solved– in an analogous way on the occasion of the cosmotheoretical orientation of the Areopagitic writings, which had much in common with those of Proclus. The relation actually between Christianity and Neoplatonism numbered many centuries and formed prolific theoretical accomplishments concerning the progress both of philosophy and theology. Despite however the existing conclusions, under the various historical conditions the issue is permanently placed under new aspects, since several Byzantine thinkers “flirt” with the Neoplatonic doctrines. This is a research rule that the hesychast theologian follows with the terminology that he uses. However, we will remain on this insightful comment provided that whenever the Bishop of Thessalonica writes a treatise, both the specific conceptual and the semantic orientation of the terms that he uses, undoubtedly depend on the worldview that he embraces. The final approach is certainly Christian. And he never ignores this epistemological basis. Even a superficial reading of his reasoning would be enough for us to say that Palamas' worldview is based mainly on Areopagite's texts as well as on the extensive tradition that includes commentaries that have formed the above mentioned worldview. For example, this tradition is far from a discussion, even superficially, on issues concerning polytheism, which in Neoplatonism are the most important part for developing the theories. Actually, systematic read-

ings of Areopagite's texts are also found in West Christianity, such as in Albert the Great and in Thomas Aquinas.

In what will follow, we will study which is Palamas' view toward Pseudo-Dionysius, while in forthcoming studies we commit ourselves to discuss more specific issues that are related to the content of the treatise entitled *Περί Θείας ενώσεως και διακρίσεως*. For reasons that we are going to bring to the fore below, we will explain the reason why we use the name "Pseudo-Dionysius", which is absolutely missing from both Palamas' texts and the entire previous tradition. This is however an issue that is mainly historically important rather than theoretically.

Pseudo-Dionysius as a disciple of the Apostles

According to Gr. Palamas, Pseudo-Dionysius is historically placed in the age of the Apostles. In fact, he is considered to be one of their disciples. *Διονύσιος ὁ μέγας αὐτήκοος γεγονώς τῆς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ φωνῆς*.⁹ This incorrect – as has already been scientifically proven – story is initially of no interest for Theology, mainly of the Eastern Christianity, since its attention does not concern the time that Pseudo-Dionysius took action, but is about what truths he delivered through the texts that bear his name. And these are truths in which the founders of the Christian faith were involved. The questioning refers to those qualitative – theoretical and broadly existential– features that formed the Christian teachings and not to historical-grammatical parameters, which in many cases it is possible that they also highlight conventional contents. Besides, the philological – literary problem of dating Areopagite's writings did not exist until that time, at least not clearly.¹⁰ The conclusion, however, in which a researcher can end up, by further studying what follows the above quotation, is that Gr. Palamas conceives the theory on 'unions/distinctions' as highly, and without historical presuppositions that would be added from outside, authentically Christian, since he places it in a time that thought is directly inspired by the presence of Jesus Christ and the descent of

⁹ Cf. *Περί Θείας ενώσεως και διακρίσεως* 1, 69.1-2.

¹⁰ Cf. H. Koch (1895) 438-454; J. Stiglmayr (1895) 253-273 and 721-748. The explanation of the conclusions of both researchers depends, apart from the various individual comparisons between Areopagite's and Proclus' works, on the detailed comparison of the fourth chapter of Areopagite's treatise *De divinis nominibus* with Proclus' treatise entitled *De Malorum Subsistentia*, which exists only in Latin. The conclusions of Koch and Stiglmayr are quite the same since they both claim that Pseudo-Dionysius' views depend on Proclus' views in a remarkably intense degree. Since 1895 and thence research moves toward the above direction, with variations concerning only the extent to which Areopagite's works are determined by those of Proclus. Generally approaching Gr. Palamas, it seems that it is very interesting first the question on theology, which primarily is considered to be the divine statements to humans, and secondarily human's empirical and scientific description of the divine revelations. Cf. R. Roques (1962) 136-150.

the Holy Spirit and definitely does not work autonomously. Under this condition, it is obvious that the possibility to consider this theory as a simple result relying exclusively on human explanations is for him excluded. That means he does not strictly include it in a secularized research perspective, in which he obviously gives secondary interference – function concerning the divine descent. In Christian teaching the priority is clear: human is invited to utilize a posteriori what above has been given to him a priori. And concerning that use, human's personal contribution to the dialectic relation that will emerge between him and God is positively evaluated. Therefore, in terms of historical sources, i.e. since the directly first postapostolic period, this theory was formed as to its statements and meanings without preconditions and without explanations; it is a theory of the foundational or self-convincing sentences that are considered to be absolute and not open to critical examination. Accordingly, it can easily fall into the category of the common concepts, meaning those logical shapes that in Christian teaching reflect the direct communications of God with human beings.¹¹ It should be mentioned, however, that the divine signs are not approachable in a mechanistic way or by automatisms, but require from human a high level of faith and a high level of research, in order to be included in his cognition in an actually objective way. It is obvious that we cannot speak about assimilation without personal participation, since human is not defined as a typical repetition of God. The matter concerning the dialectical relation between God and human is clearly and definitely mandatory, as in all other cases, and requires from human, who is involved, the activation of all his spiritual forces. From the anthropological point of view, this dialectical relation remains deficient.

On the other side, the historically founded parameter that Proclus was well known and sometimes was a subject offered for teaching in Byzantium is not insignificant. Two facts are extremely important evidence for his penetration to Christian intelligentsia of the East. Firstly, Nicholas of Methone's¹² evaluation of his views and after a while the way in which George Pachymeres¹³ used him. Therefore, we could claim that Proclus' (and Damascius') theories on unions and distinctions were reachable –and, why not, potentially utilizable – by Gr. Palamas. The most likely view, however, in his opinion is that Neoplatonic thinkers had received these theories by Areopagite's texts. Admittedly, this latter aspect may contain the intention to exclude the Neoplatonic intervention from the Christian doctrines and, hence, to prove, on one hand, that Areopagite was their source and, on the other, that they were actually authentic. Moreover, we should

¹¹ Regarding the issue of the common concepts, cf. L. Siasos (1984) 161-170.

¹² Regarding Nicholas of Methone's work, see for instance G. Podskalsky (1974) 509-523.

¹³ See H. D. Saffrey – L. G. Westerink (1978) LVII-LXIX.

keep in mind that Gregory of Nyssa had already brought to the fore this theory, without, however, a specific purpose.¹⁴ Thus, in what is being discussed here we can also detect a strategy for a strict and independent delimitation of Christianity against its contemporary theoretical trends, which is a desideratum – demand that has already systematically and with epistemological confirmations arisen since the fourth century. In any case, however, we can easily include Gregory Palamas in the tradition that Nicholas of Methone tried to form who, on the one side, made really good use of Areopagite's tradition and, on the other, combined realism with nominalism to a significant degree. This is a choice of great ontological interest, since particularity is included in its real context, without being autonomous. We should mention, however, that Gr. Palamas does not clearly refer to Nicholas, who had gained considerable reputation, at least because of his controversial writings. And the fact that he does not mention him is a surprise.

Pseudo-Dionysius is inspired by God

According to the above historical specification, an extremely important parameter follows: in order Pseudo-Dionysius to express his thoughts is directly and without theoretical intermediates inspired by the divine revelations, which define their presence according to the intentionality of the Holy Trinity to have a key role in the history of mankind. In philosophical terms, he is guided by the metaphysics of immanence.¹⁵ In this sense, Gr. Palamas believes that Areopagite's writings are completely included, especially in an initial – prefatory level of time, in the tradition of the Church Fathers, who followed the holy Words and not their subjective, and possibly arbitrary, thoughts. Obviously, at this point, he refers to some of the reasons that caused the heresies, which in his time had begun to return, actually with considerable scientific and philosophical support. Concerning this normativity that is defined by traditional Christian principles, he believes that Pseudo-Dionysius' thoughts are authentic and valid and that they do not affect the theological truths that have been revealed by Jesus Christ. *Οὐδ' αὐτοί (sc. οἱ πατέρες) παρ' ἑαυτῶν λέγοντες, ἀλλὰ τοῖς ἱεροῖς λόγοις ἐπομένοι.*¹⁶

The epistemological result that apparently stems from the above quotation is once again that theologizing contains legitimacy, when the independent, mean-

¹⁴ For instance, see Gregorius' treatise entitled *Κατά Εὐνομίου του τρίτου λόγου*, 13-32.

¹⁵ Parenthetically, we should mention that this immanence is highly presented by Proclus, mainly in his commentaries on the platonic dialogue *Timaeus*. In Christianity, however, it is presented as a condition that is intensively handled by the personal God.

¹⁶ Cf. *Περὶ θείας ενώσεως και διακρίσεως* 19, 83.4-5; 1, 69.4-5. On the issue of non-self-definition of those standpoints which are expressed about theology, cf. G. Pachymeres' *Paraphrase of De divinis nominibus*, 608a-613b.

ing the one without metaphysical reductions, anthropocentric thought is excluded. Here too the conclusion is formed by the same thought process: the conforming to Words –i.e. to the divinely inspired texts of tradition– cancels the validity of any final standpoint that would reflect the interpretative considerations of a limited group of thinkers. It is not acceptable for authentic knowledge of God a School that would act independently and with internal self-formations. Either way, Christianity defines the truth, at least primarily, in an ecclesiological way, meaning that the truth is detected through communication, which is defined centered on God and is specialized centered on human. And we should mention that not only the historical starting point of the Church was defined by Jesus Christ and the Holy Spirit, but its history is permanently fed by these two divine Persons, to which it is constantly invited to refer. Therefore, it is the most decisive criterion to ensure the perfect objectivity, which, however, in order human to capture it to the maximum achievable extent, requires the historical continuum to occur aiming at improving. The divine absoluteness is gradually captured by human, certainly up to a certain degree. Moreover, the above mentioned exclusion of autonomy, as an inauthentic criterion for truth, means that Barlaam and Akindynos have set up such a detached from the body of ecclesiastical and theological tradition group and that they support views that do not conform to the acceptable and highly detailed method of approach of the divine appearances – communications. In strictly ecclesiological terms, they have denied the universality of truth that is experienced and emerges from collective forms, which have a common reason for searching, prolonged in time and directed to anthropologically speaking end times, which philosophically correspond to teleology. Certainly the above are also included into the perspective on how the dialectical relationship between God and human is structured, which on the basis of the teleological regularity is considered to be eternally renewed, with the second term of this relation undertaking wide initiatives.

The adherence to Dionysius' principles

Using as a criterion the historical and theological authenticity of Areopagite's writings, Gr. Palamas announces in advance that during the discussion of his matters he will follow them consistently and without reasoning deviations or skepticisms. He sets this theoretical point of view as necessary, in order to manage to bring back to the truth those who have deviated from its divine founded sources.¹⁷ That means he puts it into a perspective of specific purposes, which we

¹⁷ Cf. *Περί θείας ενώσεως και διακρίσεως* 1, 69,8-14. Gr. Palamas' comment is theologically successful as regards to what he aims to achieve, since it brings the issue not to a theoretical conflict, but mainly to a confrontational mood of his opponents against the validity of the tradition that in

may describe them as pastoral. The most important of them is his dogmatic opponents to critically rethink all these they argue for. In other words, he does not consider his criticism – advice as a personal conflict. Moreover, also at this point, he considers Areopagite's words to be axiomatic and self-convincing theological gnoseological principles, which means without preconditions, without the need of reduction and as self-substantiated. According to his opinion, the above in some way independence means that these words work without external theoretical specifications and that they are the preconditions for any final standpoint or evidential process. As the direct scientific reflections of the divine revelations, it is inevitable for them not to have both ontologically and logically further reducing character, but to be the reference source for any theological discussion that would try to obtain its validity and strong applications. Καὶ αὐτὰ σχεδὸν τὰ στοιχεῖα τῆς θεολογίας ἢ ἐκκλησία μεμύηται, ὡς καὶ στοιχειώδεις θεολογίας ἔστιν ἃ τούτων ἐπιγεγράφθαι.¹⁸ The usage of the term 'στοιχεῖον' suggests that Areopagite's theories work like initial cores of formation and seminal forces or historical and gnoseological starting points, which compose the valid preconditions for the specialized development of the theological tradition. It is also important to realize that he speaks about initiation, which is an excess or a widening of the rational criteria – processes. This is a condition that puts human (collective) consciousness into the divine mystery, which (sc. consciousness) is connected with intuition and faith, through which is achieved.

Therefore, for Gr. Palamas, Pseudo-Dionysius' reasoning testimonies are an undeniable and internally substantiated epistemological criterion, as regards both the description of the ontological relationships and the methodological processes that will be selected in order to describe them. And this is a description

other themes is connected with the spirit of the Ecumenical Councils. From the philosophical point of view, it is certainly axiomatic and approaches a somehow dogmatism. A reduction, however, in the revealed truth cannot be achieved in other terms. This issue is firmly demonstrated also by Neoplatonic thinkers. For instance see the first book of Proclus' *Platonic Theology*, in which, apart from other theological references, comes to the fore Plato's philosophy both as inspired by the divine mysteries and as inspiring for the following thinkers – researchers. Consequently, it is considered to be a philosophy-theology with its own validity, while Proclus presents its factor as a participant in the divine revelations.

¹⁸ Cf. *Περὶ θείας ενώσεως και διακρίσεως* 5, 72.11-18. The terms that are used here, bring back to memory Proclus' work *The Elements of Theology*, where a systematic, through geometrically structured theorems, collection of the real and arranged in order of rank principles, which compose the metaphysical and physical world (Ontology) and up to a certain extent of the rational ones, which are found all over the philosophical – theological thought (Epistemology) is attempted, provided that in the Christian cosmological example multi-causality has no position. Do note that Nicholas of Methone in his controversial treatise *Refutation of Proclus' Elements of Theology* (1984) has taken over the attempt to refute Proclus' reasoning on multi-causality.

that for human always comes up to a certain point. Thereby, their validity also preconceives the strict usage of their terminology, which, however, just like in all the related cases of human inventions, is considered to reach up to a certain point of theological accuracy. The possibility of falsifiability is not excluded and thus theological realism preserves its integrity, since it defines the way in which human consciousness will be prepared for self-adjustments and reconstructions. Here, a crucial view of Christian tradition arises: any theological term that is expressed is clearly a product of the human consciousness, but mainly draws its definition from divine irradiations. And the related method of its descriptive – cognitive extent is determined by the fact that human perceives these irradiations or participates to their manifestations to a limited extend. Moreover, they should also pass through the processes both of experience and the ecclesiastic life. So, here, the relevance of human capabilities, which are asked also in deep interpretation to limit themselves, is highlighted. It is also considered that they are highly utilized only when human highly understands their content. This awareness is believed that should be continuous and therefore excludes –useless and pessimistic– agnosticism. It permanently activates for new attempts, but on the same ontological and gnoseological scale. The Christian theologian believes, indeed, that the opposite happens with Barlaam and Akindynos. Actually he denounces them for misrepresentation Areopagite's words and for redirection the doctrinal issues to a different conceptual and semantic context of the one that the Christian tradition has formed. Obviously what he means is that these two theologians believe that their views are absolute accurate and their criterion is that they themselves utilize human logic ability broadly. I.e. he indirectly accuses them of being arrogance, or at least of exceeding the proper measures, which changes the dialectical relation between God and human. And measures means understanding the range of human research and reasoning formations, both per se and in relation to the realities to which they refer.

The misrepresentation of Pseudo-Dionysius by Akindynos

In order to confirm his previous thoughts with a specific example, Gr. Palamas points out that Akindynos in a simple reasoning and without self-control criteria misinterprets Pseudo-Dionysius in many cases. For instance, he highlights the case in which his opponent claims that in Areopagite's works is not mentioned the expression *ένώσεις και διακρίσεις θείας*, but *ήνωσθαι και διακεκρίσθαι τὰ θεία*. At this point, the usage of the wording receives an extremely important orientation and reflects how the obscure nature of the nouns differs from the specific one of the verbs, which declares special choices – actions. In the same way, Akindynos also argues that God acts, but he has no energy. Obviously, his intention is not to

double him. The result however for the hesychast theologian is inevitable regarding the ontological formations: those who believe or argue for the same thing, in fact they believe that the divine energies are created beings.¹⁹ Therefore, by extending his view we would underline that under such an aspect the energies lose their divine ontological idiom or at least they are relegated regarding its possession. They are not considered to be ways of expression/appearance of the divine essence, but they are defined by its energy manifestation. Meaning, they appear like products of the action of the energy. And actually, such dependence emerges, although according to the Christian teaching they are not hierarchically inferior to the essence. From any point of view, this is God himself, as an internal non-static condition and as a perspective for an *ad extra* direction, without even the slightest differentiation as regards to what he has brought to the fore in its area from his self-founding condition. This falsification is obviously regarded by Gr. Palamas to be deliberate and it is based on Akindynos' intention to strengthen the views with which he argues, without taking into consideration the challenges that he causes. By making this choice, however, he is excluded once again from the Eastern Christian tradition and moves toward epistemological principles that he himself formed at will.

We should underline that the difference between the two expressions is ontologically significant and Gr. Palamas is going to deal with it in his forthcoming critical argumentation. Akindynos' expression puts God, directly regarding the energy and indirectly regarding the essence, also in the place of an inferior and not only of an energetic factor. That means a part of God is obliged, on one side, to obey a certain necessity, which comes from him, and, on the other, he is asked to complete it. The verb forms *ἠνώσθαι* and *διακεκρίσθαι* bring to the fore a God who, despite the fact that he is an active reality, receives the conditions that they signify and which refer to mandatory internal accidents of the essence. Expanding this reasoning, it is not possible for God to manifest himself. He can only manifest what he possesses *a priori* and, therefore, he constantly faces the normativity that he himself sets. Nouns are more precise concerning the necessary and initial nature that they define, while verbs, since they represent energy, refer to a somehow development within God.²⁰

¹⁹ Cf. *Περὶ θείας ενώσεως και διακρίσεως* 6, 73.6-14: Καὶ τοῖς τοιοῦτοις λήροις παρασύρων τὴν ἀλήθειαν ὑπεξάγει καταβραχὺ τοὺς ὑπ' αὐτοῦ παραγομένους εἰς τὰ κτίσματα νομίζεις τὰς θείας ἐνεργείας. Cf. Dionysius the Areopagite, *De divinis nominibus*, 644c-d.

²⁰ We have to further mention that at this point a broader syntactic-grammatical issue emerges regarding the relation between a common noun, which has a clear priority, and an attribute. Origen writes the following: Ἐν τοῖς τόποις τοῖς ἔχουσι συζυγίαν προσηγοριῶν και κατηγορημάτων, προϋφίστασθαι τὰ τυγχάνοντα τῶν προσηγοριῶν, και ἐπιγίνεσθαι τὰ κατηγορήματα παρὰ τὰς προσηγορίας· και προσηγορίαν μὲν ἔχουσαν κατηγορημά φασιν, οἷον τὴν φρόνησιν, κατηγορημα δὲ εἶναι

The mystical and the evidential feature of theology

According to the previous thoughts about Pseudo-Dionysius, it is clear that Gr. Palamas accepts –or for methodological reasons, seems to accept– all the views of his furthest predecessor in key points of theology. Thus, considering a careful reading of his phraseology, he removes from his own point of view the possibility of originality. Consistent with the above, he accepts without question the ontologically real and the methodologically obligatory distinction regarding the two types of theology proposed by Areopagite. In its content, he meets precise delimitations regarding gnoseology and, consequently, ontology. Based on this distinction, it is pointed out that some theological issues are mystical and esoteric and some others are evidential and can be rational confirmed. This is analogous to the distinction that exists between apophatic and affirmative theologies, which are formed by the same body and refer to the same reality in a different way. The first is found at the level of the unknown and regarding the human consciousness functions mystagogically, i.e. in a somehow intuitive and with vision manner, which exceeds, both qualitatively and regarding their extent, even the greatest mental schemata with worldly orientation. It is located in a perpetual detection of the divine mystery, which is revealed as the unmeasured that permanently needs to be captured, continually beyond the upper limits of its capabilities. This is however a kind of agnosia that does not lead to absolute agnosticism, which is confirmed by the second theological view. More specifically, the affirmative is gnostically expressed and has the ability to use philosophical material or the rules and the processes of both the independent and the applied typical and dialectical logic. Obviously here the philosophical method, which transforms into theological, is really important to the argumentation regarding God's creative manifestations, without however abolishing the boundaries between the two worlds. In other words, this is physical theology, which takes its theoretical reasons exclusively from the divine immanence.

We should mention that between these two theoretical levels, there is no contradiction but difference and complementarity concerning, however, exclusively human's approach and understanding of God's presence. Furthermore, this dis-

τὸ φρονεῖν ὁμοίως προσηγορίαν τὴν σωφροσύνην, κατηγορήματα τὸ σωφρονεῖν· καὶ προϋφίστασθαι φασὶ τὴν φρόνησιν, εἴτ' ἐπιγίνεσθαι κατηγορήματα, ἀπὸ φρονήσεως τὸ φρονεῖν (see *Ἐκ τοῦ Γ' τόμου τῶν εἰς τὴν Γένεσιν*, 88b-c). Under this reasoning, we would say that God, since he has energy, he acts, since he has unity, he is united and since he has distinction, he is distinguished. The common noun (in this case the noun) by its expression clearly excludes the development. The attribute as a verb that shows a specific condition of its factor, only shows the way of the externalization of an already existing property. Finally, we should mention that common noun, energy, union, distinction –as well as any other belongs to their category– belong all together and without hierarchy to all three persons of the Holy Trinity.

tion brings directly to the fore the issue of the strict cognitive impressions, i.e. the range of human consciousness during its metaphysical references, precluding in this way a rational construction and, basically re-construction of the self-founded divine world of the Holy Trinity.²¹ Any constructions or reconstructions made are related to the (self-) reconstructions of human consciousness, since there is a reduction to intangible, on which it permanently keeps a state of waiting. It has to move exclusively with assumptions and probabilities, and not certainties. So, it has to define itself based on the skeptical criterion. From this point onwards the matter is necessary to be redirected to the processing of the concepts *κτιστόν* and *ἄκτιστον*, in order the cognitive delimitations to get their causes from the necessary ontological guarantees, which are their requirements and acceptable exactly as such. This is a priority that is inviolable in Christian teaching and sets aside any potential idealism, absolutization or at least priority of the concepts that the human consciousness forms toward the metaphysical and the physical reality. The Christian example of the East is clearly stated: the divine and the natural 'being' do not stay on the limits of the abilities of the human intellect. Reality exceeds the conceptual expressions and we are not able to determine to what extent this is happening. It is not limited to what human can capture. However, since man is considered to have a dynamic direction toward improving, we would support the view that both his cognitive limits and the system of concepts that he forms are constantly increasing. And this system is actually permanently open to new perspectives and not complete. If we study Areopagite's treatise *De divinis nominibus*, we will easily confirm this openness.

Conclusion

According to what we studied, we come to the following views:

A] Gr. Palamas forms his argumentation both as a theologian and as a historian of theology. In both cases, he moves toward the direction that Eastern Christianity has formulated, referring selectively to some of its greatest personalities. The fact that he does not mention not even by name his previous and known for their Christian quality thinkers, such as Nicholas of Methone and George

²¹ Cf. *Περί θείας ενώσεως και διακρίσεως* 5, 72.6-11. Cf. Dionysius the Areopagite, *Επιστολή 9 Τίτω ιεράρχη*, 1105d. N. Nisiotis (1986) 93-107. We should mention that in mystical theology the term 'Metaphysics' is not absolutely right and is used instead of 'Henology', a term that describes a superlative singular state, which is not accessible to any kind of human reference. This term is also used for the relevant theories of the Neoplatonic School, which refer both to the supreme Principle, i.e. One – Good, and his appearances – powers, i.e. the henads. See for instance the third book of Proclus' treatise *Platonic Theology*, the "gospel" of Neoplatonic polytheism. Cf. R. Schürmann (1982) 331-350.

Pachymeres, raises questions. Either way, they are both 'legally' included in what we could define as Areopagite's tradition.

B] Regarding the field of gnoseology, we believe that the Byzantine theologian has some similarities to Plato and, especially, the Neoplatonic philosophers, with the emphasis focused on the determination of human intellectual activities by the divine irradiations. Certainly the starting points between Christian and ethnic theology – philosophy differ, since for the first the permanent criterion for absolutely valid references is the person of Jesus Christ.

C] Just like in other of his treatises, the hesychast theologian, by bringing to the fore Areopagite's writings, highlights their diachronically important role in the formation of Christian theology. Further examples can be considered his treatises: a) *Περί θείων ενεργειών και της κατ' αυτάς μεθέξεως* and b) *Περί θείας και θεοποιού μεθέξεως*, which are included in his combined attempt regarding the understanding – utilization of Pseudo-Dionysius in new theological times. In our view, the reference to these writings of the fifth century aims to highlight how the integrity of Christian teaching maintains inviolable, despite resorting to the selection of the expressive ways or even syllogistic forms from other worldviews.

D] Although few details are presented to our previous study, Gr. Palamas seems to have good awareness of what describes the meeting between theology and the criteria of the philosophical logic, regarding how the teaching of Eastern Christianity is formed.

E] We should finally mention that in the rest of his treatise, Gr. Palamas attempts, using a very extensive argumentation, to highlight both the common ground and the particularities that compose the divine unions and distinctions, in order, on the one side, to keep divine transcendence undiminished and, on the other, to make possible the creation of natural world to happen.

F] Highly necessary would be to have Barlaam's and Akindynos' full texts, in order to ensure more objective readings regarding their argumentation.

REFERENCES

Sources

- Damascius (1986–1991) *De Principiis*. Ed. by L.G. Westerink; G. Joseh. Paris: Les Belles Lettres.
- Dionysius the Areopagite *De Divinis Nominibus*, PG 3.
- Dionysius the Areopagite *Επιστολή 9 Τίτω ιεράρχη*, PG 3.
- George Pachymeres *Paraphrase of De divinis nominibus*, PG 3.
- Gregorius of Nyssa *Κατά Ευνομίου του τρίτου λόγου*, PG 8.
- Gregorius Palamas (1994) "*Περί θείας ενώσεως και διακρίσεως*". Ed. by P. Christou. *Γρηγορίου του Παλαμά Συγγράμματα*. Thessaloniki: Kyromanos, 69–95.

- Nicholas of Methone (1984) *Refutation of Proclus' Elements of Theology* (Ανάπτυξις της Θεολογικής Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικού Φιλοσόφου). Ed. by Ath. Angelou. The Academy of Athens – Leiden: E. J. Brill.
- Origen Έκ τοῦ Γ' τόμου τῶν εἰς τὴν Γένεσιν, PG 12.
- Plato (2011) *Parmenides*, Paris: Les Belles Lettres.
- Plato (2011) *Timaeus*, Paris: Les Belles Lettres.
- Proclus (1933) *The Elements of Theology*. Ed. by E.R. Dodds. Oxford: Clarendon Press.
- Proclus (1968–1997) *Théologie Platonicienne*, v. I–VI. Ed. by H.D. Saffrey; L.G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres.
- Proclus (1982) *De Malorum Subsistentia*. Ed. by D. Isaak. Paris: Les Belles Lettres.
- Proclus (2007–2014) *In Platonis Parmenidem*. Ed. by C. Luna; A.-P. Segonds. Paris: Les Belles Lettres.

Secondary literature

- Combés, J. (1975) "Damascius Lecteur du Parménide," *Archives de Philosophie* 38, 33–60.
- Corsini, E. (1962) *Il Trattato de Divinis Nominibus dello Pseudo-Dionigi e i Commenti Neoplatonici al Parmenide*. Torino.
- Guillard, J. (1938) "Autour du Palamisme," *Echos d'Orient* 37, 424–460.
- Koch, H. (1985) "Proklos als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen," *Philologus* 54, 438–454.
- Lossky, Vl. (1930) "La Notion des "Analogies" chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite," *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 5, 279–310.
- Meyendorff, J. (1953) "Les Débuts de la Controverse hésychaste," *Byzantion* 22, 87–120.
- Nisiotis, N. (1986) *Προλεγόμενα εις την Θεολογικήν Γνωσιολογίαν*. Athens: Μήνυμα.
- Piguet, J.-Claude; Widmer, Gabriel-Ph. (1991) *Le renversement sémantique dialogue d'un théologien et d'un philosophe*, Lausanne Neuchâtel: Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie Genève.
- Podskalsky, G. (1974) "Nicholas von Methone und die Proklorrenaissance in Byzanz," *Orientalia Christiana Periodica* 42, 509–523.
- Roques, R. (1962) *Structures Théologiques*. Paris: P.U.F.
- Saffrey, H. D.; Westerink, L. G. (1978) *Proclus: Théologie Platonicienne V*. Paris: Les Belles Lettres.
- Schürmann, R. (1982) "L'hénologie comme dépassement de la métaphysique," *Les études philosophiques* 37, 331–350.
- Siasou, L. (1984) *Εραστές της Αλήθειας*. Thessaloniki.
- Stiglmayr, J. (1895) "Der Neuplatoniker Proklos als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel," *Historisches Jahrbuch* 16, 253–273 and 721–748.
- Töröner M. (2007) *Union and Distinction in the Thought of St. Maximus the Confessor*. Oxford University Press.

POSSIBLE PARALLELS IN ECCLESIASTES' AND ARISTOTLE'S
REFLECTIONS CONCERNING THE ETERNITY AND IMMORTALITY
OF THE SOUL IN CORRELATION WITH ITS INTELLECTUAL
AND ETHICAL MERITS

IGOR TANTLEVSKIJ

St. Petersburg State University, Russia

tantigor@mail.wplus.net

ABSTRACT. Comparing Ecclesiastes' thoughts attested in *Eccl.* 3:10–11, 21; 7:29, 8:5–7, 11–14, 11:5, 9, 12:3–7, 14 with Aristotle's ideas recorded in his treatises *On the Soul* (II, 2, 413a3–10, 413b24–25; III, 5, 430a22–25; V, 4, 430a1–4), *Metaphysics* (XII, 1070a26, 1074b1–14), and *Nicomachean Ethics* (I, 11, 1100a29–30, 1101a35–1101b9; X, 7, 1177a11–1178a8, cf. also *Protrepticus*, fr. 10c), the author tries to reveal possible parallels in these thinkers' views on the eternity and immortality of the spirit/soul and posthumous requital in correlation with its rational and moral merits.

KEYWORDS: Ecclesiastes, Aristotle, eternity and immortality of the spirit/soul, “parts” of the soul, “actual mind”, afterlife requital.

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

I

The reader of Ecclesiastes (this book dating varies in the interval from the last quarter of the 6th to the 3rd cent. BCE)¹ takes usually notice of the author's pessimistic ideas connected with some views, being periodically expressed in this work in one or another form, concerning the finiteness of individual existence (cf., e. g.: *Eccl.* 3:19–20, 9:2–3, 5, 10). However, Ecclesiastes appears to have ultimately come to some rather optimistic conclusions concerning the righteous and wise share in the other world². But let us start with his “neutral” statement which runs as follows:

Who knows if the human spirit (*ru^ah*) ascends upward
or if the animal spirit goes downward to the earth? (*Eccl.* 3:21; cf.: 8:7).

¹ See, e. g.: Тантлевский 2014, 139–141. On the Book of Ecclesiastes in detail see, e. g.: Seow 1997; Bartholomew 2009; Brown 2011.

² Тантлевский 2014, 141–148.

Thus, Ecclesiastes knows, in addition to the idea of descending of *all spirits* to Sheol (*sc.* the underground realm of the dead), also the conception of ascending of (the righteous and wise ones') spirits upwards, *i. e.* to the heavens, to the Creator (*cf.*: *Eccl.* 12:7; see below). In the course of his lifetime, Ecclesiastes inclines in his reflections first toward one view, then to another; depending on this, the tone of his book and his mental set change, as well as his attitude towards one's purpose and mode of life, what one should do during his lifetime, etc. At the end of the work, after the expressible and figurative description of one's decease approaching and man's departure to "his eternal home" (*'el bêt 'ôlāmô*; *Eccl.* 12:5), the author, summing up the reflections of his life, on his second thoughts, *concludes* his notes³ with the following assertion:

And the dust (*sc.* man's flesh. — *I. T.*) will return to the earth as it was,
and the spirit (*hā-rû^ah*) will return to God Who gave it (12:7).

Let us note that the Divine (*resp.* eternal) spirit in man has already been contrasted with the human flesh in the Book of Genesis 6:3:

"My Spirit (*rûhî*) will not contend with (or: "abide in"⁴. — *I. T.*) man (*bā-'ādām*; who was formed of "the dust of the ground (*hā-'ādāmāh*)", see.: *Gen.* 2:7. — *I. T.*) forever (*lě-'ôlām*), because he (also) is flesh..."⁵

Images and tropes of the Book of Ecclesiastes' concluding chapter can hardly be interpreted unambiguously, but in the light of the author's belief in man's spirit "return to God" (*Eccl.* 12:7) one can apprehend the phrase: "and the almond tree (*haš-šāqēd*) will blossom" (*Eccl.* 12:5), used as an allegory of "man's going to his eternal home", to have been an indication of his transition to a new life (beyond the grave), for in the Land of Israel the almond tree (*Prunus amygdalus*) blossoms *first* of all fruit trees at the end of January/the beginning of February — as a "proclaimer" of spring and revival⁶. (NB: the verb *šāqad* [with the same consonantal spelling as the noun *šāqēd*] means, in particular, "wake (up)", "to be awake".) As for the image of "the silver cord being loosed" (*Eccl.* 12:6), symbolizing an earthly decease, it could be understood as an uncoupling of man's spirit and flesh (*ex hypothesi* connected with one another by this "silver cord" during man's lifetime).

³ The phrase "*Vanity of vanities,*" said Ecclesiastes, "*All is vanity*", inserted at the beginning of the book (*Eccl.* 1:2), just after its title, as well as in its end (*Eccl.* 12:8), serves as a sort of framing of this work text. The passage *Eccl.* 12:9–14 represents a prosaic addition of the editor of the Book of Ecclesiastes (probably, his disciple) with a poetic insertion.

⁴ See: the Qumran text 4Q252 (*Commentary on Genesis A*) i 2. On this translation *cf.* further, *e. g.*: Bernstein 1994, 421–427.

⁵ *Cf.* also, *e. g.*: *Num.* 16:22, 27:16.

⁶ *Cf.* also: *Num.* 17:16–24.

Ecclesiastes also expresses the initial differentiation of man's spirit and flesh and their implicit contraposition in the verse 11:5 (NB: at this the spirit appears to be a primary one):

...You do not know where the spirit (*hā-rû^ah*) is coming from
(lit.: "...what is the path of the spirit". — *I. T.*),
or how the bones (appear) in the womb of her who is with child...

In this connection let us mention that the Hebrews had an idea of two souls residing in man, or more specifically, of the "soul" and the "spirit": *nefeš* and *rû^ah* (*rû^ah*). The "soul"-*nefeš* is in the blood of living creatures – men or animals⁷, being their *vital force*, and it perishes together with their flesh. The term *nefeš* is translated 600 times as *psuchē* in the Septuagint. It could be characterized conventionally as the "vegetative-animal soul"⁸. According to Biblical views, the "spirit"-*rû^ah*, being closely connected with man's "heart" (a synonym of the *inner man*)⁹, is a "bearer" of person's essential individuality, his selfness, reason, mind, consciousness, etc.¹⁰ The term *rû^ah* is translated as *pneûma* 277 times in the Septuagint. Let us mention also that in some cases the Hebrew terms *rû^ah* ("spirit") and *nefeš* ("soul") are used interchangeably (as in other languages), especially in poetry.

Judging by some Biblical books created/composed earlier or approximately at the same time as the Book of Ecclesiastes, the conception of ascending of the righteous and wise ones' spirits to the heavens (cf.: *Eccl.* 12:7) as their reward (*Ps.* 119:112 mentions an "eternal recompense"¹¹) in the other world was widely spread in the Judaeen society. The spirits of the other people descend and remain in Sheol which is depicted — within this conception's framework — in negative tones and considered *par excellence* to be an abode of sad existence of likeness of man's shade or even as an equivalent of the *de facto* loss of personality, destruction, nonexistence¹². Let us give some examples:

In the way of uprightness is life (*i. e.* eternal life¹³. — *I. T.*),
and (in its) pathway there is immortality (*'al-māwet*) (*Prov.* 12:28).

⁷ See, *e. g.*: *Gen.* 9:4–5; *Lev.* 17:10–12, 14; *Deut.* 12:23–24; cf.: *Jer.* 2:34.

⁸ Cf.: Dussaud 1949, 385–388; Циркин 1987, 185.

⁹ See, *e. g.*: *Ex.* 28:3, 35:5, 21–22, *Deut.* 34:9, *Isa.* 29:24, 40:13, 59:21, 65:17, *Jer.* 3:16–17, *Ezek.* 11:5, 19, 18:31, 20:32, 36:26, *Job* 20:3, 32:8(!), *Ps.* 77[76]:7, 1 *Chr.* 28:12, 2 *Chr.* 29:31.

¹⁰ Among other meanings of this word let us mention, *e. g.*, the following ones: "breath"; "wind", "blowing"; "passion".

¹¹ Cf. also *Ps.* 116:15: "Precious in the sight of the LORD is the death of His pious".

¹² Cf., *e. g.*: *Eccl.* 9:5, 10.

¹³ The term "life" is used sometimes as a synonym to the *eternal life* in Ancient Near Eastern literature.

The wise one (leads) upward on the path of life

(*i. e.* he obtains immortality in heaven. — *I. T.*),

in order to avoid the depths of Sheol (*Prov.* 15:24).

For you will not abandon my life (*lit.* soul. — *I. T.*) in Sheol,

you cannot allow your pious one to see the Abyss.

You will get me to know the path of life (*i. e.* eternal life. — *I. T.*),

fullness of Joy in the face of You,

at Your right hand Delight forever (*Ps.* 16:10–11)¹⁴.

I know (that) my Redeemer lives,

and He shall stand (in) the end (*i. e.* on Job's decease¹⁵. — *I. T.*) upon the dust

(*sc.* Job's remains. — *I. T.*) —

after my skin (here: flesh. — *I. T.*) is destroyed;

and out of my flesh (*i. e.* having departed the rotten flesh. — *I. T.*) I

(*sc.* Job's spirit¹⁶. — *I. T.*)

shall see God¹⁷,

(Whom) I shall see for myself,

my eyes shall behold (*sc.* Job's spirit's eye¹⁸. — *I. T.*) —

(I myself), not another (one) (*Job*¹⁹ 19:25–27)²⁰.

Some Judaeans probably believed that *initially*, immediately after flesh's death, *all human spirits (souls)* descend into Sheol²¹, where the Divine Judgment takes place, — the Book of Proverbs, in particular, mentions the “weighting of spirits” (16:2) or “hearts” (21:2, 24:12)²² by the Lord. The spirits of the wicked and unreasonable ones, being burdened with the sins, remain here, thus suffering their punishment (eternally?). The spirits of the righteous, virtuous, and wise ones soar into the heavens and ascend to their Creator (cf., *e. g.*: *Hos.* 6:2, 13:14; *1 Sam.* 2:6²³).²⁴ In connection with the doctrine of the spirit's Divine Judgement in

¹⁴ See also further, *e. g.*: *Ps.* 16:5–11, 17:15, 21:5,7, 23:6, 27:13, 36:10, 37:34–38, 41:13, 49:16, 56:14, 61:8, 73:24–28, 103:4–5, 116:8–9, 119:112, 139:24, 142:5–7, 143:10.

¹⁵ The parallel hemistich 19:26b testifies in favor of this interpretation of the phrase.

¹⁶ Cf.: *Job* 32:8, 33:4, 6, 34:14–15.

¹⁷ Or: “But (lastly) from my flesh (*i. e.* on Job's resurrection in the flesh. — *I. T.*) I shall see God”. Cf.: *Isa.* 26:19, 41:14; *Dan.* 12:2, 13.

¹⁸ Cf., *e. g.*: *1 Sam.* 2:32–33; *2 Sam.* 7:16.

¹⁹ The title of the book *ʾIyyôb* (Job) should probably be interpreted as: “Where is the ancestor's (forefather's) spirit (*ʿēy* (*ʾôb*)?”.

²⁰ Cf. also, *e. g.*: *Job* 32:8, 33:4, 6, 34:14–15.

²¹ Cf., *e. g.*: *Ps.* 16:10, 49:16. Cf. also the Thanksgiving hymn of the Qumran Teacher of Righteousness (*1QH^a*) 11:19f. (see further: Tantlevskij, Svetlov 2014, 61–63), as well as: *1 Pet.* 3:18–19, *Matt.* 12:40; the apocryphal Gospels of Peter 10:41–42 and Nicodemus, 18–24.

²² Cf. in this connection the Egyptian “Book of the Dead”, chapter 125.

²³ Cf. also: *Deut.* 32:39.

the other world (*Eccl.* 11:9, 12:7, 14; also: 8:5–6) the perception of the etymology of the term Sheol (*šē'ōl / šē'ōl*) — in all probability derived from the verb *šā'al*, to “ask”, “inquire”, “require”, “demand”, “entreat”, — clears up...

According to Ecclesiastes' observations and understanding, the righteous one's and the wicked one's requital is far from its realization during their terrestrial life; however, he “knows” intuitively that it oversteps (should overstep) the limits of man's earthly being:

Because the sentence on the evil-doer is not carried out on the instant,
therefore the heart of the sons of men is fully set in them to do evil.
A sinner does evil a hundred (times) because his (days) are prolonged,
yet I (also) surely know
that it will be well (*tôb; lit.* “good(ness)”. — *I. T.*) with those who fear God,
who fear before Him.
But it will not be well with the wicked; nor will he prolong (his) days,
(which will disappear) like a shadow²⁵,
because he did not fear before God.
Such a vanity which occurs on earth,
that there are the righteous to whom it happens according to the deeds of the wicked,
and there are wicked (men) to whom it happens according to the deeds of the
righteous (8:11–14).

This passage can be understood in the sense that “from the perspective of the eternity-*'ōlām*” (cf.: *Eccl.* 3:11), the days of man's earthly life — no matter how much prolonged they may be (cf.: *Eccl.* 6:3, 6) — will, nevertheless, pass away “like a shadow”; they “will not last” beyond the earthly life for the wicked one, because his spirit will descend to Sheol, where it becomes the likeness of the shadow (cf.: *Eccl.* 3:19; 9:10). But the spirits of “those who fear God” will certainly taste the “good(ness)” — if not on earth (see.: *Eccl.* 8:14), then in God's Presence (*Eccl.* 12:7), ascended up to heaven (cf.: *Eccl.* 3:21).

In the final part of the Book of Ecclesiastes and in its editor's addition one can find the emphasis on (the other world) requital as well. Thus, addressing himself to the youth, Ecclesiastes says:

Know that for all these (*sc.* your deeds. — *I. T.*) God will bring you into Judgement (11:9; cf.: 3:17, 8:5–6).

In his addition to the Book of Ecclesiastes its editor also affirms:

For God will bring every deed into Judgement —

²⁴ On the Israelite-Judahite (Judaean) conceptions of the afterlife in detail see, e. g.: Тантлевский 2016, 197–217; cf. also: Bloch-Smith 1994; Moor 2014, 373–388.

²⁵ Cf.: *1 Chr.* 29:15; *Job* 14:2; *Ps.* 102:12, 144:4; *Eccl.* 6:12.

(Judgement) on every secret thing, whether good or evil (12:14).

Person should remember his Creator from his youth up, and not only when his old age comes (*Eccl.* 12:1). In that case, on the death of flesh his "spirit will return to God Who gave it" (*Eccl.* 12:7), and will not remain in Sheol.

Ecclesiastes is also very optimistic about the potential of man's knowledge, cognition — this is an endless process of understanding, comprehension of the constantly changing world:

I have understood the God-given task with which the sons of men are to be occupied:
He has made everything beautiful — (although) in (the limits of) its time;
but (as for the sons of men), He has put even the eternity (*hā-'ôlām*)
in their heart²⁶ —
though no one can comprehend the work that God does,
from beginning to end (3:10–11; cp.: 7:29).

The mentioning of *hā-'ôlām* ("the eternity", with the definite article) probably implies here not the idea of afterlife, *i. e.* life after death, but *originally* eternal life of man's spirit — without death. At the same time the term *hā-'ôlām* can be interpreted in this passage as "the world" (bearing in mind man's thought scope of the universe, or, perhaps, an expression of the idea of man's spirit as a "microcosm")²⁷.

II

In his early work, the fragmentary preserved dialogue *Eudemus*, Aristotle (384–322 BCE) recounts the concept of Plato about the immortality of the soul (the "whole soul") and anamnesis. Later, however, his views on the essence of the human soul are undergoing significant changes. In particular, he develops the doctrine of the few parts of the soul: "vegetative", "animal" — *sc.*, the lower parts, perishing with the body, — and the "mind" (*noûs*; "intellect", "reason"). In the *Nicomachean Ethics*, Book I, Ch. 11 (1101a35–1101b9), Aristotle says that the ancestors passed into the other world can stay there, being both "happy" (*eûdaímones*) and "blessed" (*makáριοι*), as well as "not happy" (cf. also: 1100a29–30). In Book X, Ch. 7 (1177a11–1178a8), the Stagirite points out also a path leading to the "happiness": speaking of the mind (*noûs*) as the *highest part* of the soul²⁸, "either as being itself divine (*theíon*), or as being the divinest (part) (*tò theiótaton*) of us", he as-

²⁶ Cf. the Septuagint's translation: "And He has also put even the eternity in their heart...".

²⁷ Cf., on the other hand: Mazzinghi 2000, 147–161.

²⁸ Cf., *e. g.*: Plato, *Alcibiades* I, 130c, 133b–c; *Gorgias*, 493a–c; *Cratylus*, 399e, 400c; *Phaedrus*, 246a–b, 247c, 253c–e; *Laws*, II, 661b–c.

serts, that “perfect happiness” is achieved thanks to the “contemplative / *resp.* speculative activity (*theōrētiké*)”. (Cf. also *Protrepticus*, fr. 10c [= Iamblichus, *Protrepticus*, 8 (Pistelli 48. 9–13, 18–20)]: “So nothing divine (*theîon*) or blessed (*makárimon*) belongs to humans apart from just that one thing worth taking seriously, as much mind and intelligence (*noû kai phronéseōs*) as is in us. For, of what is ours, this alone seems to be immortal (*áthánaton*), and this alone divine (*theîon*). <...> Thus, one ought either to give himself up to philosophy or say goodbye to living and depart from hence...”) The more intense the wise is able to engage in contemplation, so he becomes wiser and happier. Therefore

we ought so far as possible to achieve immortality (*áthanatízein*), and do all that man may to live in accordance with the best thing (*tò krátiston*) in himself; for though this be a small (part) (*mikrón*) in bulk, in power and value it far surpasses all the rest.

It may even be held that this (part) is the true self of each (man), inasmuch as it is actually the dominant and better (*tò kúrimon kai ámeion*) (part of him); and therefore it would be a strange thing if a man should choose to live not his own life but (the life of) some other (in himself). <...> That which is proper to the nature of each is that which is best and most pleasant for each creature; accordingly man is inherent in life, subordinate to the mind, inasmuch as the mind more than anything else is man. Therefore this life will be the happiest.

In his treatise *On the Soul*, Aristotle admits that man’s “active mind” (*noûs poiētikós*) is not an organic body’s function²⁹, but proves to be as if it comes from the outside (cf. *Eccl.* 11:5: “You do not know where the spirit is coming from”); it appears in a certain moment of person’s development as something given to him directly, and so it turns out rather as an independent (incorporeal) “entity”, enters into a *temporal* alliance with the “vegetative” and “animal” parts of the soul perishing together with the body³⁰. Thus, speaking in the treatise *On the Soul*, Book II, Ch. 2, 413a3–10, about “parts”/“shares” (*méré*) of the soul, Aristotle observes that

there is no reason why some (parts of the soul) should not be separated (from the body), if they are not the entelechy of any body whatever (6–7).

Further, in his treatise *On the Soul*, the Stagirite makes the following assumption:

As regards the mind and the speculative faculty, <...> it would seem to be a distinct species of soul, and it alone is capable of separation from the body, as that which is eternal from that which is perishable (II, 2, 413b24–25)³¹.

²⁹ Cf., e. g.: Cohoe 2013, 347–377; *Idem* 2014, 594–604.

³⁰ Cf., e. g.: Modrak 1991, 755–774; Amorose 2001, P. 97–106; Wood 2012, 169–182; Johansen 2015; Tantlevskij 2015, 137–141.

³¹ Cf. also: V, 4, 430a1–4.

Aristotle writes about the immortality of "mind" in *Metaphysics* (Book XII, 1070a26, 1074b1–14) as well. Speaking of the "active mind" in the treatise *On the Soul*, Book III, Ch. 5, he assumes that

it is only when separated that it is its true self, and this alone is immortal (*áthánaton*) and everlasting (*áídion*; "eternal". — *I. T.*). We do not remember (*oũ mnēmoneúomen*) because this (active mind. — *I. T.*) is impassive (*ápathés*), while the mind which can be affected (*ho pathetikòs noũs*. — *I. T.*) is perishable and without this (*i. e.* active mind. — *I. T.*) does not think at all (430a22–25).

Paradoxically, it turns out that person perceives eternally his selfness, individuality, his own "I" without any correlation of himself with his memory: in different person's hypostases his reminiscences, naturally, may be different, but regardless of their varying specifics in one or another periods of his everlasting existence in one or another hypostases, he perceives himself, feels just like he is *this same person* and does not lose his individuality (and even possibly his identity in each of his "incarnations"). In this conception one can reveal also the originality of Aristotle's interpretation of the pre-existence of the soul.

Thus, as it was noted above, according to Aristotle's teaching, the "active mind" is not an organic body's function, but proves to be as if it comes from the *outside* — it comes from "eternity" and it departs to "eternity"... According to the "soteriological" doctrines of both Ecclesiastes and Aristotle, the reward for the wise and righteous is not "eschatological" — every one of them receives his "share" in the other world directly after his earthly decease. It may be that the emphasis on the "share"/"measure" (greater or smaller) of the immortal (*sc.* able to be "saved") part of the wise person's soul in Aristotle's teaching implicitly implies that this "proportion" is conceived not to be a definitive one, and he allows for the possibility of some "progress" in the development of the soul in the other world (or its "regress")... On the other hand, Aristotle says about the possibility of influence — though not decisive — of the events of this world to the degree of "happiness"/"blessedness" of the translated into the other world ancestors (see: *Nicomachean Ethics*, Book I, Chapter 11, 1100a29–30; 1101a35–b9), suggesting a belief of the relative transparency (at least a one-way) between the two worlds.

III

There is no mention of Jews and their religion or ideas in the preserved works of Aristotle³². Not putting the question here of the possibility of mutual influence between certain relevant ideas of Jewish thinkers and Aristotle or the probability

³² See, *e. g.*: Stern (ed.) 1974, 6.

of their intellectual contacts, let us mention, nevertheless, of the following. In his work *Against Apion* (I, 176–183), Josephus Flavius (37 — ca. 100 CE) cites the first book of the lost treatise *On Sleep* by Clearchus of Cyprian city Soli (the middle of the 4th — the beginning of the 3rd cent. BCE), a learned and much-travel pupil of Aristotle. According to Josephus, this book contained Aristotle’s account of his encounter and conversations with a Greek-speaking Jew from Coele-Syria (Judaea was a part of it), most probably, in Moesia in ca. 347–344 BCE. In particular, Aristotle tells about his Jewish interlocutor the following:

...He came to converse with us and with some other scholars, to test our wisdom. But as one who had been intimate with many learned men, it was rather he who imparted to us something of his own (§ 181).

For a great part of what this Jew said, it would be too long to recite it; but what includes in it both miracle (*thaumasiótētá*) and philosophy, it may not be amiss to discourse on. <...> What I am about to say will seem to you as miraculous (*thaumastòn*) as a dream (§ 177)³³.

But of the “miracle” itself Josephus Flavius passes over in silence. Possibly Josephus did not have the original treatise of Clearchus at his disposal and used some sort of an anthology on the Jews composed by a Jewish apologetic author or by a pagan Greek writer³⁴. On the other hand, some scholars believe that “the continuation of the story was not, in the opinion of the Jewish historian, wholly to credit of the Jewish religion”³⁵. In this connection one should pay attention to following passage from Proclus’ commentary on Plato’s *Republic*:

Here is a proof that it is possible for the soul to leave the body and enter it again: the man in Clearchus who used a soul-drawing wand [*psuchoulkḗ rhábdos*] on a sleeping lad and persuaded the great Aristotle, as Clearchus says in his book *On Sleep*, that the soul separates from the body and enters it again and treats it as a sort of hotel. For the man struck the boy with his wand and drew out his soul. Leading the soul some distance from the body with the stick, he demonstrated that the body remained motionless and was preserved unharmed and was unable to feel anything when pricked, as if it were dead. In the meantime the soul was at some remove from the body. But when the wand brought it back into association with the body and it reentered it the boy described everything in detail. As a result of this, Clearchus says, Aristotle and the other spectators of such scientific experiments came to believe that the soul was separable from the body. But the

³³ Clement of Alexandria (ca. 150 — ca. 215 CE), alluding to Clearchus, also mentions the encounter of Aristotle with this Jew (*Stromata*, I, 75, 70, 2).

³⁴ Such as Alexander Polyhistor from Miletus (the middle of the 1st cent. BCE) who wrote the compilation “On the Jews”.

³⁵ Cf.: Stern (ed.) 1974, 52.

point I'm making, that the soul is able to leave the body and enter it again and make it breathe again after abandoning it, has long been demonstrated by the writings of the leaders of the Peripatos (F7 Wehrli³⁶)³⁷.

Proclus nowhere alludes to the miracle-maker as a Jew. But, according to some scholars, this fact could be “explained away as the result of the Neoplatonic writer's desire to omit everything connected with either Judaism or Christianity”³⁸. On the other hand, abstracting from the mystical elements of the story, one can assume here an implicit evidence of one of the *possible* sources, which could have an impact on the formation/development of Aristotle's teaching concerning man's soul expressed in his later works. Contrariwise, one cannot rule out the possibility of Ecclesiastes' acquaintance with Aristotle's views, provided that this book was composed not earlier than at the end of the 4th — 3rd cent. BCE.

REFERENCES

- Тантлевский, И. Р. (2014) «Оптимизм Экклесиаста», *Вопросы философии* 11, 137–148.
- Тантлевский, И. Р.; Светлов, Р. В. (2014b) «Ессеи как пифагорейцы: предестинация в пифагореизме, платонизме и кумранской теологии», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.1, 54–66.
- Тантлевский, И. Р. (2015) “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.
- Тантлевский, И. Р. (2016) *Царь Давид и его эпоха в Библии и истории*. Санкт-Петербург: Издательство РХГА.
- Циркин, Ю. Б. *Карфаген и его культура*. Москва: Наука, 1987.
- Amorose, M. (2001) “Aristotle's Immortal Intellect,” *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 75, 97–106.
- Bartholomew, C. (2009) *Ecclesiastes*. Ada, MI: Baker Academic Press.
- Bernstein, M. J. (1994) “4Q252 i 2: *l' ydwr rwly b'dm l'wlm*,” *Revue de Qumrân* 63, 421–427.
- Bloch-Smith, E. (1992) *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Brown, W. P. (2011) *Ecclesiastes: Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Cohoe, C. (2013) “Why the Intellect Cannot Have a Bodily Organ: De Anima 3.4,” *Phronesis* 58.4, 347–377.
- Cohoe, C. (2014) “Nous in Aristotle's De Anima,” *Philosophy Compass* 9.9, 594–604.
- Dussaud, R. (1949) *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*. Paris: Presse Universitaires de France.
- Johansen, T. K. (2015) *The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford: Oxford University Press.

³⁶ Wehrli (Hr.) 2005.

³⁷ Cit.: Ogden 2002, 171.

³⁸ Stern (ed.). 1974, 52.

- Mazzeinghi, L. (2000) "Il mistero del tempo: sul termine 'olam in Qo 3,11," *Initium sapientiae: Scritti in onore de Franco Festorazzi nel suo 70 compleanno*. Ed. R. Fabris. Bologna: EDB, 147–161.
- Modrak, D. K. W. (1991) "The Nous-Body Problem in Aristotle," *Review of Metaphysics* 44.4, 755–774.
- Moor, J. C. de. (2014) "Concepts of Afterlife in Canaan," *Ugarit-Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas* 45, 373–388.
- Ogden, D. (2002) *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*. New York, NY: Oxford University Press (2nd ed.: 2009).
- Schmidt, B. B. (1994) *Israel's Beneficent Dead*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.
- Seow, C. L. (1997) *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible. New York, NY: Doubleday.
- Stern, M. (ed.). (1974) *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. Vol. 1. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Tantlevskij, I. R. (2014) "Optimism of Ecclesiastes," *Voprosy Filosofii* 11, 137–148 (in Russian with an English summary).
- Tantlevskij, I. R.; Svetlov, R. V. (2014) " 'Essenes as Pythagoreans': Predestination in Pythagoreanism, Platonism and the Qumran Theology," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.1, 54–66 (in Russian with an English summary).
- Tantlevskij, I. R. (2015) "Immortal 'Part' of the Soul in Aristotle's Teaching, in Spinoza's *Ethics*, and in Peripatetic Maimonides' Reception of the Rabbinic Doctrine of Man's 'Share in the World-to-Come'," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.1, 137–141.
- Tantlevskij, I. R. (2016) *King David and His Epoch in the Bible and History*. Saint Petersburg: The RChGA Publishibg House.
- Tsirkin, Y. B. (1987) *Carthage and Its Culture*. Moscow.
- Wehrli, F. (Hr.). (2005) *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. Klearchos*. H. III. 3. Aufl. Basel: Schwabe Verlag.
- Wood, A. (2012) "Incorporeal Nous and the Science of the Soul in Aristotle's *De Anima*," *International Philosophical Quarterly* 52.2, 169–182.

«АРИСТОТЕЛЕВСКИЕ» РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ «МАТЕРИАЛЬНОЙ КОНСТИТУЦИИ»

И. Г. ГАСПАРОВ

Воронежский государственный медицинский университет
им. Н. Н. Бурденко
gasparov@mail.ru

IGOR GASPAROV

Voronezh State Medical University (Russia)

“ARISTOTELIAN” SOLUTIONS TO THE PROBLEM OF “MATERIAL CONSTITUTION”

ABSTRACT. In the article I consider various “Aristotelian” solutions to the problem of “material constitution.” First I provide a critical analysis of two solutions recently offered by Michael Rea and Kathrine Koslicki from a broadly Aristotelian perspective by arguing that both accounts of how a material whole could be constituted by its parts fall short from being satisfactory. Then I sketch how the problem in question could be solved in a more adequate way if based on Aristotelian metaphysics.

KEYWORDS: Aristotle, metaphysics of material constitution, hylomorphism, mereology.

Введение

Предположим, что во вторник скульптор из имевшегося у него куска глины вылепил бюст Сократа. В среду он любовался произведением своего искусства, а в четверг в приступе отчаяния разрушил его, снова превратив бюст в бесформенную массу. На первый взгляд, в среду перед скульптором находился только один предмет. Но какой? Бюст Сократа? Кусок глины в форме бюста? Или в среду им просто случилось быть тождественными? Впрочем, возможно, что наша интуиция вводит нас в заблуждение, и в среду перед скульптором все-таки были две вещи, находившиеся друг к другу в отношении конституции. Например, в среду кусок глины конституировал бюст Сократа. Начиная, по крайней мере, с Эпихарма, философы пытались разрешить парадоксы, связанные с тождеством и различием изменяющихся во времени материальных объектов. Наиболее известными примерами таких парадоксов являются «парадокс должника» и «корабль Тезея», «Тибл и Тиб»

(Geach 1980), а также загадка «статуи и куска глины» (Gibbard 1975), один из вариантов которой был приведен выше.¹ В современной философской литературе предпринимались многочисленные попытки разрешить эти парадоксы в рамках различных метафизических парадигм (Rea 1997), одной из которых, – пусть и не самой влиятельной, – является неаристотелизм. Среди недавних авторов, писавших на тему материальной конституции и позиционирующих себя как сторонников неаристотелевского подхода к решению этой проблемы, можно выделить, прежде всего, Майкла Рея (Rea 1998) и Кэтрин Кослицки (Koslicki 2008). Цель настоящей статьи – рассмотреть их попытки решить проблему материальной конституции, опираясь на те или иные идеи Аристотеля, предложить критический анализ этих попыток, а также представить собственное видение того, как проблема материальной конституции могла бы решаться с позиций аристотелевской метафизики.

Проблема материальной конституции

Американский философ Майкл Рей полагает, что в основании всех парадоксов материальной конституции лежит одна общая проблема (Rea 1995). По его мнению, эта проблема возникает там и тогда, где и когда объекты, состоящие из одних и тех же частей, находятся к этим частям в сущностно различном отношении. Пытаясь глубже проникнуть в суть проблемы, Рей конструирует парадокс, возникающий из допущения одновременной истинности следующих пяти утверждений, каждое из которых по отдельности имеет высокую степень интуитивного правдоподобия:

Предположение существования: *Одновременно существуют как объект, так и его части.* Например, в приведенной выше истории о куске глины и бюсте Сократа мы предполагаем существование как бюста, так и куска глины,² из которого он сделан.

Принцип сущностного отношения: *Части, из которых состоит объект, находятся в сущностном отношении к объекту, из которых он состоит.* Кусок глины находится в сущностном отношении к своим частям в том смысле, что он состоит из них необходимым образом. Замена даже одной из них привела бы к исчезновению одного куска глины и возникновению другого,

¹ Изначально парадокс статуи и куска глины был предложен Алланом Гиббардом в контексте защиты тезиса о существовании случаев «контингентного тождества» (Gibbard 1975). Однако, в настоящей статье используется более простая темпоральная версия этого парадокса.

² В данном случае кусок глины может пониматься либо как совокупность частиц, наличие каждой из которых необходимо для сохранения его тождества во времени, либо как единственная материальная часть статуи. М. Рей склоняется к первому пониманию (Rea 1995, 544). К. Кослицки рассматривает кусок глины во втором смысле (Koslicki 2008, 179).

отличного от первого. Иным образом, дело обстоит с бюстом. Например, откол небольшой частицы глины не ведет к исчезновению прежнего бюста и возникновению на его месте нового; точно так же замена некоторых частей глины на другие, скажем, в процессе реставрации, не создает новый бюст вместо прежнего.

Принцип возможности альтернативной композиции: *Объект мог бы состоять из частей, отличных от тех, из которых он состоит в определенный момент времени.* Бюст, сделанный из определенного куска глины, мог бы быть сделан либо из другого куска глины, либо даже из иного подходящего материала.

Аксиома экстенциональности: *Объекты, полностью состоящие из одних и тех же частей, тождественны по числу.* Состоящие из одних и тех же частей бюст и кусок глины, согласно аксиоме экстенциональности, должны признаваться тождественными.

Необходимость тождества: *Тождественные объекты тождественны необходимо.* Многие философы вслед за Крипке полагают, что всякое тождество, в том числе и тождество, установленное эмпирическим путем, является необходимым отношением. Поэтому, если бюсту и куску глины случилось быть тождественными хотя бы в одном из возможных миров, то они тождественны в каждом из возможных миров, в которых они существуют.

Утверждение истинности всех пяти вышеуказанных положений влечет за собой, по мнению Рея, противоречие, тогда как отрицание истинности одной из них дает нам один из возможных способов решения проблемы материальной конституции.

Несколько иной подход к пониманию проблемы материальной конституции предлагает Кэтрин Кослицки (Koslicki 2008). Он основан на законе Лейбница, согласно которому тождественные объекты должны иметь абсолютно одинаковые свойства. Однако, в случае с бюстом и куском глины мы сталкиваемся с парадоксальной ситуацией, когда, с одной стороны, многие свойства этих объектов демонстрируют настолько поразительное совпадение, что мы склонны считать их тождественными, а, с другой стороны, эти объекты обладают вполне определенными отличиями, которые не позволяют их отождествить. Так, например, бюст Сократа и кусок глины полностью совпадают в размерах, цвете, весе, положении в пространстве, но в то же время различаются в эстетических, модальных, темпоральных и интенциональных свойствах. Поскольку только бюст, но не кусок глины может быть предметом восхищения, относиться к определенному художественному стилю, быть плохо сработанным, или возникнуть позже, чем кусок глины, из которого он сделан. И только из куска глины, из которого скульп-

птор вылепил бюст Сократа, мог бы быть сделан бюст Пифагора. Проблема, по мнению Кослицки, состоит в том, что если предположить, что бюст и кусок глины, из которого она сделана, тождественны, то неясно, почему они вопреки закону Лейбница имеют различные свойства. Если же предположить, что они различны, то непонятно, как они могут обладать столь поразительным сходством. Поэтому любое адекватное объяснение парадокса материальной конституции должно объяснять как сходства, так и различия между свойствами бюста и куска глины.

И Рей, и Кослицки предложили варианты решения проблемы материальной конституции, опираясь на те или иные идеи Аристотеля, вследствие чего эти решения можно назвать «аристотелевскими». Предложение Рея состоит в том, что проблему можно решить, отождествив отношение конституции, имеющее место между куском глины и бюстом Сократа, с аристотелевским понятием акцидентального единства, тогда как Кослицки полагает, что загадка материальной конституции легко разрешается, если рассматривать кусок глины и бюст как материю и форму, понимаемые в качестве собственных составных частей единого целого, т. е. бюста Сократа.

Акцидентальное единство и отношение конституции

В своей статье «Единство без тождества: Аристотелевское решение проблемы материальной конституции» Рей предложил оригинальное решение загадки материальной конституции, которое основано на заимствованном у Аристотеля понятии акцидентального единства (Rea 1998).³ Как говорилось выше, по мнению Рея, для того, чтобы избавиться от противоречия, лежащего в основе проблемы материальной конституции, необходимо отрицать истинность одного из пяти порождающих его утверждений. Предлагая решение от имени Аристотеля,⁴ Рей полагает, что таким утверждением должна стать аксиома экстенциональности (Rea 1998, 318). Однако, в отличие от стандартного подхода при отрицании аксиомы экстенциональности Рей не признает, что в данном случае сторонник такого решения должен принимать существование со-расположенных объектов, т.е. двух различных объектов, полностью и одновременно находящихся в одном и том же месте, по-

³ Вместо дословного перевода выражения Рея «accidental sameness» как «акцидентальное тожество» я использую термин «акцидентальное единство», который традиционно использовался для обозначения того, что Аристотель называл «единством по совпадению» (*Met.* V, 6, 1015b 15–35).

⁴ Кроме обсуждаемого далее у Рея есть еще одно – его собственное – решение проблемы материальной конституции (Rea 2000). Однако, он полагает, что «аристотелевское» решение также является одним из возможных и представляет определенный интерес для метафизиков.

скольку, по его мнению, несмотря на то, что конституция не означает тождества, она влечет акцидентальное единство конституируемого и конституирующего объектов.

В отличие от многих авторов Рей понимает конституцию как мереологическое отношение, обладающее свойством симметрии. Один объект конституирует другой в том случае, если оба полностью состоят из одних и тех же частей. В этом случае кажется, что если верно, что и кусок глины, и бюст Сократа состоят из одних и тех же частей, то они конституируют друг друга, и потому отрицание аксиомы экстенциональности неизбежно ведет к признанию различности этих объектов, равно как и признанию того, что *два* различных объекта одновременно и целиком занимают одну и ту же область пространства. Однако Рей в отличие от большинства авторов, также склоняющихся к отрицанию аксиомы экстенциональности, полагает, что концептуальный аппарат аристотелевской метафизики позволяет, принимая различие между бюстом и куском глины, тем не менее избежать вывода, что одна и та же область пространства одновременно полностью занимает *двумя* объектами. Бюст Сократа и кусок глины, из которого он состоит, действительно не тождественны, но это не *два*, а *один единственный* объект. Правда, единство, которым он обладает является не сущностным, а всего лишь акцидентальным, или единством по совпадению.

Что же такое акцидентальное единство? И какова мотивация, лежащая в основе введения в обиход такого необычного, по крайней мере, для современной метафизики, отношения между различными объектами? Предположим, что я сжимаю кисть руки в кулак. С одной стороны, очевидно, что кисть и кулак отличаются друг от друга. Однако, с другой стороны, кажется, что нельзя утверждать ни то, что, образовав кулак, кисть руки прекратила существование, ни то, что перед нами находятся *два* объекта – кисть руки *и* кулак. Иными словами, несмотря на то, что кисть руки отличается от кулака, находящийся перед нами объект один по числу. Поэтому отношение, имеющее место между кистью руки и кулаком, правильно характеризовать не как классическое тождество, а как акцидентальное единство. Рей предлагает описывать это отношение в терминах гилеморфизма. С этой точки зрения, кисть должна пониматься как материя по отношению к кулаку, а кулак – как форма по отношению к кисти. Однако, кулак является не субстанциальной, а всего лишь акцидентальной формой кисти. Поэтому разжатие пальцев, не приведет к исчезновению самой кисти руки, также как ранее к этому эффекту не привело их сжатие.

Рей характеризует акцидентальное единство следующим образом: во-первых, это отношение, имеющее место между составным объектом, который

образован акцидентальной формой и некой субстанцией, например, сидящим Сократом и самим Сократом. Во-вторых, акцидентальное единство отличается, как от необходимого, так и от контингентного тождества. Отличие состоит в том, что тождество не допускает никакого различия в свойствах, тогда как объекты, связанные между собой отношением акцидентального единства такое различие допускают. В-третьих, акцидентальное единство представляет собой определенную разновидность единства по числу. Если объект *a* и объект *b* находятся между собой в отношении акцидентального единства, то они едины по числу, хотя и не едины по бытию. В-четвертых, акцидентальное единство отлично от со-расположенности, поскольку в отличие от со-расположенности акцидентальное единство предполагает абсолютную общность частей тех объектов, которые связаны данным отношением. Таким образом, акцидентальное единство представляет собой отношение более слабое, чем тождество, но более сильное, чем со-расположенность. Оно имеет место там и тогда, где и когда «материя имеет несколько различных способов организации одновременно, а также когда мы можем идентифицировать в одном и том же месте несколько объектов разных видов, но тем менее можем правомерно «все их считать одним объектом» (Rea 1998, 322). Рей полагает, что существование такого специального отношения, как акцидентальное единство, позволяет получить простое решение проблемы материальной конституции: «Всякий раз там и тогда, где и когда мы имеем объект *a* и объект *b*, у которых полностью одни и те же части, но которые при этом находятся к своим частям в сущностно различном отношении, соответствующие объекты *a* и *b* являются одним по числу, но не тождественным объектом» (Rea 1998, 322).

В связи с этими характеристиками акцидентального единства возникают, по меньшей мере, два вопроса. Во-первых, насколько отношение акцидентального единства применимо в случаях, когда его релятами являются не субстанция и составная сущность, образованная этой субстанцией и некой акцидентальной формой, а, например, сущности, ни одна из которых не является субстанцией в собственном смысле слова? Этот вопрос имеет принципиальное значение, поскольку, как признает сам Рей, ни бюст, ни кусок глины не являются субстанциями в аристотелевском понимании этого термина. Во-вторых, как акцидентальное единство соотносится с тождеством? Дело в том, что определенная сложность возникает в связи с неясностью того, как нетождественные объекты могут быть, тем не менее, быть одним единственным объектом, а не двумя объектами. Оба вопроса заслуживают внимательного рассмотрения, поскольку от того, насколько убедительными являются ответы, даваемые на них Реем, зависит убедительность

всей его концепции акцидентального единства, которую он предлагает в качестве решения проблемы материальной конституции.

Обратимся к первому вопросу. Действительно ли корректно утверждение, что кусок глины и бюст Сократа находятся между собой в отношении акцидентального единства? В «Метафизике» Аристотель приводит несколько примеров акцидентального единства. Так в *Met.* V, 6, поясняя различие между единым по совпадению и единым по природе, он говорит, что Кориск, например, акцидентально является единым с образованным, а образованный акцидентально единым со справедливым, если верно, что Кориск – образованный, и верно, что Кориск – справедливый, поскольку и образованный, и справедливый относятся к одной и той же субстанции, т. е. к человеку по имени Кориск. Таким образом, по мнению Аристотеля, в основе акцидентального единства лежит единство субстанции. Аналогичным образом соотносятся между собой Кориск и образованный Кориск, или Кориск и справедливый Кориск. Однако, насколько данное различие применимо к случаям материальной конституции, которые рассматривает Рей? С одной стороны, можно провести однозначную аналогию между парой «Кориск/образованный Кориск» и парой «бюст Сократа/глиняный бюст Сократа». И та, и другая явно подпадают под аристотелевское понятие акцидентального единства. Но это совершенно неочевидно в случае пары «бюст Сократа/кусок глины», поскольку в данном случае неясно, что есть та одна субстанция, единство которой обеспечивает акцидентальное единство. Хотя аристотелевские примеры действительно допускают возможность, что акцидентальное единство может иметь место не только между субстанцией и акциденцией, но и между различными акциденциями, например, между образованным Кориском и Кориском справедливым, тем не менее всегда есть некая субстанция, единство которой лежит в основе акцидентального единства. В случае образованного Кориска и справедливого Кориска такой субстанцией является человек Кориск, а что является аналогичной субстанцией в случае куска глины и бюста Аристотеля остается непонятным, так как неверно ни то, что кусок глины является акциденцией бюста, ни то, что бюст является акциденцией куска глины. Также неясно, что могло бы быть иной субстанцией, по отношению к которой и кусок глины, и бюст являлись бы акциденциями.⁵ Поэтому и утверждение о том, что они образуют акцидентальное единство, представляется недостаточно обоснованным.

⁵ Одним из казалось бы напрашивающийся сам собой кандидатов на роль субстанции могла быть глина, но она едва ли может выполнить эту роль, поскольку не дана в качестве вот этого определенного предмета, без чего, по мнению Аристотеля, ничто не может быть субстанцией (ср. *Met.* VII, 3, 1029a27–28).

Кроме того, представляется, что различие между субстанциональным и акцидентальным единством неверно анализировать в гилеморфистских терминах, как это предлагает делать Рей. Он полагает, что в случае бюста и куска глины первый является формой, а последний – материей, и они связаны отношением акцидентального единства, т. е. бюст – это акциденция куска глины. Но проблема заключается в том, что гилеморфистский анализ уместен, прежде всего, там, где речь идет о возникновении и уничтожении изменяющихся вещей, тогда как различие между субстанциональным и акцидентальным единством с этим по существу не связано. Конечно, в некотором смысле можно сказать, что образованный Кориск возникает из Кориска, но это будет неполная истина, поскольку образованный Кориск возникает не из Кориска как такового, а из Кориска необразованного, а Кориск сам по себе не претерпевает внутренних изменений, а остается самим собой, несмотря на то, что он вступает в отношение акцидентального единства поочередно то с необразованным, то с образованным Кориском. Здесь важно, что одно акцидентальное единство, необразованный Кориск, исчезает, а другое, образованный Кориск, возникает. Иначе, имело бы место противоречие: об одной и той же субстанции, Кориске, одновременно и в одном и том же отношении истинно высказывались бы два взаимоисключающих определения: необразованный и образованный. Поэтому нельзя утверждать, что необразованный Кориск и Кориск образованный образуют акцидентальное единство, поскольку они никогда не существуют и не могут существовать одновременно. Аналогичным образом дело обстоит с куском глины и возникающим глиняным бюстом. Кусок глины, являясь материей бюста Сократа, представляет собой его противоположность как бесформенное оформленному. И по этой причине кусок глины и бюст Сократа не могут существовать одновременно, составляя акцидентальное единство, как это утверждает Рей. Таким образом, едва ли будет адекватным такой анализ акцидентального единства, который обращается к аристотелевской дистинкции между материей и формой.

Таким образом, использование понятия акцидентального единства применительно к паре «кусок глины/бюст Сократа» представляется неудачным по двум причинам. Во-первых, кусок глины и бюст Сократа не относятся друг к другу как субстанция и акциденция, равно как и нельзя указать ни на какую субстанцию, акциденциями которой были бы они оба. Во-вторых, если кусок глины и бюст Сократа относятся друг к другу как материя и форма, то акцидентальное единство между ними невозможно, так как они являются противоположностями. А согласно аристотелевскому принципу непротиворечия, ничто не может одновременно и в одном и том же отношении быть

субъектом противоположных определений. Позже я еще вернусь к более подробной аргументации, в каком смысле и почему кусок глины и бюст Сократа являются противоположностями, исключающими их одновременное существование.

Рассмотрим теперь второй вопрос, поставленный выше: как акцидентальное единство соотносится с классическим тождеством? Под классическим тождеством здесь и в дальнейшем понимается отношение эквивалентности, обладающее рядом дополнительных свойств, главными из которых являются закон Лейбница и принцип необходимости тождества. Закон Лейбница утверждает полную общность всех свойств тождественных объектов, а принцип необходимости тождества говорит, что тождественные объекты тождественны необходимым образом. Очевидно, что акцидентальное единство не подразумевает ни закон Лейбница, ни принцип необходимости тождества. Например, ясно, что Кориск как таковой и Кориск образованный не обладают полностью одними и теми же свойствами, поскольку Кориск как таковой существовал еще до того, как появился образованный Кориск. Точно так же, Кориск как таковой может продолжить существование даже после того, как Кориск перестанет быть образованным. Аналогично верно, что принцип необходимости тождества также не выполняется для акцидентального единства. Кориск как таковой тождественен самому себе необходимым образом, но образованный Кориск мог бы остаться и не образованным. Тем не менее, кажется, что единство объекта влечет его тождество. Иными словами, если Кориск как таковой и образованный Кориск суть один единственный объект, то Кориск и образованный Кориск суть *один и тот же* объект, т. е. они тождественны. То же самое верно и в отношении куска глины и бюста Сократа, если кусок глины и бюст Сократа суть один единственный объект, то они тождественны. Тем не менее, признавая, что кусок глины и бюст Сократа представляют один единственный объект, Рей отрицает, что они тождественны. Как это возможно?

Ответ Рея заключается в том, что решающим принципом при подсчете объектов является материя, заполняющая некоторую область пространства, которая одновременно может иметь несколько акцидентальных форм (Rea 1998, 322). На мой взгляд, такой ответ не может не вызвать серьезных возражений. Во-первых, действительно ли, производя подсчет тех или иных объектов, мы считаем их по материи? Рей приводит следующий пример: «Когда мы продаем свой обеденный гарнитур, мы не требуем от людей, чтобы они платили за стол, стулья и еще отдельно за куски дерева, которые их конституируют» (Rea 1998, 321). Да, мы действительно считаем только стол и стулья, но не куски дерева, из которых сделаны, но поступаем мы так потому, что

производим подсчет по наиболее значимому для нас сортальному предикату, под который подпадают те или иные объекты, а не по материи, которая их конституирует. Однако, как быть в том случае, когда сортальные понятия, с помощью которых мы категоризируем предметы, более или менее произвольны? Если для меня значение имеют, прежде всего, стол и стулья, поскольку я собираюсь разместить их в столовой и использовать при принятии пищи, то, конечно, я буду считать их как стол и стулья. Однако, если я покупаю их для того, чтобы растопить ими печь, то они будут интересны мне как дрова. Несомненно, что при подсчете мы руководствуемся своими практическими интересами. Поэтому важно отметить, что определяющую роль в выборе сортального понятия, по которому производится подсчет, имеет цель, ради которой мы выбираем интересующий нас предмет. Так или иначе, вряд ли можно утверждать, что материя – будь то в аристотелевском или в обыденном смысле слова – является принципом подсчета предметов.

Тем не менее определенное рациональное зерно в предложении Рея все же имеется. Он пишет (Rea 1998, 321–322):

Как мы считаем предметы, если мы не считаем их как два в одной области пространства, в которой находится статуя и отличный от нее кусок бронзы? Вот ответ на этот вопрос, который представляется мне разумным и согласующимся с нашей обыденной практикой подсчета, но при этом не влечет истинности: Мы считаем по одному (и только по одному) предмету в каждой области пространства, заполненной материей, которая организована способом, конституирующим некий предмет. Мы считаем по одной статуе в каждой области пространства, заполненной материей, которая организована статуе-образно; мы считаем по одному куску в каждой области пространства, заполненной материей, которая организована куско-образно; и мы считаем по одному предмету в каждой области пространства, которая заполнена материей, которая организована либо каким-то одним из этих способов, либо обоими (или же каким-либо иным конституирующим предметы способом). Таким образом, когда мы распознаем статую и кусок материала в определенной области пространства и отрицаем, что статуя тождественна куску материала, мы обязаны признать истинным утверждение, что в данной области пространства существует материя, которая организована как статуе-образно, так и куско-образно, и что бытие статуей отличается от бытия куском материала, но все это вполне согласуется с тем, что в этой области пространства находится только один объект.

Возникает впечатление, что Рей предлагает здесь следующую онтологию: существует некая материя, которая одновременно может быть организована несколькими способами. Например, она способна принимать и вид бюста Сократ, и вид куска глины. Хотя в принципе такую онтологию нельзя ис-

ключить априори, трудно назвать ее аристотелевской, поскольку если и бытие бюстом и бытие куском глины являются акциденциями материи, то что же будет субстанцией? Как известно, Аристотель отрицает, что материя как таковая может быть субстанцией по причине своей неопределенности. Однако, если даже предположить, что в нашем случае она могла бы адекватным образом выполнять роль субстанции или хотя бы субстрата акцидентальных форм, мы все равно сталкиваемся со следующей проблемой: одна субстанция может одновременно находиться в отношении акцидентального единства с несколькими акциденциями, равно как и они могут находиться в этом отношении между собой, только если эти акциденции не являются противоположностями и взаимно не исключают друг друга.

Рассмотрим следующий пример. Предположим, что Кориск сидит и одновременно разговаривает. Кажется, что вполне оправданно утверждать, что сидящий Кориск и разговаривающий Кориск суть одно, несмотря на то, что быть сидящим и быть разговаривающим не одно и то же. Но молчащий Кориск и разговаривающий Кориск не могут быть одним, поскольку молчание и говорение являются противоположностями и взаимно исключают друг друга. Поэтому скорее молчащий Кориск может стать из молчащего говорящим, или наоборот, но не может быть с ним акцидентально единым. На мой взгляд, случай бюста Сократа и куска глины аналогичен случаю молчащего и говорящего Кориска, а не случаю сидящего и говорящего Кориска. Бюст возникает из куска глины как из своей противоположности. В процессе возникновения кусок глины перестает быть куском глины и под воздействием скульптора и его искусства становится новым объектом, замещающим собой прежний. Почему бюст Сократа и кусок глины являются противоположностями? Кусок глины противоположен бюсту Сократа в том смысле, что кусок глины как таковой не обладает какими-то определенными очертаниями, и в этом смысле является бесформенным. Бюст Сократа же является таковым, только если он обладает определенной формой. Таким образом, лишенность определенной формы есть то, что делает кусок глины куском глины, тогда как бюст Сократа бюстом Сократа делает именно наличие определенной формы. Поэтому эти две сущности являются противоположностями, и, следовательно, не могут находиться друг к другу в отношении акцидентального единства.

Итак, подводя краткий итог предыдущего рассмотрения можно сказать, что концепция акцидентального единства, предложенная М. Реем в качестве решения проблемы материальной конституции, не только не соответствует тому, что под акцидентальным единством понимал сам Аристотель,

но и взятая сама по себе едва ли может быть признана адекватным решением вышеуказанной проблемы.

Материя и форма как собственные части составного целого

Кэтрин Кослицки в своей книге «Структура объектов» также предложила решение проблемы материальной конституции, в основе которого лежит интерпретация идей Аристотеля (Koslicki 2008, 6–7):

Неоаристотелевский тезис, согласно которому объекты состоят из материи и формы, дает решение проблемы материальной конституции: глина оказывается всего лишь собственной частью статуи (т. е. ее материей); «остальная» же статуя состоит из тех формальных или структурных компонентов, которые отличают ее от глины. Однако, тот факт, что глина и статуя представляют собой два различных объекта, занимающих одну и ту же область пространства-времени, в соответствии с этой точкой зрения, беспокоит нас не более, чем то, что кисть моей руки занимает область пространства-времени, которая одновременно занимается и моей рукой, поскольку один из упомянутых выше объектов является собственной частью другого.

Таким образом, Кослицки полагает, что если мы будем мыслить кусок глины (материю) и бюст Сократа как таковой (форму) в качестве собственных частей⁶ составленного из них целого (вот этого глиняного бюста Сократа), то мы легко сможем понять, как решается проблема материальной конституции. При этом материю она понимает как «ингредиенты», из которых возникает тот или иной объект, а форму – как способ, которым эти ингредиенты организуются в единое целое (Koslicki 2008, 172).

Вспомним, что Кослицки видит проблему материальной конституции в том, как объяснить, что одни свойства куска глины и бюста поразительно совпадают, тогда как другие их свойства существенно отличаются. И ее ответ заключается в том, что кусок глины (материя) и бюст Сократа (форма) вместе составляют целое (вот этот глиняный бюст Сократа), будучи его собственными частями, но при этом только кусок глины как материальная часть конституирует составное целое. Таким образом, сходства между объектами, находящимися в отношении конституции, объясняются тем, что целое заимствует некоторые из своих свойств у конституирующего его материального компонента. Например, в рассматриваемом случае вес отдель-

⁶ Термин «собственная часть» употребляется здесь в соответствии с тем значением, которое закрепилось за ним в классической мерологии, учении о соотношении между частями и целым, и означает, что нечто является частью, не тождественной самому целому, в противоположность «несобственной части», которая может быть тождественной самому целому.

ного бюста Сократа будет производным от веса конституирующего его куска глины. Аналогично, производным будет его размер, положение в пространстве и т. п. Тогда как различия между объектами, связанными отношением конституции, объясняются наличием у целого помимо материи еще и дополнительных формальных компонентов. Так, например, не любой кусок глины подходящего веса, размера и даже формы будет отвечать формальным требованиям, необходимым для того, чтобы мы могли правомерно считать его бюстом Сократа, но только тот, который приобрел черты Сократа в соответствии с намерением скульптора и согласуется с иными требованиями, предъявляемыми к бюстам (Koslicki 2008, 185–186).

В основе понимания структуры объектов, предлагаемого Кослицки, лежат несколько принципов, объясняющих, почему материя и форма должны считаться собственными частями составляемого ими целого. Во-первых, она полагает, что те ингредиенты, из которых возникает целое, продолжают присутствовать в нем как таковые. Например, когда рабочие собирают стол из ножек, крышки и крепежа, то все эти ингредиенты продолжают существовать в возникающем из них новом объекте. В качестве причины этого она указывает на то, что простое изменение порядка или пространственного расположения частей объекта, существовавших прежде того, как он был из них собран, не способно привести к их исчезновению (Koslicki 2008, 177). Этот же аргумент она повторяет применительно к созданию бюста Сократа из куска глины. По ее мнению, и в том случае, когда кусок глины является единственным ингредиентом, т. е. единственной материальной частью, из которой возникает новый объект – бюст Сократа, верным остается то, что кусок глины как таковой не исчезает в процессе изготовления бюста (Koslicki 2008, 179).

Во-вторых, используя далее пример, когда из одного единственного ингредиента возникает новый, отличный от него объект, она аргументирует, ссылаясь на закон Лейбница и слабый принцип дополнительности,⁷ что получившееся в результате целое должно иметь, по крайней мере, одну собственную часть, отличную от того ингредиента, из которого оно возникло, и единственным подходящим кандидатом здесь является форма. Поэтому, если бюст Сократа возникает из одного куска глины, то у него помимо самого куска, являющего его материальной частью, должна быть еще одна дополнительная, формальная часть (Koslicki 2008, 179–180). Таким образом, по мнению Кослицки, мы должны признать, что возникший из куска глины бюст Сократа как целое обладает двумя отличными друг от друга собствен-

⁷ Слабый принцип дополнительности утверждает, что если x является собственной частью y , то существует, по крайней мере, еще одна собственная часть y , z , отличная от x .

ными частями: сохранившимся несмотря на изменение порядка своих частей куском глины и самого порядка организации частей, т. е. набора условий, удовлетворение которым позволяет назвать нечто бюстом Сократа.

В-третьих, Кослицки утверждает, что два нумерически различных объекта никогда не могут состоять из полностью одних и тех же частей (Koslicki 2008, 183). Например, с ее точки зрения, одна и та же совокупность частиц глины, из которых состоят как кусок глины, так и бюст Сократа, еще не является всеми частями куска глины и бюста Сократа. Поскольку в дополнение к частицам глины кусок глины в качестве формальной (собственной) части имеет еще форму, которая описывается онтологическим видом, к которому он принадлежит, т. е. бытие куском глины, равно как и бюст Сократа также обладает своей особой формой, т. е. бытием бюстом Сократа, которая является тем онтологическим видом, под который попадает этот объект, в качестве своей собственной части. По этой причине кусок глины и бюст Сократа не состоят полностью из одних и тех же частей. Бытие бюстом Сократа является формальной частью только бюста Сократа, но не куска глины. В отличие от стандартной, мереологии, предлагаемая Кослицки, не решает вопроса о существовании объектов. В стандартной мереологии любые объекты составляют мереологическую сумму, которая в свою очередь, представляет собой самостоятельный объект, тогда как в мереологии Кослицки только те объекты составляют новый объект, сумма которых подпадает под определенный онтологический вид, существование которого определяется независимыми от мереологии причинами, например, научно-информированным здравым смыслом (Koslicki 2008, 170–171). Таким образом, если существование кусков глины и бюстов Сократа допускается в качестве различных онтологических видов нашей научно-информированной онтологии, то объекты, принадлежащие к этим видам, должны среди своих собственных частей неизбежно иметь различные формальные компоненты, и по этой причине не могут состоять полностью из одних тех же частей, к которым они находятся в существенно различном отношении.

Тем не менее, определяя отношение собственной части, Кослицки весьма близка к стандартной мереологии, поскольку бытие объекта собственной частью другого объекта предполагает асимметричность,⁸ транзитивность⁹ и слабую дополнительность¹⁰ того отношения, в котором первый объект нахо-

⁸ Асимметрия означает, что ничто не является собственной частью самого себя.

⁹ Транзитивность означает, что если объект является собственной частью другого объекта, который в свою очередь является собственной частью третьего объекта, то первый объект является собственной частью третьего объекта.

¹⁰ См. примечание 7.

дится ко второму. Транзитивность отношения собственной части вместе с принятием того, что каждый составной объект состоит из материи и формы в качестве своих собственных частей, ведет к интересному следствию в виде признания иерархии форм. Последняя означает, что составной объект, имеющий в качестве материи некий отличный от него самого объект, включает в себя в качестве собственной части не только свою собственную форму, но и форму того объекта, который является его материей (Koslicki 2008, 186–187). Применительно к случаю с куском глины и бюстом Сократа это означает, что бюст Сократа в качестве собственной части имеет не только бытие бюстом Сократа, которая является его формой *simpliciter*, но и бытие куском глины, поскольку последнее является формальной (собственной) частью куска глины, который в качестве материи также является собственной частью бюста Сократа.

На мой взгляд, признание бытия куском глины собственной частью бюста Сократа делает предложенное Кослицки решение проблемы неудовлетворительным. Причина этого заключается в том, что два формальных компонента могут быть собственными частями одного и того же составного целого только в том случае, если они не являются противоположностями. Например, вода как форма, т. е. способ организации атомов водорода и кислорода, вполне может быть собственной частью реки как формы водной массы, т. е. способа организации молекул воды, поскольку вода как форма и река как форма не являются противоположностями, а напротив способны взаимно дополнять друг друга. В случае же куска глины и бюста Сократа имеет место взаимоисключающая противоположность их форм. По крайней мере, в том случае, если мы рассматриваем их как актуальные формы одного и того же составного целого, т. е. глиняного бюста Сократа. Кослицки эксплицитно отвергает аристотелевское различие между актуальностью и потенциальностью (Koslicki 2008, 170), и таким образом не может сказать, что нечто является куском глины актуально, а бюстом Сократа – потенциально, и наоборот. Если предположить, что глиняный бюст Сократа, т. е. частный индивид, возникший из куска глины, актуально обладает бытием куска глины и бытием бюста Сократа в качестве своих форм, то следует прийти к выводу, что такой индивид является невозможным, поскольку для своего существования он должен был бы обладать взаимоисключающими формами в качестве своих собственных частей. И это потому, что бытие куском глины предполагает лишенность какой-либо определенной геометрической формы, преданной предмету намеренно, тогда как бытие бюстом Сократа, напротив, предполагает намеренное предание предмету совершенно определенного вида, а именно внешнего сходства с верхней частью

туловища и головы Сократа. И поскольку одни и те же частицы глины не могут обладать этим внешним сходством и в то же время быть лишены его же, то никакой частный индивид не может быть одновременно и куском глины, и бюстом Сократа актуально. Таким образом, предложенное Кослицки решение проблемы материальной конституции, согласно которому кусок глины присутствует в бюсте Сократа в виде собственной (материальной) части, следует признать неудовлетворительным.

Другое аристотелевское решение проблемы

Предыдущие размышления показали, что две рассмотренные выше попытки разрешить проблему материальной конституции, используя аппарат аристотелевской метафизики, не увенчались успехом. Однако, означает ли это, что метафизика Аристотеля не способна предложить удовлетворительный ответ на эту проблему? На мой взгляд, нет, и полагаю, что она обладает достаточным потенциалом для решения данной проблемы. В дальнейшем я попытаюсь показать, как именно могло бы выглядеть аристотелевское решение проблемы материальной конституции, и ответить на некоторые возражения, которые могли бы возникнуть против данного решения. Аристотель во многих своих сочинениях пытается дать объяснение процессу возникновения материальных объектов. Однако, пытаюсь показать, как в рамках аристотелевской метафизики можно было бы разрешить проблему материальной конституции, я, прежде всего, опираюсь на идеи, изложенные в VII книге «Метафизики».

Ключевым моментом для понимания аристотелевского решения проблемы материальной конституции является то, что, говоря о куске глины и возникающем из него бюсте, следует обратить внимание на процессуальный характер возникновения новой вещи из того, что ей предшествует. То, что предшествует, и может как стать вот этой новой вещью, так и не стать ею, Аристотель называет материей. Бюст Сократа из нашего примера возникает из куска глины, который является по отношению к нему предсуществующей во времени материей, т. е. принципом, который среди прочего объясняет, из чего возникла новая вещь, бюст Сократа. Но при этом важно отметить, что в процессе возникновения бюста кусок глины как таковой не становится собственной частью создаваемого из него бюста, как полагает Кослицки, и не вступает с бюстом в отношение акцидентального единства, как считает Рей, а прекращает свое существование как таковой, ассимилируясь этой новой возникающей из него сущностью.

Свидетельством того, что кусок глины представляет собой материю для бюста Сократа является то, что возникший бюст – именно глиняный, а не,

скажем, медный или гипсовый. Как говорит сам Аристотель: «А по отношению к <той> материи, из которой возникают некоторые предметы, они обозначаются не ее именем, но именем производным, – например, статуя <называется> не камнем, но каменной...» (1033a5–8, пер. А. В. Кубицкого) Тем не менее сам исходный кусок глины как таковой, т. е. в качестве отдельного глиняного индивида, имеющего форму, отличную от формы бюста Сократа, перестает существовать. Аристотель сам прямо указывает на это обстоятельство, говоря, что «... при возникновении вещи то, из чего она возникает, должно измениться, а не оставаться тем же» (1033a20–24, пер. А. В. Кубицкого).

В контексте случая куска глины и возникающего из нее глиняного бюста это означает, что кусок глины не может оставаться все тем же куском глины, каким он был до того, как из него сделали бюст, но должен измениться, т. е. перестать быть просто куском глины, и стать чем-то иным, а именно бюстом. Если бы он продолжил свое существование, то глиняный бюст Сократа не мог бы считаться возникшим из него, а мы должны были говорить о том, что кусок глины всего лишь приобрел новую геометрическую форму, которая тем не менее не изменила саму сущность куска глины, т. е. не сделала его новой вещью.¹¹ Таким образом, после того, как скульптор завершил свою работу остался только один объект – глиняный бюст Сократа, а кусок глины, являющийся его материей, прекратил свое существование в процессе создания бюста. Иными словами, предлагаемое мной решение проблемы материальной конституции в отличие от рассмотренных ранее отрицает одновременное существование куска глины и бюста Сократа.

Кроме того, для лучшего понимания того решения проблемы материальной конституции, которое мы могли бы предложить в рамках аристотелевской метафизики, необходимо учитывать то обстоятельство, что кусок глины, являясь по отношению к бюсту Сократа материей, одновременно с этим потенциально является бюстом Сократа. Кослицки эксплицитно отвергает аристотелевское учение о потенции и акте, полагая, что оно лишь мешает построению правильной мереологии. Однако, без него невозможно адекватное объяснение того, почему бюст Сократа возникает именно из куска глины, а не из другого объекта, скажем, из воздуха. Согласно Аристотелю, это происходит потому, что кусок глины потенциально и есть бюст Сократа, т. е. он по своим свойствам таков, что может им стать при определенном воздействии со стороны скульптора. Поэтому в определенном смысле можно сказать, что кусок глины и бюст Сократа, представляя собой противопо-

¹¹ Аналогичный аргумент приводит один из современных комментаторов аристотелевской «Метафизики», Василис Политис. Подробнее см. Politis 2004, 60.

ложности, тем не менее являются противоположностями относительно одной и той же формы. И эта форма есть ни что иное, как бюст Сократа, находящийся в душе скульптора, который намеревается изготовить его из куска глины. Кусок глины еще лишен этой формы, но способен приобрести ее под воздействием мастера, так как по своим размерам, текстуре, пластичности подходит для этого. Таким образом, актуально кусок глины и бюст Сократа являются противоположностями, так как один лишен той формы, которой обладает другой, но потенциально кусок глины обладает той же формой, что и бюст Сократа. Однако, кусок глины обладает ей не как отдельный индивид, существующий сам по себе, а лишь постольку, поскольку является материей по отношению к бюсту Сократа.¹²

В этой связи необходимо отметить, что бюст Сократа возникает не просто из частиц глины, из которых состоит как кусок глины, так и бюст Сократа, но именно из куска глины, т. е. из объекта, лишенного определенной формы, приобретая которую он и становится другой вещью. Аристотель пытается пояснить это на примере того, как больной человек становится здоровым. При этом он распространяет это по аналогии на производство таких артефактов, как дома, или статуи:

...причина здесь та, что возникновение происходит и из «отсутствия» <данной формы>, и из <лежащего в основе> субстрата, которым мы считаем материю (так, например, здоровым становится человек с одной стороны, больной – с другой), однако же больше говорится о возникновении из <предшествующего> отсутствия, – например, здоровым делаешься из больного, а не из человека, поэтому больным здоровый не называется, а человеком называется, и здоровым обозначается <именно> человек; в тех же случаях, где отсутствие не выражено ясно и не обозначено специальным именем, как, например, в меди – отсутствие какой бы то ни было фигуры, или в кирпичках и бревнах – отсутствие <формы> дома, в таких случаях считается, что возникновение происходит из этих <материалов>, как там <здоровый возникал> из больного (1032a10 сл., пер. А. В. Кубицкого).

Таким образом, мы видим, что, с одной стороны, два отдельных индивида – кусок глины и бюст Сократа – неразрывно связаны между собой через единство материи и формы, а также намеренное воздействие скульптора, посредством которого из одного индивида создается второй. Но с другой стороны, также очевидно, что оба индивида не способны к одновременному

¹² Ср. Met. VII, 7, 1032b 1–5: «Ведь <надо иметь в виду, что> и у противоположных свойств в известном смысле – одна и та же форма: сущностью лишенности является сущность, противоположащая <ей>, например, здоровье – сущность для болезни, ибо болезнь получает себе выражение через отсутствие здоровья, а здоровье – это <положительное> понятие, находящееся в душе врача, и <имеющееся у него> знание» (пер. А. В. Кубицкого).

актуальному существованию вопреки тому, что полагают Рей, Кослицки и, вместе с ними, большинство современных философов, занимающихся проблемой материальной конституции.

В заключение необходимо рассмотреть, как работает предложенное решение для различных формулировок проблемы материальной конституции, а также ответить на некоторые возражения, которые могли бы быть выдвинуты против этого решения. Напомню, что Рей и Кослицки поразному формулируют проблему материальной конституции. Рей видит ее в том, что кусок глины и бюст Сократа, состоят полностью из одних и тех же частей, которые находятся к ним в принципиально различном отношении. Кослицки же полагает, что проблема в том, чтобы объяснить, почему, с одной стороны, свойства куска глины и бюста Сократа поразительно похожи, а с другой стороны, существенно различны.

Рассмотрим сначала, как предложенное мной аристотелевское решение работает относительно формулировки Рея. Очевидно, что поскольку кусок глины и бюст Сократа не существуют одновременно, то противоречие, на которое указывает Рей, не возникает. Иными словами, аристотелевское решение, с моей точки зрения, должно отрицать предположение существования, а не аксиому экстенциональности, как полагает сам Рей. Интересно, что сам Рей не отрицает, что аристотелевское решение могло бы заключаться в отрицании существования одного из объектов, упоминаемых в загадках материальной конституции, однако, считает, что его решение является не только возможным в рамках аристотелевской метафизики, но и более предпочтительным (Rea 1998, 326–327). Выше я пытался показать, почему решение Рея неадекватно с точки зрения аристотелевской метафизики. Чуть позже я приведу аргументы, почему причины, по которым Рей предпочитает свое решение, основанное на отрицании аксиомы экстенциональности, тому, которое основано на отрицании предположения существования, также являются недействительными.

Теперь обратимся к формулировке проблемы, предложенной Кослицки. Кусок глины, хотя актуально и не существует одновременно с бюстом Сократа, тем не менее тот факт, что он является его материей, вполне объясняет, почему многие свойства бюста Сократа так похожи на те свойства, что прежде были у куска глины. Таким образом, общность свойств между ними объясняется вовсе не тем, что кусок глины продолжает существовать в качестве собственной части бюста Сократа, а тем, что бюст был сделан из него. Именно потому, что бюст глиняный, а, к примеру, не медный, он обладает определенным весом, размером, текстурой и т. п. Он наследует свои характеристики от куска глины, из которого был вылеплен. Но в то же время бюст

приобретает и новые свойства, которыми существовавший прежде него кусок глины не обладал. Это, прежде всего, строго определенные очертания и форма, явившиеся результатом намеренного воздействия со стороны создавшего его мастера, без которого бюст не был бы бюстом Сократа, а так и остался бы куском глины, даже если бы последний случайно оказался похожим на бюст Сократа. Ведь камни и облака иногда напоминают нам очертания людей, животных или иные предметы, но тем не менее не являются их изображениями. Таким образом, то, что кусок глины оказался материей для бюста Сократа, объясняет общность свойств куска глины и бюста Сократа, тогда как отличная от материи форма и намеренное воздействие скульптора объясняет различия между ними.

Несмотря на то, что описанное решение обладает некоторой привлекательностью, оно вызывает определенные возражения.

Во-первых, действительно ли возникновение нового объекта должно с необходимостью приводить к уничтожению объекта, из которого он возникает? На это возражение сторонники Аристотеля могли бы дать следующий ответ: кусок глины и бюст Сократа не могут сосуществовать в одной и той же области пространства-времени по той причине, что у них не просто различные, но и взаимоисключающие сущности. Сущностью куска глины является лишенность какой-либо определенной формы,¹³ тогда как сущность бюста Сократа заключается в наличии совершенно определенной формы, которая является подобием конкретного человека. Поэтому если кусок глины не исчезает после того, как из него создается бюст Сократа, то он остается в том же месте, где теперь находится бюст. В этом случае одна и та же область пространства-времени должна характеризоваться как отсутствием, так и присутствием некоторой совершенно определенной формы. Это представляется противоречием, которого следует избегать, если нет очень веских причин для того, чтобы принимать это. Насколько я могу судить об этом, в данном случае такие причины отсутствуют.

Второе возражение против предложенного выше решения в своей статье сформулировал Майкл Рей, утверждая, что если кусок глины разрушается в процессе соиздания бюста, то вместо изменения мы имеем дело с «чудесным» замещением одной вещи другой, тогда как подлинное изменение подразумевает, чтобы нечто сохранялось в ходе изменения (Rea 1998, 326–327). Как мне кажется, изменение действительно отличается от простого замещения одной вещи другой. Тем не менее в данном случае мы имеем дело

¹³ Неопределенность формы глиняной массы не означает, что она вообще не имеет геометрической формы, тем не менее никакая определенная геометрическая форма не является сущностью куска глины.

не с изменением, происходящим с одним и тем же предметом, а с возникновением нового объекта из другого объекта, существовавшего прежде. Поэтому нельзя сказать, что такой тип изменения предполагает сохранение того объекта, из которого возникает новый. Напротив, возникновение скорее предполагает, что когда один объект возникает из другого, то первый прекращает существовать, или, по крайней мере, существует не одновременно с новым. Поэтому сохранение или исчезновение объекта изменения зависит от типа изменения, о котором идет речь. Более того, если согласиться с Реем, что любое изменение предполагает сохранение объекта изменения, то окажется, что все новые объекты являются результатом *creatio ex nihilo*, и аристотелевское представление о возможности возникновения и уничтожения будет некогерентным. Тем не менее определенный здравый смысл в словах Рея все-таки имеется, поскольку между новым объектом и объектом, из которого он возникает, должна существовать некоторая преемственность. Но в случае куска глины и бюста Сократа такая преемственность, как я показал выше, как раз налицо.

Третье возражение основано на несколько модифицированной истории куска глины и бюста Сократа. Представим для большей наглядности, что бюст Сократа был сделан не из куска глины, а из более пластичного материала, например, из комка пластилина. Тогда если после того, как бюст Сократа просуществовал некоторое время, он может быть снова превращен в комок пластилина. Но будет ли этот комок пластилина тождественен тому, из которого был вылеплен бюст, или же это будет новый, отличный от прежнего комок? Не будет ли отрицание тождества между ними идти вразрез со здравым смыслом? На мой взгляд, сторонники Аристотеля действительно должны признавать, что комок пластилина, существующий до возникновения бюста Сократа, и комок пластилина, существующий после разрушения бюста, не являются тождественными, несмотря на то, что они состоят из одного и того же пластилина. Это две различные по числу вещи, так как имеют различное время возникновения, и в естественном порядке вещей одна и та же вещь не может возникать дважды. В то же время, как мне кажется, сторонники Аристотеля могли бы избежать такого вывода, если бы согласились признать возможность прерывного существования объектов. В этом случае они могли бы сказать, что кусок пластилина до возникновения и после уничтожения бюста является одним и тем же, но у него есть перерыв в существовании. Так или иначе, с точки зрения здравого смысла, и возникновение нового куска пластилина из бюста Сократа, и допущение прерывного существования одного и того же куска пластилина вряд ли представляют собой что-то менее правдоподобное, чем одновременное со-

существование двух различных объектов в одной и той же области пространства-времени.

Заключение

Несмотря на то, что рассмотренные выше попытки М. Рея и К. Кослицки разрешить проблему материальной конституции, опираясь на идеи метафизики Аристотеля, следует признать неудачными, аристотелевская метафизика располагает достаточными ресурсами для решения данной проблемы. Основой для такого решения является динамическое понимание материи как предшествующего во времени источника, из которого возникает новый объект. Кроме того, в рамках аристотелевской философии невозможно адекватное решение этой проблемы без использования таких понятий, как «акт», «потенция» и «лишенность». Многие современные философы предпочли бы отказаться от этих, как им кажется, туманных концептов, тем не менее их объясняющая сила говорит в пользу их сохранения, по крайней мере, теми, кто симпатизирует аристотелевской метафизической традиции.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Кубицкий, А. В., пер. (2006) *Аристотель. Метафизика*. Москва.
- Geach, P. T. (1980) *Reference and Generality*. Ithaca.
- Gibbard, A. (1975) "Contingent Identity," *Journal of Philosophical Logic* 4, 187–221.
- Koslicki, K. (2008) *The Structure of Objects*. Oxford.
- Politis, V. (2004) *Aristotle and the Metaphysics*. London and New York.
- Rea, M. (1995) "The Problem of Material Constitution," *The Philosophical Review* 104 (4), 525–552.
- Rea, M., ed. (1997) *Material Constitution*. Lanham MD: Rowman and Littlefield.
- Rea, M. (1998) "Sameness without Identity: an Aristotelian Solution to the Problem of Material Constitution," *Ratio* XI (3), 316–328.
- Rea, M. (2000) "Constitution and Kind Membership," *Philosophical Studies* 97, 169–93.

ДУША, ОБЛАЧАЮЩАЯСЯ В ТЕЛА, ДУША, ТКУЩАЯ ТЕЛА

В. В. ПЕТРОВ

Институт философии РАН (Москва)

campas.iph@gmail.com

VALERY V. PETROFF

RAS Institute of Philosophy (Moscow)

THE SOUL PUTTING ON BODIES, THE SOUL WEAVING BODIES

ABSTRACT. The article discusses two traditions of representation of embodiment in antiquity and the Middle Ages: the soul's putting on the body as a vestment and the soul's weaving its body. With regard to the first tradition the texts of Seneca, Plutarch, Plotinus, Macrobius, Aristides Quintilianus are considered. It is shown that the topic of changing the bodies like garments had been discussed along with the theories of metempsychosis and (among the middle Platonists) the teaching on the soul's descent from heaven to earth through the planetary spheres. It is pointed out that after Philo had liked the idea of the body as the soul's robe with the biblical narrative of "leather garments" (*Gen 3:21*), this theory became widespread and can be found in Irenaeus, Clement, Tertullian, Origen and his followers, including John Scottus Eriugena. With regard to the problems of embodiment, we examine less common views according to which the soul itself makes its own body, weaving it like a tunic. The corresponding arguments by Plato, Porphyry, Origen, Macarius of Egypt / Symeon of Mesopotamia, Proclus of Constantinople are considered. As additional evidence, we discuss the relevant theories of Plotinus, Iamblichus, and John Scott.

KEYWORDS: representations of embodiment, soul, body, metempsychosis, leather garments, weaving the body.

В числе многочисленных аналогий, предлагавшихся античной философией для описания особенностей взаимодействия души и тела индивида, существовала долгая и хорошо развитая традиция уподоблять тело «одеянию» души. Чаще всего при этом полагалось, что душа принимает «покровы плоти» как нечто уже имеющееся. В нескольких текстах, однако, можно встретить рассуждения о том, что душа сама изготавливает себе одеяние, соб-

ственноручно сплетая хитон своего тела. В этой работе мы рассмотрим, каким образом сосуществовали и взаимодействовали указанные традиции.

Сравнение тела с хитоном души в античности было общим местом. Именно как таковое его мимоходом приводит в «Нравственных письмах к Луцилию» стоик Сенека (ок. 65 г. н.э.).¹ Авторство представления о том, что души переоблачаются в тела, как в хитоны, возводили к Эмпедоклу. При этом, когда платоники Плутарх и Порфирий цитировали соответствующее положение, они рассуждали не об однократном облачении души в тело, но о череде переселений-переодеваний.² Начиная со средних платоников, нисхождение души с небес на землю ассоциировалось с облачением ее во все более грубые тела-одеяния, тогда как на обратном пути восхождения она совлекала с себя грубые тела.³ Таким образом, у души могло быть сразу несколько туник: последовательно пересекая небесные сферы, она принимала на каждой некоторое «приращение», служившее ей еще одним облачением.⁴

¹ Seneca, *Ad Lucilium* 92, 13: «Можешь считать, что сказанное мною об одеянии (ueste) сказано и о теле (corpore). Ведь им природа облекла дух (animo circumdedit), словно некой одеждой, тело – ее покров (uelamentum)» (пер. А. С. Ошерова). Авторы переводов указаны после цитат. В случае отсутствия специального указания переводы выполнены В.В. Петровым.

² Plutarch., *De esu* II, 998 С 5–7: «Природа меняет и переселяет все: “переоблачая [души] в непривычные хитоны разной плоти” (σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι); Porph. apud Stob. I, 49, 60, 20–23: «Судьба и природа самого переустройства (μετακοσμήσεως) наречена Эмпедоклом “богиней” (δαίμων), “переоблачающей [души] в непривычные хитоны разной плоти”».

³ Plotinus, *Enn.* IV, 3, 15, 1–7: «Души, свесившиеся (ἐκκύψασαι) из умопостигаемого, спускаются сначала на небо и там **присоединяют** (προσλαμβάνουσαι) тело, посредством которого сразу же продвигаются ко все более земным телам, – настолько, насколько простерлись (ἐκταθῶσι) в протяжение»; *Idem.* I, 6, 7, 4–9: «Должно восходить назад к благу, к которому стремится всякая душа... Достигает же его тот, кто восходит вверх, обращается к нему и **разоблачается** (ἀποδυσόμενος) от того, что мы надеваем, сходя вниз, подобно тому как входящие в святая святых предварительно должны очиститься, снять **одежды** (ἱματίων) и войти обнаженными...»; Procl. *De mal. subs.* 24, 41–43: «А потому нам следует выскользнуть из одежд, в которые мы облачились при нисхождении, и нагими перейти отсюда туда» (exundum igitur nobis et tunicas quas descendentes **induti sumus**, et nudi hinc progrediendum illuc); Hierocl., *In auream carmen* XXIV, 54–60, 4 (471a): «человек, победив разумом *приросшую к нему позже* беспорядочную и неразумную массу из земли, воды, воздуха и огня, приходит к идее первоначального лучшего состояния, когда, став здоровым и невредимым, возвращается на родственную звезду».

⁴ Macrobius, *In Somn. Scip.* I, 11, 11–12: «если находящаяся среди нескончаемого света душа, презиращая со своей высоты тягу к телу и к тому, что мы на земле называем жизнью, помыслит [о них хотя бы] в тайном желании, то она понемногу соскальзывает под тяжестью этого земного помысла в низшие [сферы]. Не сразу от совершенной бестелесности она **одевается** (induitur) в грязевое тело... На каждой лежащей под небом сфере она **облачается** (vestitur) в [очередную] эфирную оболочку, чтобы посредством этих [оболочек] постепен-

Также обстояло дело и в не собственно философских традициях. Например, в герметическом корпусе тело также сравнивалось с «хитоном души» и «тканью неведения».⁵

Важный синтез предпринял Филон, истолковавший в свете учения о теле, как облачении души, строку из книги Бытия: «И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные (χιτῶνας δερματίνους, tunicas pellicias) и одел их» (Быт 3:21).⁶ Это толкование приняли валентиниане, отождествлявшие библейские «кожаные ризы» с земными телами, которые Адам и Ева получили после изгнания из рая. Со ссылкой на гностиков о подобной теории пишет Иринея Лионский⁷, о том же упоминают Климент Александрийский⁸ и Тер-

но приноровиться к соединению со здешним глиняным одеянием (indumenti)» (пер. М. С. Петровой); Arist. Quint., *De mus.* II, 17, 20–89: «Когда, из-за склонности к здешнему, душа усваивает некие образы вещей из области земного, тогда мало-помалу забывает о прекрасных тамошних вещах и соскальзывает вниз... Стремясь к телу, душа, как говорят, усваивает и тянет за собой от каждого из вышних мест, [которые пересекает], некие частицы телесного состава. Проходя через эфирные орбиты, она принимает всё в той мере, в какой оно световидно и пригодно к согреванию и естественному скреплению тела... [Постепенно] она утрачивает сферическую форму и изменяется в форму мужа... Она добавляет влажный дух от земных вещей, и впервые это становится для нее неким природным телом».

⁵ *Corp. Herm.* VII, 2, 9 – 3,2: «И прежде всего тебе необходимо разорвать тот хитон, который ты носишь, ткань (ἴφασμα) неведения, опору порочности, узы (δεσμὸν) тления, пределы тьмы, живую смерть, чувственный труп, окружающий тебя склеп (τάφρον)... Таков твой ненавистник – хитон, в который ты облачен, стягивающий тебя вниз к себе...»

⁶ Philo, *Quaest. et solut. in Gen.* I, 53: “Ad mentem vero, tunica pellicea symbolice est pellis naturalis, id est corpus nostrum. Deus enim intellectum condens primum, vocavit illum Adam; deinde sensum cui Vitae nomen dedit; tertio ex necessitate corpus quoque facit, tunicam pelliceam illud per symbolum dicens: oportebat enim ut intellectus et sensus velut tunica cutis induerent corpus”; «А согласно умному толкованию, “кожаная риза” символически есть природная кожа, то есть наше тело. Ибо первым Бог сотворил ум, назвав его “Адамом”, затем чувство, коему дал имя “Ева”, а третьим по необходимости Он сотворил еще тело, символически назвав его кожаной ризой, ибо надлежало, чтобы ум и чувство, как кожаная одежда, облекли тело».

⁷ *Iren. Adv. haer.* I, 1, 10, 29–39: «[Демиург] сотворил и состоящего из праха (χοῦκόν) человека, взяв не от сей сухой земли, но от невидимой сущности – разлитой и текучей материи, и вдунул в неё человека душевного. И это – человек, созданный по образу и подобию: по образу он материален и близок, но не единосущен Богу; а по подобию душевен, отчего сущность его названа духом жизни, происходящим от духовного истечения. А в конце, говорят [валентиниане], Он облек его кожаными одеждами, под которыми они разумеют эту чувственную плоть».

⁸ *Clem., Strom.* III, 14 (95, 2): «Кассиан полагает, что «кожаными одеждами» называются наши тела. Позже... мы покажем, что он и ему подобные заблуждаются, утверждая это»; *Clem. Excer. ex Theod.* III, 55, 1, 1–2: «Поверх трех бестелесных на Адама было надет четвертый, из праха (χοῦκός), и это кожаные одежды».

туллиан.⁹ Ориген считал это «глубоким и таинственным учением».¹⁰ Впрочем, отрывок из комментариев Оригена на книгу Бытия иллюстрирует неоднозначное отношение Оригена к подобной теории. С одной стороны, Ориген с иронией отвергает *буквальное толкование* Быт 3:21, но с другой, указывает на трудности, порождаемые отождествлением кожаных одежд с земными телами.¹¹ Как бы то ни было, упомянутое учение можно встретить у самых разных отцов церкви – Григория Богослова,¹² Дидима Слепца,¹³ Макария Египетского / Симеона Месопотамского¹⁴ и др. Не случайно, горячим сторонником этой теории был Иоанн Скотт Эриугена, запальчиво заявивший, что «почти все авторы, и латинские, и греческие, следуют Оригену в его *theoria tunicarum pelliciarum*».¹⁵ Согласно Иоанну Скотту в первом человеке (Адаме) человеческая природа облекается в кожаные одежды, т. е. в смертные тела, а во втором человеке (воскресшем Христе) она снимает эти же одежды, ведь они были добавлены ей в наказание за непослушание.¹⁶ Под влиянием Оригена Иоанн Скотт развивает следующее учение. В раю Создатель соделал одновременно души и тела, но эти тела мы должны понимать как небесные и духовные, такие, какие у нас будут после воскресения. После грехопадения к духовному телу было *прибавлено, присоединено* (*superadditum, superadiectum*) смертное и тленное тело, которое происходит не от природы, но от греха. Соответственно, Иоанн различает у человека два тела – духовное и тленное. Наше истинное тело бессмертно, нетленно, духовно, природно, невидимо, сущностно. Это первое, нетленное тело ныне потаенно хранится в недрах человеческой природы, но в урочный час проявится, ко-

⁹ Tertullianus, *Adv. Valentin.* 24 (3), 19-21 (= PL 2, 578A).

¹⁰ Orig. *Contr. Cels.* IV, 40: «изгнание мужа и жены из рая и их одяние в кожаные одежды, которые Бог соделал из-за преступления людей для тех, которые согрешили, заключает в себе глубокое и таинственное учение, которое куда возвышеннее платоновского учения о душе, потерявшей свои крылья (*Phaedr.* 246c) и ниспавшей сюда до тех пор, пока у нее не возрастет что-нибудь твердое, на что она могла бы опереться».

¹¹ Orig. *Selecta in Gen.* 101AB. Подробнее см. Петров 2005б.

¹² Greg. Naz. *Or.* 38, 12: «облекается в кожаные одежды (может быть, в грубейшую, смертную и противоборствующую плоть).

¹³ Didym. *In Gen.* III, 21: «Вот возникают кожаные одежды, которые никто не может понять иначе, чем тела». Ниже (107, 4-7) Дидим встраивает это толкование в контекст, напоминающий таковой у валентиниан: человек, созданный «по образу» был нематериальным. Не сумев удержаться в этом состоянии, он стал нуждаться в теле, как в орудии, и это и есть кожаные одежды.

¹⁴ Macarius, *Sermones* 64 (coll. B) 49, 1, 4: «душа, нося на себе как бы другой хитон, одежду тела... должна оберегать себя и свой телесный хитон... Душа удостоивается небесных похвал за то, что сохранила хитон тела своего...» (пер. А. Г. Дунаева).

¹⁵ Ioh. Scot. *Periph.* IV, 3285-87 (818C-819A).

¹⁶ Ioh. Scot. *Periph.* IV, 4121-27 (836D - 837A).

гда в него переменится (*mutabitur*) здешнее смертное тело.

Если сравнение тела с хитоном души было распространенным представлением, то гораздо меньшее число авторов рассуждали о том, что душа сама изготавливает для себя тело, сама «сплетает для себя свой хитон»¹⁷. Тем не менее, подобное представление встречается уже у Платона. В «Федоне» душа сравнивается с ткачихой, а тело – с сотканной тканью:

...каждая из душ снашивает (*κατατρίβειν*) много тел, в особенности если живет много лет: тело ведь утекает и погибает еще при жизни человека, и, стало быть, душа непрерывно заново тклет снашиваемое (*τὸ κατατρίβόμενον ἀνυφαίνοι*). И когда душа погибает (*ἀπολλύοιτο*), она имеет при себе последнее одеяние-ткань (*ὑφασμα*) и погибает прежде этого последнего. А когда душа погибла, тело, наконец, обнаруживает свою природную слабость и быстро истребляется гниением.¹⁸

Цитируемые слова вложены Платоном в уста Кебета, одного из учеников Сократа; высказанное Кебетом мнение о смертности души Платоном не разделяется, хотя в этом диалоге и не опровергается. Нас же интересует встречающееся здесь уподобление души ткачихе, которая непрерывно сплетает все новую телесную ткань, а также идея постоянного воссоздания своего тела, которая здесь заявлена.

О том, что душа (правда, Мировая) сама творит себе тело, как место своего протяжения, впоследствии говорил Плотин: «В отсутствие тела, Душа не могла продвигаться за неимением иного места, в котором она могла бы естественно быть. Поскольку же она намеревалась продвинуться, то породила себе место, а потому и тело».¹⁹

Среди тех, кто впоследствии подразумевает это место или развивает его идеи, – неоплатоник Порфирий. В сочинении «О пещере нимф», темой которого является символическая и философская интерпретация отрывка из Гомеровою «Одиссеи», Порфирий рассуждает о нисходящих в мир становления душах и о создании для них тел, именуя последний процесс терминами *σωματοουργία*, *σαρκοποιία* и *σαρκογονία*. Он доказывает, что именно об этом повествует то место «Одиссеи», где говорится, как нимфы *ткнут* (*ὑφαίνουσιν*) на каменных станках *пурпурную ткань* (*φάρε' ἀλιπόρφυρα*). Порфирий пишет, что

пурпурные ткани (*τὰ ἀλιπόρφυρα φάρη*) прямо означают сотканную из крови плоть (*ἐξ αἱμάτων ἐξυφαίνομένη σάρξ*), поскольку кровью и соком животных окра-

¹⁷ Принимая во внимание тот факт, что работа за ткацким станком была одним из основных видов женской активности, перенос соответствующей образности на другие области представляется естественным (см. Håland 2004).

¹⁸ Plato, *Phaedo* 87de.

¹⁹ Plotinus, *Enn.* IV, 3, 9, 20–23.

шивается в пурпур шерсть, и образование плоти (σαρκογονία) происходит благодаря крови и из крови. Тело же есть хитон души, ее облакающий (χιτών γε τὸ σῶμα τῆ ψυχῆ ὃ ἡμφίεσται)... Согласно Орфею и Кора, ведению которой подлежит всё рождающееся из семени (σπειρομένου), изображается работающей за ткацким станком (ιστουργοῦσα). Небо древние также называли пеплосом (πέπλον), служащим как бы облачением (περίβλημα) небесных богов.²⁰

Как видно, в сравнении с Платоном Порфирий вводит дополнительные физиологические детали – кровь, семя, окрашиваемую в пурпур шерсть.

Именно в контексте такого рода рассуждений мы должны читать отрывок из сочинения Оригена «О воскресении», в котором он описывает *телесное* вознесение Христа на небо после распятия и воскресения (в оригинале работа утрачена, но дошла в пересказе Евсевия Памфила). Телесное вознесение изумляет небесные силы, которые впервые видят восходящее на небеса *человеческое тело*:

Господь Иисус Христос... был распят... и после воскресения, будучи взят на небо, вознес (евехит) с собой свое земное тело, так что страшились и изумлялись небесные силы, видевшие, как плоть восходит на небо... Раньше этого никогда не видели, а теперь зрели,... а потому говорят: *Кто это идет от Едома, в красных ризах (ἐρύθημα ἱματίων) от Восора?* (Ис 63:1), ибо они видели на теле Его следы ран... воспринятых во плоти.²¹

Окровавленное человеческое тело уподоблено у Оригена багряным одеждам. Характерно, что растерзанное тело Спасителя сравнивает с багряными ризами и автор «макариевского корпуса» (пс.-Макарий Египетский / Симеон Месопотамский):

Бог, облекшись плотью, словно царь порфирой, “воссел одесную величия в вышних”, иудеи же разодрали царскую порфиру, распяв плоть Господа... Ведь как сопрославлена [с владыкой] царская порфира, и царю не воздается поклонение без нее, так и плоть Господа прославлена вместе с божеством его и Христос спокланяем с плотью Своей... Как шерсть, окрашенная в порфиру (ἔριον βαφὴν ἐν πορφύρᾳ), хотя [и возникшая] из двух природ и ипостасей, образовала один благолепный вид (εἶδος), поскольку нельзя отделить после окрашивания ни шерсть от краски, ни краску от шерсти, так и плоть с душой, соединенная с божеством, образовала нечто единое, или единую ипостась.²²

Ярким примером использования метафоры ткацкого искусства применительно к созданию плоти Господа являются рассуждения Прокла Кон-

²⁰ Porph. *De antro* 14, 8–16, (пер. А. А. Тахо-Годи).

²¹ Euseb. *Pam. Apol. Fr.* 143, 1–16.

²² Macarius, *Sermones* 64 (coll. B) 10, 4, 5, 1–6, 4 (пер. А. Г. Дунаева). Подробнее см. Петров 2005в, 606 и 623–624.

стантинопольского (430 г.).²³ В одной из гомилий он сравнивает чрево (γαστήρ) Девы Марии с мастерской (ἐργαστήριον) и ткацким станком (ιστός), на котором ткется плоть Господа, окутывающая бестелесное божество, дающая ему форму и текстуру. Прокл восхваляет тело Девы Марии как

мастерскую (ἐργαστήριον), в которой было создано единство божественной и человеческой природ... Внутри нее – потрясающий ткацкий станок божественного домостроительства, на котором невыразимым образом был соткан хитон единства. Ткачом был Дух Святой... Пряжей было древнее руно Адама. Нитями утка была чистая плоть Девы. Ткацкий челнок был движим бесконечной милостью божественного Творца, вошедшего в нее через слух. Поэтому не разрывай хитон божественного домостроительства, *целиком тканый сверху* (Ин 19:23).²⁴

О том, что душа не просто выбирает уже готовое тело с определенными свойствами, но *творит* (ἐποιήσατο) его под себя, проецируя форму-эйдос, которая в свою очередь лепит из материи определенное «органическое тело» (ὀργανικὸν σῶμα), пишет неоплатоник Ямвлих:

...какую жизнь душа спроецировала (προῦβαλε) для себя прежде, чем встроится (εἰσκριθῆναι) в человеческое тело (ἀνθρώπινον σῶμα), и какой эйдос (εἶδος) приготовила и *сотворила* для себя (πρόχειρον ἐποιήσατο), такое и органическое тело (ὀργανικὸν σῶμα) имеет с собой связанным (συνηρημένον).²⁵

Видимо, не случайно соответствующее рассуждение имеется и у Иоанна Скотта, который доказывает, что разумная часть нашей души сама творит свою телесность:

Душа... сама творит... чувства и орудия чувств, и целиком свое тело, я имею в виду смертное.... Когда душа склеивает (conglutinante) бестелесные качества воедино, принимая от количества словно бы некое подлежащее (subiectum) для этих качеств и полагая [количество] им в основу, она творит себе тело, в котором может явно проявить свои потаенные действия (actiones), невидимые как таковые, и вывести их в чувственное представление (notionem).²⁶

Здесь Эриугена воспроизводит концепцию Плотина, согласно которому телесность возникает как пересечение и сочетание бестелесных качеств.²⁷

²³ См. Constatas 1995.

²⁴ Proclus Constantinopolitanus, *Sermo* I, 1, 1, 103, 18–21; 106, 23–24.

²⁵ Iamblichus, *De myst.* I, 8, 35–40.

²⁶ Ioh. Scot. *Periph.* II, 58οΑΒ.

²⁷ Plotinus, *Enn.* VI, 3, 15, 24–25: «Мы сказали о качестве (τοῦ ποιοῦ) как содействующем в сочетании с другими – материей и количеством – полную чувственную сущность (συνπλήρωσιν ἐργάζεται αἰσθητῆς οὐσίας); Ibid. VI, 3, 16, 38–39: «Что до количеств (ποιότητας), мы полагаем их полностью бестелесными»; Orig. *De princ.* II, 1, 4, 110–114: «Qualitates autem quattuor dicimus:

Таким образом, когда душа собирает различные качества на подложке «количества», она тем самым выстраивает свое тело. В целом же, получается, что у души имеются два тела:

В родовом и всеобщем человеке [Адаме]... Бог одновременно создал всех людей по телу и по душе.... То [первое] тело было создано... Творцом всяческих субстанциально, одновременно и вместе с разумной душой... А тленное и материальное тело, которое взято *из праха земного* (*ex limo terrae assumptum est*)... сотворено и изо дня в день творится... собственным действием души... Первый человек... изгнанный ...из райского блаженства, творит себе, наставленный божественным Промыслом, ломкое и смертное обиталище из глины земли... содеживает... подобающее (*congruum*) себе смертное пристанище (*hospitium*), взятое от земной материи...²⁸

Духовное и вечное тело вместе с душой сотворено Богом *ex nihilo*, а материальное и смертное тело человек каждодневно творит себе сам.

Впоследствии учения об индивидуальной душе, самостоятельно создающей свои тела, не получили заметного распространения. Однако уже приведенные примеры показывают наличие определенной традиции, существующей параллельно (хотя, возможно, не вполне независимо) с традицией представлять тела в виде облачений души. Близким коррелятом к этой тенденции является неоплатоническая традиция представления космоса, как сотканного Афиной.²⁹ Эхо подобного подхода можно обнаружить у таких христианских платоников, как Максим Исповедник, который рассуждает о хитонах души, сотканных из добродетелей, страстей и т.д.³⁰

calidam, frigidam, aridam, humidam. Quae quattuor qualitates ὕλη, id est materiae, insertae... diuersas corporum species efficiunt»; Greg. Nys. *De op. hom.* 24. См. Bostock 1980.

²⁸ Ioh. Scot. *Periph.* II, 582A–583C.

²⁹ Proclus, *In Tim.* I, 4, 29–5, 2; I, 84, 14–17; I, 134, 20 – 135, 14.

³⁰ Maxim. Conf. *Quaest. ad Thal.* XII, 14–21: «как от Духа через разумное сплетение в единую ткань [различных] добродетелей получается хитон нетления для души,... так и от плоти при неразумном сплетении страстей друг с другом получается какой-то хитон нечистый и оскверненный, являющий собою вульгарность души и придающий ей иной вид и образ вместо божественного» (пер. А. И. Сидорова).

БИБЛИОГРАФИЯ

Издания

- Arist. Quint., *De mus.* – Winnington-Ingram, R.P., ed. (1963) *Aristidis Quintiliani de musica*. Leipzig: Teubner, 1–134.
- Clem., *Strom.* – Stählin O., ed. (1909) *Clemens Alexandrinus*, Bd. III: *Stromata VII-VIII*. GCS 17; Leipzig: Hinrich.
- Clem., *Excer. ex Theod.* – Sagnard F., ed. (1948) Clément d'Alexandrie. *Extraits de Théodote*. Paris: Cerf, 52–212.
- Corp. Herm.* – Nock A.D., Festugière A.-J., eds. (1945) *Corpus Hermeticum*. T. I-II. Paris: Les Belles lettres.
- Didym., *In Gen.* – Nautin P., Doutreleau L., eds. (1976–1978), *Didyme l'Aveugle. Sur la Genèse*. T. I-II. Paris: Cerf.
- Euseb. Pam., *Apol.* – Amacker, R.; Junod, É., eds. (2002). Eusebius Pamphilus, *Apologia*, in: Pamphile et Eusèbe de Césarée. *Apologie pour Origène suivi de Rufin d'Aquilée sur la falsification des livres d'Origène*. Texte critique, trad. et notes. T. I, SC 464. Paris.
- Hierocl., *In auream carmen* – Köhler F.G., ed. (1974) *Hieroclis in aureum Pythagoreorum carmen commentarius*. Stuttgart: Teubner.
- Greg. Naz. Or. 38 – Migne J.-P., ed. (1886) *S. Gregorii Theologi Oratio 38 (In theophania)*. Patrologia Graeca 36, 312–333. Paris.
- Greg. Nys. *De op. hom.* – Migne J.-P., ed. (1863) *S. Gregorii Nysseni De hominis opificio*. Patrologia Graeca 44, 124–256. Paris.
- Iambl. *De myst.* – Des Places, É., ed. (1996) *Jamblique. Les mystères d'Égypte*. Texte établi et trad. Paris: Les Belles lettres, 1966.
- Ioh. Scot. *Periph.* – Jeuneau, E., ed. (1996–2003) *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon*. Lib. I–V. Turnhout: Brepols.
- Iren. *Adv. haer.* – Harvey, W.W., ed. (1857) *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis Adversus haereses*. Vol. 1 (libri I-II.). Cambridge University Press.
- Macarius. *Sermones* 64 (coll. B) – Berthold, H., ed. (1973). *Makarios / Symeon. Sermones* 64 (collectio B). *Reden und Briefe*. Bd. 1–2. Berlin: Akademie-Verlag.
- Macrob. *In Somn. Scip.* – Willis, I., ed. (1963) – *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis*. Leipzig: Teubner.
- Maxim. Conf. *Quaest. ad Thal.* – Laga, C. & Steel, C., eds. (1980, 1990) *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*. 2 vols. [Corpus Christianorum Series Graeca 7 & 22]. Turnhout: Brepols.
- Orig. *Contr. Cels.* – Borret, M., ed. (1967–1969) *Origène. Contre Celse*. 4 vols. SC 132, 136, 147, 150. Paris.
- Orig. *Selecta in Gen.* – Delarue C. & C.V. (1862). *Ex Origene selecta in Genesim (fragmenta e catenis)*. Patrologia Graeca 12, 92C–145B. Paris.
- Orig. *De princ.* – Crouzel, H.; Simonetti, M., eds. (1978–1980) *Origène. Traité des Principes*. T. 1–4. SC 252–253, 268–269. Paris.

- Philo, *Quaest. et solut. in Gen.* – Mercier Ch., ed. (1984) – Philon d'Alexandrie. Quaestiones et solutiones in Genesim III–IV–V–VI e versione armeniaca. Trad. et notes. Paris.
- Plato. *Phaedo* – Burnet, J., ed. (1900) *Platonis Opera*. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press (repr. 1967).
- Plotinus, *Enn.* – Henry, P., Schwyzer, H.-R., eds. (1951-1973) *Plotini Opera*. 3 vols. Leiden: Brill.
- Plutarch. *De esu* – Hubert, C., ed. (1954) *Plutarchi Moralia*. Vol. 6.1. Leipzig: Teubner.
- Porph. apud Stob. – Wachsmuth, C.; Hense, O., eds. (1884-1912) *Ioannis Stobaei Anthologium*. Bd. 1–5. Berlin: Weidmann.
- Porph. *De antro* – Porphyry. The cave of the nymphs in the Odyssey (1969). Buffalo: Department of Classics, State University of New York]: 2-34.
- Procl. *De mal. subs.* – Isaac, D., ed. (1982). Proclus. *Trois études sur la providence*. III: *De l'existence du mal*. Texte établi et traduit. Paris: Les Belles lettres, 1982. P. 28–110.
- Proclus. *In Tim.* – Diehl, E., ed. (1903-1906) *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*. Bd. 1–3. Leipzig: Teubner.
- Proclus Constantinopolitanus. *Sermo I*, 1, 1 – Schwartz, E., ed. (1927) *Acta conciliorum oecumenicorum*. Vol. 1.1.1: Concilium universale Ephesenum anno 431. 'Ομιλία Πρόκλου ἐπισκόπου Κυζίκου... S. 103, 2–107, 28.
- Seneca. *Ad Lucilium* – Gummere, R.M., ed. (1917-1925). Seneca. *Ad Lucilium Epistulae Morales*. Vols. 1–3. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Tertullianus. *Adv. Valentin.* – Fredouille, J.-C., ed. (1980). Tertullien. *Contre les Valentiniens*. SC 280.

Исследования

- Bostock, D. G. (1980) "Quality and Corporeity in Origen," *Origeniana secunda. Second colloque international des études origéniennes*. Eds. H. Crouzel, A. Quacquarelli. Edizioni dell'Ateneo, 323–337.
- Constas, N. (1995) "Weaving the Body of God: Proclus of Constantinople, the Theotokos and the Loom of the Flesh," *Journal of Early Christian Studies* 3.2, 169–94.
- Håland, E. J. (2004) "Athena's Peplos: Weaving as a Core Female Activity in Ancient and Modern Greece," *Cosmos* 20, 155–82.
- Petroff, V. (2002a) "Theoriae of the Return in John Scottus' Eschatology," in James McEvoy and Michael Dunne, eds. *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time. Proceedings of the 10th Conference of the SPES, Maynooth and Dublin, August 16-20, 2000*. Leuven: University Press, 527–579.
- Петров, В. В. (2002б) «Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены», *IX Рождественские Образовательные Чтения. Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции (25.01. 2001, Институт философии РАН)*, под ред. В. К. Шохина. Москва, 22–58.
- Петров, В. В. (2005а) «Ориген и Дидим Александрийский о тонком теле души», *Диалог со временем* 15, 37–50.

- Петров, В. В. (2005б) «Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта», *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*, общ. ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова. Москва, 633–756.
- Петров, В. В. (2005в) «Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции», *Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы)*, общ. ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова. Москва, 577–632.
- Petroff, V. (2005г) “Eriugena on the Spiritual Body,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 79.4, 597–610.

О ПУСТЫХ ТЕРМИНАХ: АРИСТОТЕЛЬ И ПАРМЕНИД

Я. А. СЛИНИН

Санкт-Петербургский государственный университет

slinin@mail.ru

YAROSLAV SLININ

St. Petersburg State University

ON EMPTY TERMS: ARISTOTLE AND PARMENIDES

ABSTRACT. In the paper, we compare Aristotle's and Parmenides's views regarding the semantic aspects of logic. In Chapter 10 of *Categories* Aristotle outlines his logical and semantic conception according to which all affirmative propositions with empty subject terms are false whereas all such negatives are true. The laws of non-contradiction and of identity do not apply to them by virtue of this. Contrary to Aristotle's conception, Parmenides in his poem *On nature* insists that since there are no empty terms no complication concerning the laws of logic arises in his approach.

KEYWORDS: logical and semantic conceptions, empty terms, Parmenides, Aristotle, Leibniz.

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ, грант № 15-03-00138а.

I

В аристотелевском трактате *Категории* (13b14–30, пер. А. В. Кубицкого) читаем:

<...> ведь то, что Сократ здоров, противоположно тому, что Сократ болен. Но не всегда одно здесь необходимо истинно, а другое ложно. Если Сократ существует, то одно из них будет истинным, другое – ложным; а если его нет, то оба они ложны: ведь если вообще нет самого Сократа, то неистинно и то, что Сократ болен, и то, что он здоров. <...> Что же касается утверждения и отрицания, то существует ли [вещь] или нет – всегда одно из них будет ложным, а другое истинным. Ибо ясно, что если Сократ существует, одно из высказываний – «Сократ болен» и «Сократ не болен» – истинно, а другое ложно, и точно так же – если Сократа нет, ибо если его нет, то [высказывание] «он болен» ложно, а [высказывание] «он не болен» истинно.

Перед нами то, что можно назвать логико-семантической концепцией Аристотеля. Давайте её проанализируем. Для этого аристотелевские примеры необходимо представить в удобном для логического анализа виде: ведь в учебных пособиях по логике говорится, что всякое простое предикативное высказывание состоит из субъекта, глагола-связки и предиката. Чтобы выявить все эти логико-синтаксические элементы, запишем аристотелевские примеры в такой, может быть, и неуклюжей форме: «Сократ есть здоровый», «Сократ есть больной» и «Сократ не есть больной».

Для того, чтобы понять, что в приведенном отрывке хочет сказать Аристотель, нужно обратить внимание на то, что глагол-связка «есть» (третье лицо, единственное число, настоящее время глагола «быть») несёт в его примерах двойную семантическую нагрузку. Во-первых, констатируется существование или несуществование субъекта высказывания, и это – первичное (основное) значение связки «есть». Либо Сократ есть, либо Сократ не есть. Во-вторых, констатируется причастность или непричастность предиката высказывания его субъекту, и это вторичное значение связки «есть». Либо Сократ есть больной, либо Сократ не есть больной.

Получается так, что вначале мы строим высказывание существования, которое может быть либо утвердительным, либо отрицательным, с синтаксической точки зрения, и либо истинным, либо ложным, с точки зрения семантической. И только позже, на базе уже построенного высказывания существования, мы организуем предикативное высказывание, которое синтаксически тоже может быть как утвердительным, так и отрицательным; семантическое же его «поведение» существенным образом зависит от значения истинности базисного высказывания существования.

Говоря об утверждении и отрицании, Аристотель начинает со случая, когда Сократ существует. Тут высказывание «Сократ есть» истинно, а высказывание «Сократ не есть» ложно. В данном случае субъект высказывания не пуст. Когда субъект не пуст и соответствующее ему утвердительное высказывание существования истинно, тогда организуемые на этой основе предикативные высказывания могут быть как истинными, так и ложными в зависимости от обстоятельств. Когда Сократ заболевает, тогда высказывание «Сократ есть больной» делается истинным, а высказывание «Сократ не есть больной» – ложным; когда Сократ выздоравливает, тогда высказывание «Сократ есть больной» становится ложным, а высказывание «Сократ не есть больной» – истинным.

Затем Аристотель переходит к случаю, когда субъект высказывания пуст, т. е. к случаю, когда Сократа не существует. Тогда высказывание «Сократ есть» ложно, а высказывание «Сократ не есть» истинно.

Согласно Аристотелю, если субъект высказывания не существует, то он не существует целиком и полностью, вместе со всеми его атрибутами. Поэтому на базе ложного утвердительного высказывания существования нельзя построить ни одного истинного предикативного высказывания. Какой бы предикат мы ни попытались приписать пустому субъекту, образовавшееся предикативное высказывание будет ложным в силу того, что ложно суждение существования, входящее в его состав. Если Сократа не существует, то будут ложными все предикативные высказывания, основанные на высказывании «Сократ есть». Будет ложным высказывание «Сократ есть больной», равно как и высказывание «Сократ есть здоровый». Такая же участь постигает вообще все утвердительные предикативные высказывания о несуществующем Сократе.

Зато все отрицательные предикативные высказывания с пустым субъектом истинны. Почему? Да потому, что соответствующие им утвердительные высказывания ложны. Если высказывание «Сократ есть больной» ложно, то, значит, высказывание «Сократ не есть больной» истинно; если высказывание «Сократ есть здоровый» ложно, то высказывание «Сократ не есть здоровый» истинно. И так далее.

Вот какова семантическая концепция Аристотеля. Вроде бы тут всё строго и правильно. Но как-то не уютно мы себя чувствуем в рамках этой концепции. Слишком уж она строга. В соответствии с ней ли мы живём, мыслим и рассуждаем?

Конечно, если мы о давно уже не существующем Сократе станем говорить, что он болен, что он здоров, что он сидит, что он лежит и т. п., то это будут ложные высказывания. Но разве ложным будет высказывание «Сократ есть великий философ», не взирая на то, что Сократа давно уже нет на свете? Ведь Сократ был и остается великим философом, точно так же, как Александр Македонский был и остается великим полководцем, а Цицерон – великим оратором, хотя оба они тоже давно уже не существуют.

Но, может быть, тут дело лишь в том, что термин «Сократ» просто неудачно взят Аристотелем в качестве примера? Может быть, этот термин просто недостаточно пуст?

Если бы Аристотель согласился с этим нашим замечанием, то оно бы его не смутило: он смог бы заменить термин «Сократ» другим, уже совершенно пустым термином, обозначающим нечто, никогда не существовавшее, не существующее и не могущее существовать. В его «Второй аналитике» (92b3–7, пер. Б. А. Фохта) мы читаем:

Необходимо ведь, чтобы тот, кто знает, что такое человек, или что-либо другое, знал также, что он есть, ибо о том, чего нет, никто не знает, что оно есть (но [из-

вестно только], что означает [данное] слово или название, как если я, например, скажу «козлоолень». Но что такое «козлоолень» – это знать невозможно).

Термин «козлоолень» безусловно пуст, и если его подставить в вышеприведенные примеры Аристотеля, вместо термина «Сократ», то наше замечание будет снято. Однако если ещё более внимательно присмотреться к аристотелевской семантике, то обнаружатся неувязки с основными положениями логики. Эти неувязки имеют место и применительно к «козлоолень», и ко всем ему подобным пустым терминам.

Здесь будет уместно отметить то обстоятельство, что с пустыми терминами доводилось сталкиваться не только Аристотелю, но и логикам, жившим гораздо позже него. Так, например, в трактате Бертрана Рассела «Введение в математическую философию» в главе «Дескрипции» находится следующий текст:

Когда дескрипции входят в состав суждений, необходимо различать то, что может быть названо их первичным и вторичным употреблением, или вхождением. Это различие состоит в следующем. «Первичное» употребление соответствует тем случаям, когда содержащее дескрипцию суждение является результатом подстановки дескрипции на место переменной x в некоторой пропозициональной функции $f(x)$; «вторичное» употребление соответствует тем случаям, когда в результате подстановки дескрипции на место переменной в $f(x)$ создается только часть суждения. Пример разъяснит это положение. Рассмотрим суждение «Нынешний король Франции лыс». В нем дескрипция *нынешний король Франции* употреблена в первичной функции, и всё суждение ложно. Всякое суждение, в котором дескрипция, употреблённая в первичной функции, ничего не описывает, является ложным. А теперь обратимся к отрицательному предложению «Нынешний король Франции не лыс». Оно неоднозначно. Если взять « x лыс» и заменить переменную дескрипцией *нынешний король Франции*, а затем ввести отрицание, то употребление дескрипции будет вторичным, и суждение окажется истинным; но если начать с отрицательного суждения « x не лыс» и в нём произвести замену x дескрипцией, то дескрипция имеет первичное употребление, а суждение является ложным (*Новое в зарубежной лингвистике*, 53–54).

Когда Рассел писал то, что мы сейчас процитировали, он, конечно, не думал об Аристотеле, однако оно хорошо «вписывается» в семантическую концепцию Стагирита. При этом даже выявляются некоторые своего рода логические «шероховатости» последней.

Начать с того, что «нынешний король Франции» – это добротный пустой термин. Он ничем не хуже Аристотелева «козлооленя». Далее: утвердительное высказывание «Нынешний король Франции есть лысый» ложно. Это соответствует логической семантике Аристотеля. Теперь обратимся к вы-

сказыванию «Нынешний король Франции не лыс». Вторичное употребление дескрипции в нём даст отрицательное высказывание «Нынешний король Франции не есть лысый», каковое истинно. И это снова соответствует аристотелевской семантике. А когда употребление дескрипции по отношению к исходному высказыванию оказывается первичным, то мы получаем не отрицательное высказывание, а утвердительное с отрицанием в предикате: «Нынешний король Франции не лысый». И оно ложно, как любое утвердительное высказывание, что опять же находится в соответствии с семантической концепцией Аристотеля.

Теперь о том, какие «логические шероховатости» этой концепции тут выявились. Выявилось то, что применительно к пустым терминам в ней не соблюдаются правила превращения высказываний, в то время как на всеобщем характере данных правил настаивают учебные пособия по логике.

Впрочем, что тут говорить о правилах превращения! Давайте поступим более решительно. Давайте в аристотелевских примерах вместо предикатов «больной» или «здоровый» подставим предикат «Сократ». И что мы получим? Мы получим, что если Сократа не существует, то высказывание «Сократ есть Сократ» ложно, а высказывание «Сократ не есть Сократ» истинно. Аналогично и высказывание «Козлоолень есть козлоолень» оказывается ложным, а высказывание «Козлоолень не есть козлоолень» оказывается истинным. То же самое и относительно нынешнего короля Франции.

Выходит, что в соответствии с аристотелевской семантической концепцией, к пустым терминам не применимы даже основные законы логики: закон тождества и закон противоречия. Выходит, что если Сократа давно не существует, то он уже и не Сократ, равно как выдуманный и вообще не способный к существованию козлоолень вовсе не является козлооленем.

Тут что-то не так. Ведь мы мыслим и говорим и о Сократе, и о козлоолене, и о нынешнем короле Франции. Но такое было бы невозможно, если бы они не подчинялись законам тождества и противоречия.

Значит, аристотелевская семантика – это не та семантика, которой мы пользуемся в нашей жизни и аристотелевская концепция имеет искусственный характер? Похоже, что так оно и есть. Тогда какая же логическая семантика лежит в основе нашей житейской практики?

II

Логико-семантическая концепция, альтернативная аристотелевской, существует. Она древнее аристотелевской и восходит к учению Парменида. Согласно этой концепции, пустых терминов вообще не бывает; точнее: имеется один-единственный пустой термин.

Обратимся к Пармениду (фр. 6, пер. А. В. Лебедева). Сохранился следующий фрагмент его поэмы «О природе»:

То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим <...>, ибо есть – бытие,
А ничто – не есть: прошу тебя обдумать это.

Видим, что Парменид трактует термин «бытие» в самом широком смысле. В его понимании, существуют не только пребывающие здесь и теперь материальные вещи, но существует всё, что нами высказывается и мыслится. По Пармениду, Сократ, козлоолень и нынешний король Франции тоже существуют, так как мы о них мыслим и о них говорим. Для Парменида существует всё, кроме небытия.

Бытие существует, а небытия не существует – вот основной философский принцип Парменида.

Семантически этот принцип можно представить так: 1) высказывание «Бытие есть» истинно; 2) высказывание «Бытие не есть» ложно; 3) высказывание «Небытие есть» ложно; 4) высказывание «Небытие не есть» истинно.

Что бы мы ни высказали и что бы ни помыслили – это, согласно Пармениду, будет представлять собой разновидность бытия. И значит, применительно к чему угодно нами высказанному или помысленному утвердительное высказывание существования будет истинным, а отрицательное – ложным. Следовательно, в семантике Парменида высказывания: «Сократ есть», «Козлоолень есть» и «Нынешний король Франции есть» оказываются истинными, а высказывания: «Сократ не есть», «Козлоолень не есть» и «Нынешний король Франции не есть» – ложными.

Единственным ложным утвердительным высказыванием существования в семантике Парменида является высказывание «Небытие есть», а единственным истинным отрицательным высказыванием существования – высказывание «Небытие не есть». Единственным пустым термином в этой семантике является термин «небытие». Строго говоря, по Пармениду, небытие как таковое мы не имеем возможности ни помыслить, ни выразить в языке.

Ну, хорошо: Сократ, козлоолень и нынешний король Франции существуют. Но ведь совершенно ясно, что древнегреческий философ Сократ, существует не так, как существуем ныне живущие мы с вами, а козлоолень существует не так, как существуют козёл и олень, и нынешний король Франции – не так, как нынешний президент Франции. Устраняя пустые термины, семантика Парменида требует при этом, чтобы всё сущее обязательно разделялось на виды сущего. Одно дело – существование в настоящем и совсем другое – существование в прошлом или в будущем; одно дело – действи-

тельное, реальное существование и совсем другое – существование в мире чистой фантазии.

Мы знаем, что Лейбниц учил о существовании бесконечного числа возможных миров. Так, например, в своём трактате «Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла» он пишет, что «существует бесконечное число возможных миров, из которых Бог необходимо избрал наилучший, потому что Он всё производит по требованию высочайшего разума» (Лейбниц 1989, 136).

И ещё об одном очень важном для нас учении Лейбница. Оно ставит всё на свои места и устраняет наши логические «шероховатости» и парадоксы. В трактате «Монадология» мы читаем: «Есть также два рода истин: *истины разума* и *истины факта*. Истины разума необходимы, и противоположное им невозможно; истины факта случайны, и противоположное им возможно» (Лейбниц 1982, 418).

Истинами разума Лейбниц считает законы логики, законы математики и вообще все истины, входящие в картезианский *Mathesis universalis*. Истинами факта являются все истины естественных наук и нашего житейского опыта.

И самое главное: согласно Лейбницу, истины разума одни и те же во всех мирах; отличаются же возможные миры друг от друга тем, что, по крайней мере, некоторые истины факта в каждом из них не такие, как во всех остальных.

Если так, то закон тождества и закон противоречия, равно как и все остальные законы как логики, так и математики, распространяются и на то, что существует в действительности, и на то, что существует в чистой фантазии, и на то, что существует в настоящем, и на то, что существует в прошлом или в будущем. Поэтому в семантике Парменида, упорядоченной учением Лейбница об истинах разума и факта, высказывание «Сократ есть Сократ» будет истинным, а высказывание «Сократ не есть Сократ» – ложным, высказывание «Козлооленъ есть козлооленъ» – истинным, а «Козлооленъ не есть козлооленъ» – ложным.

И мы живём и действуем в соответствии с именно этой семантикой, с семантикой Парменида–Лейбница, хотя некоторые особенности языка провоцируют на то, чтобы практикуемой нами логической семантикой считать семантику Аристотеля. Однако не следует подходить слишком уж «буквально» к тому, как мы говорим и как пишем.

В самом деле, когда мы говорим: «Сократа не существует», мы вовсе не хотим сказать, что после смерти он превратился в ноль, аннигилировался без остатка. Мы прекрасно знаем, что он продолжает после смерти существовать, но уже в другом обличье: он существует исключительно в мире

прошедшего. Говоря о том, что Сократа не существует, мы хотим сказать, что его не существует здесь и теперь. Для того чтобы быть вполне точными и пунктуальными, мы должны выразиться так: «Сократа не существует здесь и теперь; он существует в мире прошедшего».

Но понятно, что язык не выносит постоянного повторения подобного рода длинных фраз, и происходит «усечение»: мы говорим и пишем: «Сократа не существует», а все остальное подразумеваем, «держим в уме».

Точно так же, говоря: «Козлооленья не существует», мы не хотим сказать, что его не существует ни в каком отношении. Нет, козлооленья существует, но существует в мире чистой фантазии. Его мы не найдем в реальном мире, но в мире чистой фантазии он находит себе место рядом с химерой, амфисбенной, Золотым руном, равно как и другими вымышленными существами и вещами. Если бы мы хотели быть пунктуальными, мы должны были бы сказать: «Козлооленья не существует в действительности, но он существует в мире фантазии». Мы же говорим кратко: «Козлооленья нет», подразумевая, что в мире чистой фантазии он-таки есть.

Ясно, что все высказывания существования, как утвердительные, так и отрицательные, суть эллипсисы. При этом сохраняется в явном виде важная для житейской практики и обслуживающей её науки часть высказывания и опускается часть маловажная для них. Важно то, что существует здесь и теперь, а что было, то «быльём поросло». Важно то, что происходит в действительности, а происходящее в «возможных мирах» «Илиады» и «Одиссеи», «Божественной комедии» и «Дон Кихота Ламанчского», «Фауста» и «Евгения Онегина» годится лишь для развлечения или для поучительных иносказаний. Но ведь без развлечений и поучений серьёзный человек вполне может обойтись. Поэтому для позитивной науки миры чистой фантазии как бы и не существуют.

ЛИТЕРАТУРА

- Аристотель (1978) *Сочинения в 4-х тт.* Москва. Том 2.
Новое в зарубежной лингвистике (1982) Выпуск XIII. Москва.
 Лебедев, А. В., сост. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов.* Москва.
 Лейбниц Г. В. (1982) *Сочинения в 4-х тт.* Москва. Т. 1.
 Лейбниц Г. В. (1989) *Сочинения в 4-х тт.* Москва. Т. 4.

PERIPATETICUS CREATUS: ГАЛИЛЕЙ ПРОТИВ АРИСТОТЕЛЯ

И. С. ДМИТРИЕВ

Санкт-Петербургский государственный университет
isdmitriev@gmail.com

IGOR DMITRIEV

St. Petersburg State University

PERIPATETICUS CREATUS: GALILEO VS ARISTOTLE

ABSTRACT. The historians of science and philosophers widely believe that Galileo refuted the theory of free fall, as set out by Aristotle in his treatises “On the Heavens” and “Physics”. However, a comparative study of the texts of Galileo and Aristotle shows that they a) considered different physical situations and b) differently understood the term “heaviness”. Besides, one can argue that Galileo actually challenged not the real views and statements of Aristotle and his followers, but a simplistic interpretation of them, common from the Middle Ages to the 16th – the beginning of the 17th centuries.

KEYWORDS: classical mechanics, a free fall, experiment, scientific argumentation.

«С и м п л и ч и о. Прошу вас, синьор Сальвиати, говорите об Аристотеле более почтительно... Сперва надо хорошенько его понять, а потом пытаться опровергнуть».

Галилей 1964. Т. 1. С. 132

Одним из самых известных эпизодов в когнитивной истории науки раннего Нового времени является открытие Галилео Галилеем (1564–1642) в конце XVI столетия закона свободного падения тел. Галилей поставил под сомнение перипатетическое утверждение, будто скорость падения тяжёлого тела пропорциональна его весу. Согласно ученику Галилея Винченцо Вивiani (1622–1703), ученый убедился в ошибке Аристотеля, бросая в 1589 году предметы разного веса с Пизанской башни. Не касаясь вопроса о достоверности рассказа Вивiani (чему посвящена обширная литература¹), обратимся к ар-

¹ Подр. об этой легенде и о галилеевой теории свободного падения см. Cooper 1935; Naylor 1977; Drake 1978; Segre 1989; Damerow *et al.* 1992; Palmieri 2005; Crease 2006.

гументации Галилея, его критике представлений Аристотеля об ускоренном движении тел и рассмотрим, насколько эта критика была оправданной. В наиболее развернутом виде доводы Галилея, касающиеся его теории свободного падения, были изложены им в трактате «*Discorsi e Dimostrazioni matematiche intorno a due Nuove Scienze* (Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых наук)», над которым он работал в 1633 – 1635 годах и который был впервые опубликован в Лейдене в июле 1638 года:

«С а л ь в и а т и. ...Я сильно сомневаюсь, чтобы Аристотель видел на опыте справедливость того, что два камня, из которых один в десять раз тяжелее другого, начавшие одновременно падать с высоты, предположим, ста локтей, двигались со столь различной скоростью, что в то время как более тяжелый достиг бы Земли, более легкий прошел бы всего 10 локтей. [...]

С а г р е д о. ... Я ... уверяю вас, что пушечное ядро весом в сто, двести и более фунтов не опередит и на одну пядь мушкетной пули весом меньше полфунта при падении на землю с высоты двухсот локтей.

С и м п л и ч и о. ... Однако мне все же трудно поверить, что крупинка свинца должна падать с такой же быстротой, как пушечное ядро.

С а л ь в и а т и. Скажите лучше – песчинка с такой же быстротой, как мельничный жернов. Я не хотел бы, синьор Симпличио, чтобы вы поступали как многие другие, отклоняя беседу от главного вопроса Аристотель говорит: „железный стержень, весом в сто фунтов, падая с высоты ста локтей, упадет на землю, в то время как другой, весом в один фунт, пройдет пространство в один локоть". Я утверждаю, что оба упадут одновременно. Прделав опыт, вы найдете, что больший опередит меньший на два пальца, так что когда больший упадет на землю, то меньший будет от нее на расстоянии толщины двух пальцев. Этими двумя пальцами вы хотите закрыть девяносто девять локтей Аристотеля и, говоря о моей небольшой ошибке, умалчиваете о громадной ошибке другого. Аристотель говорит, что тела различного веса движутся в одной и той же среде (поскольку движение происходит от силы тяжести) со скоростями, пропорциональными их весу (*Aristotele pronunzia che mobili di diversa gravità nel medesimo mezzo si muovono (per quanto dipende dalla gravità) con velocitadi proporzionate a i pesi loro*), и приводит в пример тела, на которых можно проследить чистое, абсолютное влияние веса, отбрасывая в сторону все другие соображения как относительно формы, так и относительно других малозначащих моментов, как-то: легко подвергаются воздействию среды, изменяющей простое действие силы тяжести ...²

Насколько справедливы упреки Галилея в адрес Аристотеля? В чем был прав, а в чем действительно ошибался Аристотель? Для ответа на эти вопросы обратимся к трактовке свободного падения Стагиритом.

² Галилей 1964, 2, 164–167; Galilei 1898, 8, 106–109.

Начнем с часто цитируемого фрагмента из четвертой книги его трактата «О небе», где критикуется теория, «согласно которой между пустотой и полнотой [в телах] имеется определенная пропорция»: «и в большем и в меньшем количестве огня соотношение плотного вещества и пустоты будет одним и тем же. Но большее количество огня движется вверх быстрее меньшего, и точно так же большее количество золота, свинца или любого другого тяжелого [тела] [быстрее движется] вниз. А между тем этого не должно было бы происходить, коль скоро легкость и тяжесть определяются указанным [соотношением]». ³ Аналогичное утверждение встречаем в другом фрагменте трактата: «чем большее количество огня и чем большее количество земли, тем быстрее они движутся в свое собственное место (τὸ πλείον πῦρ θάπτον φέρεται καὶ ἢ πλείων γῆ εἰς τὸν αὐτῆς τόπον)». ⁴ Заметим, что речь в приведенном тексте не идет о *пропорциональности* «быстроты» движения тяжести (или легкости) тела, но лишь о том, что более тяжелое тело движется быстрее легкого. Не вполне ясно также (особенно в контексте нижеприведенных цитат), что в этом фрагменте означают слова «πλείον πῦρ» и «πλείων γῆ».

Однако в других фрагментах Аристотель конкретизирует свою трактовку свободного падения. Приведу два характерных примера из «Физики» и «О небе»:

1) «...Все сказанное вытекает из различий среды, через которую перемещаются [тела]... . Мы видим, что тела, имеющее большую силу тяжести или легкости, если в остальном имеют одинаковую фигуру (ἐὰν τὰλλα ὁμοίως ἔχη [τοῖς σχήμασι]), скорее проходят равное пространство в том [числовом] отношении, в каком указанные величины находятся друг к другу». ⁵

2) «Если такая-то тяжесть проходит такое-то расстояние за такое-то время, то такая-то плюс N – за меньшее и пропорция, в которой относятся между собой времена, будет обратной к той, которой относятся между собой тяжести. Например, если половинная тяжесть – за такое-то [время], то целая – за его половину (Εἰ γὰρ τοσόνδε βάρος τὴν τοσήνδε ἐν τῷδε τῷ χρόνῳ κινεῖται, τὸ τοσοῦτον καὶ ἔτι ἐν ἐλάττονι, καὶ τὴν ἀναλογίαν ἦν τὰ βάρη ἔχει, οἱ χρόνοι ἀνάπαλιν ἔξουσιν, οἷον εἰ τὸ ἥμισυ βάρος ἐν τῷδε, τὸ διπλάσιον ἐν ἡμίσει τούτου)». ⁶

Из этих цитат видно, что Аристотель рассматривает движение тел в определенной среде. Это следует также из того, что, согласно его учению, естественное движение в пустоте должно было бы происходить с беско-

³ *О небе* Δ2 309b9–15; здесь и далее пер. А. В. Лебедева.

⁴ Там же, А8 277b4–5.

⁵ *Физика* Δ8 216a12–16; пер. В. П. Карпова.

⁶ *О небе* Α6 273b30–274a2.

нечной скоростью, что невозможно.⁷ Но тогда, с ретроспективной точки зрения, Стагирит прав. Действительно, для сферической частицы, падающей в вязкой среде под действием собственной тяжести справедлив закон Стокса (1851):

$$V_s = (\rho_p - \rho_f)(2r^2g/9\eta),$$

где V_s – установившаяся скорость частицы; r – радиус частицы; g – ускорение свободного падения; ρ_p – плотность частицы; ρ_f – плотность среды; η – динамическая вязкость среды.

В случае, когда $\rho_p > \rho_f$ (как, например, при движении плотного тела в воздухе), получаем:

$$V_s = 2r^2g\rho_p/9\eta = (1/6\pi\eta)(P/r),$$

где $P = (4/3)\pi r^3\rho_p g$ – вес частицы, т. е. скорость падения частицы прямо пропорциональна ее весу, или, если несколько уменьшить градус модернизации (неизбежной при ретроспективном подходе), то можно символически представить рассматриваемый случай свободного падения следующим образом:

$$t \sim 1/P,$$

где t – время падения тела в сопротивляющейся среде.

Разумеется, во времена Галилея закон Стокса был неизвестен, но вряд ли Галилей никогда не видел, как тяжелое тело падает в воде. Однако, как бы то ни было, Галилей и Аристотель обсуждали *разные* случаи падения тела, точнее, разные физические ситуации, и каждый из них по отношению к рассматриваемой им ситуации был прав, что было отмечено еще С. Тулминым, правда, без детализированной аргументации.⁸ Но ставить на этом точку было бы преждевременным.

Обратимся к рассуждениям Аристотеля о «тяжести и легкости» из четвертой книге трактата «О небе»:

Рассмотрим тяжелое и легкое: что есть каждое из них, какова их природа и по какой причине они обладают этими способностями? Рассмотрение их имеет

⁷ «Доказательством того, что пространственное движение не продолжается в бесконечность, служит также тот факт, что земля движется тем быстрее, чем она ближе к центру, а огонь – тем быстрее, чем ближе он к верху. Если бы они двигались в бесконечность, то бесконечной была бы и скорость, а если скорость, то и тяжесть и легкость. В самом деле, как скорость, достигнутая одним телом благодаря более низкому положению, могла бы быть достигнута другим благодаря тяжести, так, в случае если возрастание тяжести было бы бесконечным, возрастание скорости также было бы бесконечно» (*О небе* А8 277a28–35).

⁸ Toulmin 1961, 50.

непосредственное отношение к исследованиям о движении, так как тяжелым или легким мы называем нечто по его способности к тому или иному естественному движению (βαρὺ γὰρ καὶ κοῦφον τῷ δύνασθαι κινεῖσθαι φυσικῶς πῶς λέγομεν).⁹

Таким образом, тяжесть и легкость определяются Аристотелем не в терминах силового взаимодействия, как это потом будет сделано в работах И. Ньютона (1642–1727), но как способность к тому или иному типу естественного движения, т. е. движения тела к своему естественному месту. Далее Аристотель конкретизирует эту дефиницию, выделяя два аспекта понятий «тяжелое» и «легкое»: «Тяжелым или легким нечто называется: [1] в абсолютном смысле, [2] относительно другого, ибо об одном из [двух] тяжелых предметов мы говорим, что он “легче”, о другом – что он “тяжелее”, как, например, медь [тяжелее] дерева».¹⁰

Иными словами, если имеется два тела одинаковой формы, состоящие из разных материалов (т. е. из субстанций разного элементного состава), то для определения того, какое из них тяжелее, необходимо рассмотреть их естественное движение (движение к центру Земли), т. е. свободное падение. То тело, которое преодолет некоторое фиксированное расстояние за меньшее время, следует считать более тяжелым. В приведенных выше цитатах Аристотель дал *операциональное* определение относительно тяжелого (легкого) тела: более тяжелым является то, которое падает быстрее:

В абсолютном смысле мы называем легким то, что движется к [абсолютному] верху и к внешнему краю, тяжелым – то, что к абсолютному низу и к центру, а легким по отношению к другому или более легким – то из двух равных по объему тяжелых тел, которое при естественном падении вниз опережается другим.¹¹

Однако, как уже было сказано, Стагирит рассматривает движение в определенной среде и это обстоятельство вносит в его анализ свободного падения свои нюансы. Допустим, два шара, сделанных из разных материалов, падают на поверхность земли в воздухе с одинаковой высоты h . Допустим далее, что шар «1» проходит расстояние h в два раза быстрее, чем шар «2», т. е. $t_2 = 2t_1$. Следовательно, в согласии с определением Аристотеля, первый шар в два раза тяжелее второго: $P_1 = 2P_2$.

Вместе с тем, по мысли Аристотеля, может случиться так, что при падении в другой среде, скажем, в воде, времена падения этих шаров изменятся и, к примеру, $t_1 = 2t_2$, откуда следует, что в этой среде $P_2 = 2P_1$.

⁹ *О небе* Δ1 307b29–34.

¹⁰ Там же, 308a 8–10.

¹¹ Там же, 308a 29–34.

Поскольку, тяжесть (легкость) тела определяется в натурфилософии Аристотеля его элементным составом, то, естественно, Стагирит приходит к следующему выводу:

То, что одни и те же [тела] не везде оказываются тяжелыми или легкими, объясняется различием первичных [тел]. Например, в воздухе кусок дерева весом в один талант окажется тяжелее, чем кусок свинца весом в одну мину, а в воде – легче. Причина та, что все [элементы], кроме огня, имеют тяжесть и все, кроме земли, – легкость. Поэтому земля и [тела], которые содержат наибольшее количество земли, должны иметь тяжесть везде; вода – везде, кроме земли; воздух – [везде], кроме воды и земли. Ибо, за исключением огня, все [элементы] имеют тяжесть в своем собственном месте – даже воздух. Свидетельство тому: надутый мех весит больше пустого. Поэтому если нечто содержит больше воздуха, чем земли и воды, то в воде оно может быть легче чего-то другого, а в воздухе – тяжелее, ибо на поверхность воздуха оно не поднимается, а на поверхность воды поднимается.¹²

Заметим, Аристотель нигде не оговаривает, что два сравниваемых тела должны иметь одинаковый объем, поскольку для него время падения зависит от элементного состава тел и среды, в которой они движутся, а не от того, что мы сегодня называем массой тела и его плотностью,¹³ а потому в данной среде два тела одинакового состава будут иметь одинаковую способность к естественному движению, т. е. будут падать с одной и той же высоты за одинаковое время.

Теперь вернемся к тексту «Discorsi». С целью опровергнуть вышеприведенные утверждения Аристотеля, в первую очередь его мысль, представленную выше формулой $t \sim 1/P$, Галилей рассматривает мысленный эксперимент с падением двух камней:

С а л ь в и а т и. ... Если мы имеем два падающих тела, естественные скорости которых различны, и соединим движущееся быстрее с движущимся медленнее, то ясно, что движение тела, падающего быстрее, несколько задержится, а движение другого несколько ускорится. Вы не возражаете против такого положения?

С и м п л и ч и о. Думаю, что это вполне правильно.

С а л ь в и а т и. Но если это так, и если вместе с тем верно, что большой камень движется, скажем, со скоростью в восемь «градусов», тогда как другой, меньший, – со скоростью в четыре «градуса», то соединяя их вместе, мы должны получить скорость, меньшую восьми «градусов»; однако! два камня, соединенные вместе, составляют тело больше первоначального, которое имело ско-

¹² Там же, Δ4 зпв2–13.

¹³ Аристотель делает оговорку относительно одинаковости (или подобия) «фигур» сравниваемых падающих тел (см. тест при сноске 5), поскольку от формы тела зависит сопротивление среды его движению.

рость в восемь «градусов»; следовательно, выходит, что более тяжелое тело движется с меньшей скоростью, чем более легкое; а это противно вашему предположению. Вы видите теперь, как из положения, что более тяжелые тела движутся с большей скоростью, чем легкие, я мог вывести заключение, что более тяжелые тела движутся менее быстро.

С и м п л и ч и о. Я чувствую себя совершенно сбитым с толку...¹⁴

А что, собственно, так обескуражило Симпличио? Ясно, что этот персонаж, будучи порождением фантазии Галилея, говорит то, что отвечает общему замыслу «*Discorsi*». Полагаю, что реального аристотелианца доводы Сальвиати (рупора Галилея) вряд ли бы убедили и уж тем более, вряд ли бы сбили с толку. Действительно, Галилей в своих рассуждениях полагает, что два тела, связанные вместе, тяжелее, чем каждое, взятое по отдельности. Для Аристотеля же, тяжесть, согласно данному им операциональному определению – это мера интенции тела двигаться к своему естественному месту, т. е. падать, в данной среде, и эта интенция (способность) тела определяется его элементным составом. Если оба камня составлены из одного и того же материала и оба падают в воздухе, то их способность к свободному падению (к движению к естественному месту), по мысли Стагирита, одинакова, и потому два одинаковых по составу связанных камня падают с некоторой фиксированной высоты за то же время, что и каждый камень по отдельности (с точностью до различий в сопротивлении воздуха, обусловленных различиями в форме камней), независимо от того, какой камень больше, т. е. независимо, как бы мы сегодня сказали, от их масс (весов). Камень же с другим элементным составом, скажем, с меньшим содержанием земли, будет падать медленнее, а потому его следует считать менее тяжелым. Именно так и должен был бы ответить истинный аристотелианец Сальвиати-Галилею.

Но Галилей мыслил в другой «системе координат», оперируя с иным пониманием «тяжести» тел, которое затем получит свое более отчетливое выражение в механике Ньютона: не потому тело «1» тяжелее тела «2», что оно падает быстрее по причине содержания в нем более тяжелых элементов (земли, воды) или большего их количества, а, наоборот, если масса тела «1» больше массы тела «2», то первое имеет больший вес ($P=mg$) по сравнению со вторым, тогда как ускорение свободного падения в данной точке земного шара постоянно и от величины P (и m) не зависит (если, разумеется, пренебречь сопротивлением среды).

Таким образом, отставив свою точку зрения на свободное падение, Галилей, который оспаривал мнения *современных* ему перипатетиков

¹⁴ Галилей 1964, 2, 165.

(например, Чезаре Кремонини (1550–1631)), приписал Аристотелю то, что тот никогда не утверждал.

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

- Аристотель. (1981) «Физика». *Сочинения в четырех томах*. Москва: Мысль. Том 3, 59–262; пер. с древнегреч. В. П. Карпова.
- Аристотель. (1981) «О небе». *Сочинения в четырех томах*. Москва: Мысль. Том 3, 263–378; пер. с древнегреч. А. В. Лебедева.
- Галилей, Г. (1964) «Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых областей науки, относящихся к механике и местному движению... с приложением о центрах тяжести различных тел». *Избранные труды в 2-х томах*. Составитель У. И. Франкфурт. Москва: Наука. Т. 2, 108–419; перевод С. Н. Долгова.
- Галилей, Г. (1964) «Диалог о двух главнейших системах мира – Птолемеевой и Коперниковой». *Избранные труды в 2-х томах*. Составитель У. И. Франкфурт. Москва: Наука. Т. 1, 97–555; перевод А. И. Долгова.
- Aristotle (1939) *On the Heavens* (Περὶ οὐρανοῦ). Greek and English on opposite pages. English Translation by W. K. C. Guthrie. Cambridge, Mass; London: Harvard University Press: W. Heinemann Ltd. (Loeb classical library; no. 338), 41–346.
- Aristotle (1957) *The Physics*. Parallel Greek and English text, commentaries in English. Translation by Philip H. Wicksteed and Francis M. Cornford. Books 1–4. (The Loeb Classical Library; 228). Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press.
- Galilei, G. (1638) *Discorsi e dimostrazioni matematiche: intorno à due nuoue scienze, attenenti alla mecanica & i movimenti locali. Del signor Galileo Galilei Linceo, filosofo e matematico primario del serenissimo Grand Duca di Toscana. Con una appendice del centro di grauità d'alcuni solidi*. In Leida: Appresso gli Elsevirii.
- Galilei, G. (1898) *Discorsi e dimostrazioni matematiche: intorno à due nuoue scienze, attenenti alla mecanica & i movimenti locali*, A. Favaro direttore. Galilei, G. (1890–1909) *Le opere*. Firenze: G. Barbera Editore. Vol. 8, 41–346.

Исследования

- Cooper, L. (1935) *Aristotle, Galileo, and the Tower of Pisa*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press; London: H. Milford, Oxford University Press.
- Crease, R. P. (2006) “The Legend of the Leaning Tower,” L. E. Hall, ed., *The Laws of Motion. An Anthology of Current Thought*. New York: The Rosen Publ., 8–14.
- Damerow, P., Freudenthal, G., McLaughlin, P., Renn, J. (1992) *Exploring the Limits of Pre-classical Mechanics: A Study of Conceptual Development in Early Modern Science: Free Fall and Compounded Motion in the Works of Descartes, Galileo, and Beekman*. New York, Berlin: Springer-Verlag.
- Drake, S. (1978) *Galileo at Work. His Scientific Biography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Naylor, R. H. (1977) “Galileo’s theory of motion: process of conceptual change in the period 1604–1610,” *Annals of Science* 34.4, 365–392.

- Palmieri, P. (2005) "Galileo's Construction of Idealized Fall in the Void," *History of Science* 43.4, 343–389.
- Segre, M. (1989) "Galileo, Viviani and the tower of Pisa," *Studies in History and Philosophy of Science. Part A*, 20.4, 435–451.
- Toulmin, S. (1961) *Foresight and Understanding: An Enquiry into the Aims of Science*. Foreword by Jacques Barzun. Bloomington: Indiana University Press.

ВИТГЕНШТЕЙН И ПЛАТОН: ВОПРОС О ДИАЛОГЕ

К. А. РОДИН

Сибирский государственный университет
телекоммуникаций и информатики
rodin.kir@gmail.com

KIRILL RODIN

Siberian State University of Telecommunications and Information Sciences

WITTGENSTEIN AND PLATO: THROUGH THE QUESTION OF DIALOGUE.

ABSTRACT. Wittgenstein's Anti-Platonism in a field of ethics, philosophy of religion and philosophy of mathematics is a common place in Wittgenstein studies. But Wittgenstein's approach to Plato and especially the way Wittgenstein reads Plato's dialogues are usually dismissed. In the article, I recollect nearly all passages in Wittgenstein's texts where Wittgenstein gives any quotations from Plato or any comments on Plato and Socrates. I analyze contexts in which these quotations and comments emerge. Then I argue that the only theme Wittgenstein was interested in Plato's dialogues was the dialogical form itself and that the nature of language or the nature of knowledge (as a part of Platonistic discourse) appears to be of no interest for Wittgenstein.

KEYWORDS: Wittgenstein, Plato, language-game, dialogical form.

* Статья написана при финансовой поддержке совета по грантам Президента РФ (проект МК-5659.2016.6).

Равнодушие Л. Витгенштейна к истории философии хорошо известно. Тем удивительнее встретить в текстах философа множественные (относительно) упоминания диалогов Платона. Большая часть цитат и упоминаний впервые обнаруживается в написанном в 1931 манускрипте MS 111 (входит в Nachlass – собрание манускриптов, машинописных текстов и диктовок Витгенштейна). В последующие годы «платоновские» фрагменты указанного манускрипта переходят в другие тексты фактически без значительных изменений. Именно в 1931 начинается работа над созданием нового стиля в философии – переход от манифеста к небольшим зарисовкам (по которым легко отличить «позднего» Витгенштейна от Витгенштейна времени создания Ло-

гико-философского трактата). Манускрипт ш содержит следующие отсылки к диалогам Платона: на стр. 13 цитируется *Кратил*, на стр. 14 и 20 – *Теэтет*, на стр. 15 упоминается *Филеб*. На стр. 26–7 и 69 разбирается вопрос о природе знания (без указания на диалог). На стр. 55 дано замечание – будто при чтении сократических диалогов ощущаешь пустую трату времени. На стр. 133 впервые встречается знаменитая ремарка, иронически обыгрывается тезис: мы якобы не продвинулись дальше Платона в понимании «реальности». Кроме того, на стр. 192 Витгенштейн объявляет диалоги искусственными или даже фальшивыми (далее тема получит развитие в разговорах с О. К. Баусма). В более поздний машинописный текст «The Big Typescript» TS 213 (Wittgenstein 2005) переходят цитаты из диалогов *Кратил* (35) *Филеб* (176) и *Теэтет* (170 и 270). На стр. 54 и 56 обсуждается вопрос о природе знания. Замечание о Платоне и «реальности» воспроизводится на стр. 312. В «Философской грамматике» (Wittgenstein 1974) – за исключением диалога *Кратил* – встречаются те же диалоги, что и в TS 213. Там нет общих ремарок о Платоне. О природе знания по Сократу (без упоминания диалога) сказано на стр. 120. На стр. 56 – цитата из диалога *Софист* 261e-262a: «Платон говорит, что предложение состоит из существительных и глаголов» (цитируем по Витгенштейну). В «Философские исследования» (ФИ) переходят два фрагмента из диалога *Теэтет*: §46 и §518.

Из-за постоянных повторов и почти неизменного контекста история «миграции» «платоновских» фрагментов из одного манускрипта или машинописного текста Витгенштейна в другой сообщает мало по проблеме рецепции Витгенштейном наследия Платона (дополнительные подробности см. в статье Kienzler 2013). Перед читателем почти всегда один фрагмент (189a) из диалога *Теэтет*. Или – одна и та же странная аллюзия на диалог *Филеб* (40a).¹ Итого в текстах Витгенштейна упоминается или цитируется диалоги Платона: *Хармид* (MS 239 стр. 53. и в других текстах), *Кратил*, *Теэтет*, *Софист* и *Филеб*. В более полном виде «платоновские» цитаты в текстах Л. Витгенштейна представлены в сборнике «Anspielungen und Zitate im Werk Ludwig Wittgensteins, gesammelt und ermittelt» (Biesenbach 2014).

В беседах с учениками или друзьями Витгенштейн обсуждает другие диалоги, кроме названных. Баусма (Bouwisma 1986) упоминает *Евтидем*, *Протагор*, *Федр*, *Пир*, *Парменид*, *Государство* и диалог о мужестве: очевидно, *Лакхет*. В лекциях Витгенштейна 1932-3 гг. – изданных по конспектам Э. Эмброуз (Ambrose 1979) – обсуждается понятие добра и красоты со ссылкой на Платона и без упоминания диалогов. В воспоминаниях М. Друри

¹ Витгенштейн пишет: «Plato nennt die Hoffnung eine Rede. (*Philebos*)» (Платон называет надежду некоторой речью).

(Druy 1999) Витгенштейн говорит о диалоге *Теэтет* – Витгенштейну диалог представляется наиболее близким к собственным размышлениям – и о диалоге Парменид («...among the most profound of Plato's writings»). Очевидно, Платон постоянно в поле внимания Витгенштейна. Но, как будет показано, цитаты из Платона служат ему всего лишь в качестве иллюстраций.

Мы выделим несколько контекстов цитирования Витгенштейном Платона.

1. Обсуждение общих понятий.
2. Именованное и значение (в более широком ключе – соотношение языка и реальности).
3. Объекты, индивиды и первоначала.

Машинописный текст *The Big Typescript TS 213* содержит наибольшее число интересующих нас цитат (перевод с немецкого с учетом перевода английского – наш). О поиске Сократом общих определений говорится так:

Когда у Платона встречается вопрос типа «что есть знание» – я не нахожу в качестве предварительного ответа: «Давайте посмотрим, как это слово употребляется». Сократ всегда отказывается говорить о конкретных случаях (примерах) знания в пользу разговора о знании [вообще] (стр. 54).

Сократ задает вопрос, что есть знание, и не удовлетворяется перечислением примеров знания. Но мы не обращаем большого внимания на общее понятие и довольствуемся пониманием сапожного дела, геометрии и пр.

Мы не верим, что только тот, кто может дать определение понятию «игра», действительно понимает игру (стр. 56).

В «Философской грамматике» также говорится, что Сократ не рассматривает конкретные случаи-примеры знания даже как предварительный ответ на вопрос о природе знания вообще (120). Подобные замечания следует оценивать через противопоставление условно платонического представления о самоотжественной идее и концепта «семейного сходства» – одного из главных концептов «позднего» Витгенштейна. В начале «Философских исследований» (*ФИ*) Витгенштейн, например, демонстрирует, что, несмотря на сходство одних игр (не обязательно языковых) с другими, невозможно предложить общего определения игры как таковой. Кроме того, определение Витгенштейном значения слова через контексты употребления ставит препятствие для создания общей теории генезиса значения (поскольку разные слова употребляются принципиально по-разному – в *ФИ* в пример приводятся числительные, указательные местоимения и слова, обозначающие конкретные предметы – постольку они будут наделяться значением соответственно различной практике их языкового употребления). Но принципиально (в явном виде) Витгенштейн не противопоставляет свою позицию некоторой реконструкции учения об общих понятиях – и просто не прово-

дит подобной реконструкции. В приведенных цитатах указывается на «дисквалификацию» конкретных примеров или конкретных случаев языкового употребления понятий². И, тем не менее, определение значения слова через контексты употребления в определенном смысле противоположно разговорам Сократа об общих понятиях.

Теперь обратимся к цитате из диалога *Кратил*. На стр. 34 TS 213 Витгенштейн ставит два вопроса: в каком отношении можно говорить, что кто-то знает значение некоторого слова до выполнения команды (сама команда в языковом выражении включает в себя данное слово). Второй вопрос: в каком отношении можно утверждать, что кто-то будет знать значение слова, если выполнит требуемую команду (будут ли противоречить два таких значения, спрашивает Витгенштейн). Далее на следующей странице 35 приводится параллель: «Я хочу яблоко». В каком смысле я могу утверждать, что знаю значение слова «яблоко» до исполнения моего желания. Как проявляется знание о значении некоторого слова. Витгенштейн утверждает: очевидно, понимание слова заключено в устном описании (а описание или объяснение не есть исполнение желания). Значение представляет собой соглашение, а не элемент опыта, следовательно, здесь нет причинности (подразумевается отсутствие причинной связи между исполнением желания или выполнением приказа и знанием значения слова). Но именно опыт – продолжает Витгенштейн – учит нас правильно понимать знак. Знак репрезентирует движение в некоторой игре (например, в игре исполнения приказа). Знак поэтому – компонент в игровой системе – контекстуально ограниченной. Сама такая система или игра и есть контекст осмысленного употребления некоторого знака. Здесь и появляется цитата из диалога *Кратил*. Витгенштейн иллюстрирует собственный способ говорить о значении слов через контрпример из Сократа. *Кратил* соглашается с Сократом (434a): имена должны быть более-менее подобны (тождественны) именуемому и не быть результатом соглашения. Более прекрасно поэтому было бы подбирать имена – подобные именуемому, а не просто «как попало»³. И далее Витгенштейн приводит в пример значение слова «красный». На первый взгляд рассуждения Витгенштейна эзотеричны. Одна из функций слова «красный» – вызывать у нас воспоминание соответствующего цвета.

² Интересно, что единственно полезным (wholesome) при чтении ранних диалогов Платона Витгенштейн считает признание: «Смотри, смотри, мы не знаем ничего!» (Bouwisma 1986, 50).

³ Так переводит Т. В. Васильева. Л. Витгенштейн пользовался здесь немецким переводом Фр. Шлейермахера: «...ist es vorzüglicher, Sokrates, durch ein ähnliches darzustellen, was jemand darstellen will, als durch das erste beste».

И предположим, продолжает Витгенштейн, что может быть обнаружено, что слово «красный» больше подходит для чего-то другого (в том смысле, что новое значение слова будет более точным или запоминающимся). Вместо механизма ассоциации мы бы могли использовать таблицу цветовых ассоциаций: где напротив слова стоял бы некоторый образец цвета. Так вот: Витгенштейн говорит, что такого рода suitability знака его не интересует.

Понять пересказанные замечания Витгенштейна со стр. 35 TS 213 непросто. Цитата из диалога *Кратил* (смысл которой схватывается только уже знакомыми с диалогом читателями) вряд ли что-то объясняет. В действительности Витгенштейн обсуждает «причинную теорию значения» и видит платоновский способ рассуждать о соотношении имени и именуемого через подобие или тождественность как своего рода аналогию или даже разновидность причинной теории значения (Витгенштейн на уровне аналогии или общей проблематики сопоставляет опосредование значения слова таблицей заданных образцов, опосредование значения слова «сущностью» именуемого и опосредование значения слова действием или же событием: выполнением приказа или исполнением желания). Витгенштейн же настаивает на контекстуальном соглашении – имеющим смысл в рамках языковой практики – относительно значения слов: цитата из диалога *Кратил* выступает, следовательно, контрпримером и необязательной иллюстрацией.

Последний значимый контекст цитирования Витгенштейном Платона – обсуждение понятия объекта (из Логико-философского трактата). Параграф 46 *ФИ*:

Что лежит в основе идеи, что имена в действительности обозначают что-то простое?

Сократ (в *Теэтете*) говорит: «Если не ошибаюсь, я слышал от некоторых людей, что не существует определения для первоначал {в немецком тексте – «Urelemente». В английском переводе Э. Энскомб стоит «primary elements». В русском переводе диалога стоит «первоначала». Мы переводим по тексту Витгенштейна с учетом русского перевода диалога Т. В. Васильевой}, из которых, так сказать, мы и всё остальное состоит. Ведь всё, что существует само по себе, можно только назвать (наименовать). Другое же определение: ни того, что оно есть [нечто], ни того, что оно не есть [нечто] дать нельзя... Но что существует само по себе должно... быть названо (поименовано) без какого-либо другого определения. Как следствие, невозможно объяснить ни одно из этих первоначал – для них возможно только именование: имя – все, что у них есть. А вот состоящая из этих первоначал вещь представляет собой совокупность и, стало быть, имена элементов [совокупности] становятся языком описания через сочетание друг с другом. Ведь сущность речи заключается в сочетании имен».

И индивиды Рассела, и мои объекты были такими первоначалами.

Приведенное место из *ΦΙ* широко обсуждалось и обсуждается в критической литературе (см. Soulez 2013). Мы ограничимся лишь небольшим комментарием. Цитата из диалога Теэтет (*Teētet* 201e-202b) появляется сначала в TS 220 на стр. 33 (первоначально – в MS 142) и уже после переходит через ряд общих правок в «Философские исследования». Витгенштейн использует фрагмент даже не для иллюстрации понятия «объект», а, скорее, как пример «примитивного языка», описанного ранее в §2 *ΦΙ*: то есть языковую игру в комбинацию различных последовательностей из имен-объектов (приблизительно как и передает Сократ (см. параграф 48)). Конечно, для Витгенштейна простота исходных «первоначал» определяется контекстом языковой игры. В качестве общего заключения можно сказать: использование фрагментов Платона не было «принципиальным». Перед нами небольшие иллюстрации или контрпримеры. Непосредственно философия Платона в критическом или герменевтическом рассмотрении Витгенштейна не интересовала.

Неожиданно резкие слова произносит Витгенштейн по поводу диалоговой формы. В MS 11 (стр. 192-3) Витгенштейн предлагает представить беседу по ходу прогулки. Мы бы говорили с разным темпом, с остановками – и речевые паузы вполне естественно могли бы быть связаны с перерывами в ходьбе. Подобные паузы и остановки – необходимые в обычном диалоге – будут мешать при передаче содержания разговора. Однако и простые реплики согласия или несогласия потеряют всякий смысл вне конкретной по ходу прогулки беседы. При передаче беседы реплики-остановки будут восприниматься как мучительные помехи («qualvolle, störende Aufenthalte»). Резко о фальшивости диалоговой формы диалогов Платона Витгенштейн высказался в беседе с Баусма (Bouwisma 1986 60):

...(Витгенштейн) начал говорить о чтении Платона. Аргументы Платона! Притворство вместо дискуссии. Ирония Сократа! Сократический метод! Аргументы были плохими, инсценировка – слишком очевидна, сократовская ирония – неприятна. Почему нельзя говорить то, что думаешь? Что касается сократического метода в диалогах – его там просто нет. Собеседники – дурачки, никогда не имеют своих аргументов, говорят только «да» и «нет» – как того и хочет Сократ. Компания придурков («they are a stupid lot»). На самом деле никто не спорит с Сократом.

Скорее всего передача слов неточная (Баусма не закавычивает слова Витгенштейна – пересказывает). Однако записанное Баусма согласуется с ранним манускриптом MS 11. Общая претензия Витгенштейна: диалог сфабрикован, инсценирован, налицо притворство и настоящих собеседников нет. Но если в первом случае Витгенштейну неуместной представляется переда-

ча элементарных реплик (да и вообще представляется сомнительной фиксация ситуации конкретного диалога) в диалоговой форме – то в беседе с Баусма добавляется неприязнь к производной от диалоговой формы сократической иронии, отрицательная оценка аргументов «Платона» и неприятие непрямого способа говорить. «Непрямое говорение» («почему нельзя говорить то, что думаешь») и сократовская ирония, конечно, взаимосвязаны. Встречаются, однако, и смягчающие резкое неприятие диалоговой формы диалогов Платона реплики.⁴ Работа или размышления Витгенштейна над диалоговой формой должна быть рассмотрена в двух аспектах. 1. Диалог и форма диалога непосредственно в текстах Витгенштейна (относительное влияние диалогов Платона не подвергается здесь сомнению в критической литературе).⁵ 2. Проблема «непрямого говорения».

Непрямое говорение распадается на множество приемов: непрякая референция, двуголосие, полифония, антиномические конструкции, употребление символов и метафор, смещение и наложение фокусов внимания, инсценировка «смерти автора» (см. работу Л. А. Гогтишвили «Непрямое говорение», 2006). Любой читатель сразу обратит внимание на обедненность языка «Философских исследований» символами, метафорами, не прямой референцией. Полифонии (не говоря о двуголосии) в строгом смысле в *ФИ* тоже нет: различные голоса и воображаемые или существовавшие в истории собеседники не прорисовываются как самостоятельные. А фрагменты диалогов – вписанные в текст – играют совершенно отличную роль и не создают значимого смещения фокуса внимания. На самом деле, отвержение непрямого говорения – важная (или даже самая важная) черта образа мысли Витгенштейна. Язык «чистых» фактов Логико-философского трактата исключает эстетические, этические и религиозные суждения как бессмысленные или безумные согласно известному критерию осмысленности. И подобное исключение знаменует этическую составляющую работы (суждения этики можно назвать непрямыми только в особом смысле). Справедливо, следовательно, предположить, что отрицательное отношение Витгенштейна к Платону (или к диалоговой форме платоновских диалогов) продиктовано не проблемой литературной передачи реального разговора (было бы странным приписывать Витгенштейну подобный критерий оценки литературного произведения), но постоянным стремлением к полной

⁴ Выше приводился относительно восторженный отзыв о Пармениде – но в основной части диалога нет даже претензии на дискуссию (но полно реплик согласия), что, вероятно, и понравилось Витгенштейну хотя бы в том числе.

⁵ См. сборник: «Wittgenstein and Plato: Connections, Comparisons and Contrasts» (Perissinotto, Camara 2013).

ясности (или даже честности) без намеков, инсценировок и любых приемов непрямого говорения. Задачу Витгенштейн признавал почти неразрешимой – отсюда в том числе известный скептицизм по отношению к своим текстам и к читателю. Иногда Витгенштейн доходит до странного речененавистничества. Баусма вспоминает (Bouwisma 12): «The moon was in the sky {далее Баусма цитирует Витгенштейна}. “If I had planned it, I should never have made the sun at all. See! How beautiful! The sun is too bright and too hot”... “And if there were only the moon there would be no reading and writing”». Загадочная фраза, но она, как нам представляется, должна быть прочитана в контексте отторжения Витгенштейном «непрямого говорения» (которое составляет большую часть написанного и в философии). Важный вопрос о поэтической речи и об отношении Витгенштейна к поэзии мы оставляем без внимания.

От проблемы непрямого говорения законно перейти к вопросу о способах организации Витгенштейном диалогов и диалоговой формы в своих собственных текстах.

Заметки (параграфы) *ФИ* названы в предисловии «пейзажными набросками». Книга – альбомом более или менее удачных эскизов. В *ФИ* содержится множество суждений, не только «набросков». Но «наброски» играют важную роль. Эскиз чаще начинается со слов: «а представь себе такое употребление языка...», «представь письменность...» и пр. И диалоги всегда предъявляют читателю (заранее ясно) воображаемую картину. Диалоги бывают и вписаны на уровне меньшей картины в большую: так в первом параграфе в известном примере (примеры следует понимать как те же эскизы) с пятью красными яблоками достаточно неожиданно появляется короткий в несколько реплик диалог воображаемых собеседников по вопросу о значении слова «пять» и «красный» (здесь скрыто фигурирует тезис о значении слова как употреблении). В подобной стратегии письма на самом деле нет «непрямого говорения». Автор может не прямо говорить от себя, а, например, реферировать чужие слова (реферирование не относится к способам «непрямого говорения»). Зарисовка словами мысленных картин – где могут встречаться и различные собеседники – также не относится к разновидностям непрямого говорения: здесь нет попытки выразить содержание сообщения через некоторый прием. Всего лишь – передача возможных точек зрения как чужих или более-менее близких. «Правильное» прочтение Витгенштейна поэтому находится в строгой зависимости от верного понимания: кто говорит (иногда противоположная Витгенштейну позиция не маркируется как чужая речь) и в какой момент происходит смена говорящих. Поэтому модификация диалоговой формы в текстах Витгенштейна требует специального прочтения и часто порождает неверные интерпретации.

Витгенштейн, как было показано выше, никогда не обсуждает по существу говоримое Платоном по вопросу об отношении языка к реальности, или относительно статуса «первоначал» (объектов) и пр. Витгенштейн игнорирует вопрос о реконструкции аргументов Платона и приводит соответствующие цитаты в качестве контрпримеров к собственным идеям. Конечно, для Витгенштейна философия Платона важна как своего рода исходный источник проблем западной философии, однако же более-менее заметное влияние Платона на Витгенштейна обнаруживается только в общем контексте размышлений Витгенштейна о стиле письма и организации текста.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ambrose, A., ed. (1979) *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1932–1935*. Oxford.
- Biesenbach, H. (2014) *Anspielungen und Zitate im Werk Ludwig Wittgensteins, gesammelt und ermittelt*. Bergen.
- Bouwsma, O. K. (1986) *Wittgenstein. Conversations 1949–1951*. Indianapolis.
- Drury, M. O'C. (1999) «Conversations with Wittgenstein», Flowers, F. A., ed. *Portraits of Wittgenstein*, vol. 3. Bristol, 188–252.
- Kienzler, W. (2013) «Wittgenstein Reads Plato», Perissinotto, Luigi, Camara, Begona Ramon., eds. *Wittgenstein and Plato: Connections, Comparisons and Contrasts*. New York, 25–47.
- Perissinotto, Luigi, Camara, Begona Ramon., eds. (2013) *Wittgenstein and Plato: Connections, Comparisons and Contrasts*. New York.
- Soulez, A. (2013) «How Wittgenstein Refused to Be "The Son Of"», Perissinotto, Luigi, Camara, Begona Ramon., eds. *Wittgenstein and Plato: Connections, Comparisons and Contrasts*. New York, 281–297.
- Wittgenstein, L. (1974) *Philosophical Grammar*. Oxford.
- Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*. Oxford.
- Wittgenstein, L. (2005) *The Big Typescript TS 213*. Oxford.
- Гогтишвили, Л. А. (2006) *Непрямое говорение*. Москва.
- Лосев, А. Ф. Асмус В. Ф., Тахо-Годи А. А., ред. (1990) *Платон. Собр. Соч. в 4-х тт.* Москва.

ДУША, УМ И ПРОСТРАНСТВО: КАК АРИСТОТЕЛЬ (НЕ) ПОНИМАЕТ ПЛАТОНА (DE ANIM. 406B–407B)

И. А. ПРОТОПОПОВА

Российский государственный гуманитарный университет

plotinus70@gmail.com

IRINA PROTOPOVA

Russian State University for the Humanities, Moscow

SOUL, MIND AND SPACE: AS ARISTOTLE “MISUNDERSTANDS” PLATO (DE ANIM. 406B-407B)

Abstract. The author attempts to show the way how Aristotle “misunderstands” Plato, taking as an example a fragment from the his treatise “On the Soul” (Arist. De an. 406b-407b). First, Aristotle ascribes to Plato the notions of the soul and mind ($\psi\upsilon\chi\epsilon$) as spatial magnitudes, and then demonstrates that the *nous* may not be a circular spatial movement, since our thinking is actually a sequential logical reasoning. Thus, Aristotle imputes to Plato the judgment, which the latter never formulated, and proceeds to criticize this judgment from his own presumptions about *noesis* as logical reasoning. However, in Plato, *noesis* relates to the sphere of *nous*, being a movement directed to the first principle, while reasoning with its inference belongs to the sphere of *dianoia*. In assuming here a mere “misunderstanding” between Aristotle and Plato we are nonetheless hampered by the existence of Book 12 of “Metaphysics”, especially its 7th Chapter, where we are told about the Supreme mind and the unmoving Prime mover: this concept, according to the commentators of Aristotle, goes back to Plato's views about *nous*. Therefore, the mysterious “misunderstanding” requires a separate detailed research, based primarily on the further study of the Lambda.

Keywords: Aristotle, Plato, On the Soul, Metaphysics, soul, movement, noesis.

В статье я попробую показать, как Аристотель «не понимает» Платона, на примере одного фрагмента из трактата «О душе», добавив к этому соображение о 12-й книге «Метафизики». Речь пойдет прежде всего о фрагменте в третьей главе первой книги «О душе», где Аристотель критикует описание движения души в платоновском «Тимее». Перед этим он дает краткий обзор мнений о душе предшествующих философов, ΣΧΟΛΗ Vol. 11. 1 (2017)

www.nsu.ru/classics/scholar

© И. А. Протопопова, 2017

DOI: 10.21267/AQUILO.2017.11.4529

выделяя два главных признака одушевленного: движение и восприятие ($\tau\acute{o}$ ἔμψυχον δὴ τοῦ ἀψύχου δυσὶ μάλιστα διαφέρειν δοκεῖ, κινήσει τε καὶ τῷ αἰσθάνεσθαι, Arist. De an. 403b25–27).

Исходя из этого, считает Аристотель, сформировались два основных мнения о душе: одни полагают, что душа – это прежде всего нечто движущее ($\tau\acute{o}$ κινουόν); другие во главу угла ставят познание и восприятие сущего (404b7–9). Те, кто придерживается второго мнения, говорит Аристотель, причисляют душу к началам (τὴν ψυχὴν τὰς ἀρχάς, 404b10), при этом одни считают, что начал много, другие – что одно: Эмпедокл, например, говорит, что душа состоит из всех элементов, и в то же время каждый из них есть душа (ἐκ τῶν στοιχείων πάντων, εἶναι δὲ καὶ ἕκαστον ψυχὴν τούτων, 404b11–12). И сразу после этого он уподобляет такому способу рассмотрения описание души в платоновском «Тимее»: «Таким же образом и Платон в “Тимее” образует душу из элементов: ведь подобное познается подобным, вещи же состоят из начал» (τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ Πλάτων ἐν τῷ Τιμαίῳ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ· γινώσκεισθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, τὰ δὲ πράγματα ἐκ τῶν ἀρχῶν εἶναι, 404b16–18).

Рассмотрев основные представления о душе предыдущих философов, Аристотель переходит к рассмотрению того, правильно ли считать душу движущейся, а для этого выделяет четыре вида движения: перемещение, изменение, убывание и возрастание (φορᾶ — ἀλλοίωσις — φθίσις — ἀΐησις), и говорит, что если душа движется, то она должна обладать либо одним, либо несколькими, либо всеми этими видами движений (406a12–14). Вывод удобнее дать в четкой формулировке комментатора Аристотеля Фемистия из его парафразы трактата «О душе»: «Было доказано, что все, движущееся по природе не случайным образом в отношении этих видов движения всегда находится в каком-то месте и теле» (ἀλλὰ δέδεικται ὡς πᾶν τὸ φύσει κινούμενον κατὰ τινα τῶν τεσσάρων τούτων κινήσεων μὴ κατὰ συμβεβηκὸς πάντως ἐν τόπῳ καὶ σώματι; Them. In de An. 5.3 15,30 – Arist. De an. 406a13). Продолжает Аристотель следующей схемой: душа движет тело так, как и сама движется, и наоборот: как движется тело, так и душа (Arist. De an. 406a30–b3).

Таким образом, сначала представив мнение о душе как составленной из элементов, а затем введя четыре типа пространственных движений, свойственных телам, Аристотель без обсуждения приписывает эти движения душе и делает вывод: в представлениях тех, кто считает душу движущейся, душа оказывается телесно-пространственной. Именно такое представление о движении космической души он приписывает и Платону: «Таким же образом и Тимей объясняет природными причинами (φυσιολογεῖ) то, как душа движет тело: двигаясь сама, она двигает и тело, будучи тесно с

ним связанной» (τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ Τίμαιος φυσιολογεῖ τὴν ψυχὴν κινεῖν τὸ σῶμα· τῷ γὰρ κινεῖσθαι αὐτὴν καὶ τὸ σῶμα κινεῖν διὰ τὸ συμπεπλέχθαι πρὸς αὐτό, 40b26–28). Здесь же он говорит и о том, что душа в «Тимее» составлена из элементов: «Душа составлена из элементов и разделена на части в соответствии с гармоническими числами» (συνεστηκυῖαν γὰρ ἐκ τῶν στοιχείων καὶ μεμερισμένην κατὰ τοὺς ἀρμονικοὺς ἀριθμοὺς 40b28–29).

Таким образом, Аристотель приписывает Платону пространственное телесное представление о космической душе – и тут же это приписанное представление, как мы сейчас увидим, критикует. Даже Фемистий в этом месте своей парафразы говорит, что из диалогов Платона очевидно, что тот не считал душу телесной (ὅτι μὲν οὖν Πλάτων οὐκ οἶεται σῶμα τὴν ψυχὴν, πολλαχόθεν ἐστὶ συμφανὲς ἐκ τῶν ἐν πολλοῖς διαλόγοις αὐτῷ γεγραμμένων, Them. In de An. 5.3 19, 21–23). Однако для «спасения явлений» он заявляет, что Аристотель имеет здесь в виду не Платона, а пифагорейца Тимея (Ἄριστοτέλης δὲ οὐ πρὸς Πλάτωνά φησιν ἀντιλέγειν, ἀλλὰ πρὸς Τίμαιον; 19 23–24). Но это не выдерживает критики, поскольку Аристотель здесь явно отсылает именно к тексту платоновского диалога, а перед этим в 404b15 прямо указывает на диалог Платона «Тимей». Как же он интерпретирует место о круговом движении души?

Аристотель говорит, что душа у Платона есть некая пространственная величина – μέγεθος (Arist. De an. 407a3). Это, заявляет он, неправильно, поскольку Платон хочет представить душу космоса так, каков так называемый ум (ὁ καλούμενος νοῦς) – ведь душа здесь движется по кругу, а это не свойственно душе воспринимающей (αἰσθητική) и желающей (ἐπιθυμητική), поскольку у них другие типы движений (Arist. De an. 407a4–6).

Действительно, в «Тимее» говорится, что круговое движение души, как и тела космоса, ближе всего уму и разумению (περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν, Plat. Tm. 34a2–4). Душа, как и тело космоса, отражает движение первообраза, т.е. того вечного живого существа, на которое взирает бог – существа, которое объемлет в себе всё *умопостигаемое живое* (τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει Plat. Tm. 30c2–31a1). Речь идет о *ноэтическом*, невидимом принципе устройства космической души – и описание такого устройства, разумеется, является метафорой, о чем прямо и говорит Тимей, предваряя свою речь: надо воспринимать этот рассказ как правдоподобный миф (τὸν εἰκότα μῦθον, Plat. Tm. 29d2).

Однако Аристотель представляет дело так, что круговое вращение души-ума здесь является телесно-пространственным. Аристотель говорит, что ум не может быть пространственной величиной, поскольку он един и непрерывен. Но каким образом, по Аристотелю, ум един и непрерывен? Он

говорит, что мышление – это мысли, которые следуют друг за другом подобно числам, а не как пространственная величина (ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα· ταῦτα δὲ τῷ ἐφεξῆς ἔν, ὡς ὁ ἀριθμός, ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ μέγεθος, Arist. De an. 407a7–9). Они «идут прямым путем» (εὐθύποροῦσιν) и завершаются умозаключением, тогда как круговое движение возвращается к началу (ἡ δὲ περιφορὰ πάλιν ἐπ' ἀρχὴν ἀνακάμπτει, 407a29–30). Аристотель показывает, что логическое движение мысли невозможно через круговое пространственное движение ума, и завершает свое рассуждение тем, что мышление вообще ближе не к движению, а к покою и остановке, как и силлогизм (ἡρεμήσει τινὶ καὶ ἐπιστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ συλλογισμός, 407a32–34).

Что здесь происходит? Во-первых, Аристотель приписывает Платону представление об уме как о пространственной величине, во-вторых, показывает, что *нус* не может быть круговым пространственным движением, поскольку на самом деле мышление есть последовательная логика умозаключений. Таким образом, он вменяет Платону суждение, которого у того нет, а затем критикует это суждение исходя из своего собственного представления о *ноэсисе* как логическом умозаключении.

Между тем у Платона логическое рассуждение с выводом относится к сфере *διανοίи*, последовательно завершаемой дискурсивности (Plat. Rp. 510–511). Получается, что Аристотель вообще уводит рассуждение в сторону от «тимеевской» темы космической души-ума, переводя его в плоскость человеческого мышления и индивидуальной души.

Что из этого следует? Первый вариант: Аристотель просто не понимает представлений Платона о *нусе*, который в «Государстве» описывается как сфера деятельности души вне образов, когда она движется через эйдосы посредством самих эйдосов к беспредпосылочному началу, не имея никакого отношения к пространству и телесности, но и не являясь логическим умозаключением (Plat. Rp. 510–511). Второй вариант: он по каким-то причинам искажает взгляды Платона.

Возможно, проще было бы принять первый вариант, в очередной раз фиксируя радикальную разницу мышления Платона и Аристотеля, однако этому препятствует существование 12-й книги Аристотелевой «Метафизики» – особенно знаменитой 7-й главы, где речь идет о высшем уме и неподвижном перводвигателе. Эта главка завершается тем, что существует вечная, неподвижная и обособленная от чувственного сущность (οὐσία τις αἰδῖος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν), не имеющая величины и неизменная, недвижимая и являющаяся источником и причиной всех других движений (Arist. Mth. 1073a4–12). По мнению комментаторов Аристотеля, на концепцию «неподвижного перводвигателя»

повлияли представления Платона о *нусе* и *ноэсисе*, в частности, выраженные в «Тимее»¹ – и если так, то «непонимание» Аристотелем Платона в трактате «О душе» становится особенно загадочным. Однако нерешенность вопросов относительно хронологии «Лямбды» и её положения в «Метафизике» и аристотелевском корпусе в целом² делают этот вопрос темой отдельного большого исследования.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Alexandru, S., ed. (2014) *Aristotle's Metaphysics Lambda: annotated critical edition based upon a systematic investigation of Greek, Latin, Arabic and Hebrew Sources*. Leiden, Brill.
- Elders, L. (1972) *Aristotle's Theology. A Commentary on Book Λ of the Metaphysics*. Assen.
- Horn, C., ed. (2016) *Aristotle's Metaphysics Lambda – New Essays*. Boston/Berlin, Walter de Gruyter.
- Politis, V. (2004) *Aristotle and the Metaphysics*. London and New York, Routledge.

¹ Например, Elders 1972.

² См., напр., Politis 2004, Alexandru 2014, Horn 2016.

СПИНОЙ К СПИНЕ: ДВОЙНАЯ ГЕРМА СОКРАТА И СЕНЕКИ И «ВИЗУАЛЬНАЯ МОРАЛЬ» В АНТИЧНОМ МИРЕ

Р. В. СВЕТЛОВ

spatha@mail.ru

В. В. САВЧУК

vv51771@rambler.ru

Санкт-Петербургский государственный университет

ROMAN SVETLOV & VALERY SAVCHUK

St. Petersburg State University,

BACK TO BACK: THE DOUBLE HERM OF SOCRATES AND SENECA AND «VISUAL MORALITY»

IN THE ANCIENT WORLD

ABSTRACT. Already in archaic Athens herms can play not only a cult role, but also social and didactic. In Rome herms of philosophers, sages, politicians, demonstrated contradictory unity of wisdom and historical completeness of philosophical tradition - from Greece to Rome. They had not only aesthetic, but also ethical, behavioral and even «mnemonic» value. Double herm of Socrates and Seneca allows us to identify possible ways in which a «visual systematization» of moral philosophical heritage had place in the late Roman culture.

KEYWORDS: Ancient Herms, Moral Philosophy, Iconography of Ancient philosophers.

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта 14-03-00594 «Иконография античных философов: история и антропология образа».

Герма как знак

Гермы, обычные, но также двойные или тройные, известны с ранней истории Элады (Ср. Нильссон 1998, 12–14). Они являлись и межевыми знаками, и «верстовыми столбами», а также охранительными памятниками перед входом в дом; они имели ритуальный характер, будучи предметом поклоне-

ния – чему можно найти множество подтверждений, например в античной вазописи. Лица на верхней части этого четырехгранного столба могли изображать самых разных персонажей – первоначально отстраненно указывающих на какое-то божество, а затем имевших вполне «портретный» облик. Вполне возможно «классические» гермы в значительно большей степени обязаны своим происхождением образу Диониса, а не Гермеса, как обычно считается (Goldman 1942).

Место появления первых герм часто связывают с Афинами. По словам Геродота, афиняне, а затем все остальные греки переняли характерный внешний вид гермы от пеласгов (Herodot. Hist. II, 51), а Павсаний говорит, что именно афиняне придали гермам четырехугольную форму (Paus. IV, 33.3). Поскольку фаллосы часто отбивались, то этот атрибут гермы постепенно был утрачен. Один из примеров подобного вандализма, к слову, хорошо известен – в связи с известным «делом Алкивиада» (Никитюк 2005). Впрочем, утрата «маскулинных признаков», вероятно, была связана и с постепенным изменением роли герм в культурном ландшафте Эллады и Рима (если они и будут появляться в римские времена – то уже не как символ плодородия, а как архаический эстетический элемент).

Двойная герма – символическое удвоение признака?

Итак, со временем гермы освобождаются от патронажа культа, становясь все более и более «светскими» культурными объектами (окончательная профанация сакрального содержания герм происходит в XVI веке, когда они стали элементом декоративной и садово-парковой скульптуры). Они были одним из источников становления жанра портретной скульптуры. Эволюция бюстов-герм указывала на глубокие изменения в культуре, проявившиеся в феномене моды, в изменении личных вкусов хозяина дома, загородной виллы с садом. Двойные же гермы сочетали в себе как стилистические особенности гермы, так и портрета. Сохранившиеся примеры двойных герм дают нам сочетания двух одинаковых мужских лиц, либо же лиц молодого и старого (обычно трактуются как «Гермес и Геракл»), лиц мужчины и женщины. Если одно из этих лиц нам знакомо, мы можем пытаться догадаться о персоне второго: в работах по античной скульптуре мы находим способы таких изысканий на примере античных театральных авторов (напр., Richter 1959, 34–36). Двойные изображения не являются каким-то исключением для античного мира: можно привести в качестве примера двойные профили человека и зверя (кабана или волка) на магических геммах, или двойные лики императоров на римских монетах (что должно было подчеркнуть прием-

ственность династии). Иногда два лика (например, белый и черный) можно увидеть на противоположных краях какого-то из античных сосудов.

Изначально столбики, на которых изображались лики герм, были квадратными или прямоугольными. Следует указать, что слово «квадратный» в древности имело и ряд дополнительных коннотаций: оно в принципе могло указывать не только на герму или «тектонически» замершую архаическую статую, но иносказательно указывало на морально и физически совершенного человека. С тетрадой пифагорейцы сравнивали справедливость, а Аристотель в «Никомаховой Этике» приводит как распространенное выражение о совершенном человеке как о «безупречно квадратном» (Aristot., Eth. Nic., I, 10, 1100b).

Вполне возможно, что удвоение облика было связано с чисто визуальным стремлением обрести эту безукоризненную полноту изображения. В таком случае правое и левое, молодое и старое, мужское и женское олицетворяли полноту и вечное равновесие мироздания (вспомним «двуликого Януса», юного и зрелого одновременно, или три «двойных» пола перволюдей из диалога «Пир»).

Однако едва ли только какие-то умозрительные представления были источником подобных изображений, столь популярных в Элладе, а затем в Риме. Вполне возможно имелся и визуальный «прототип» – λάβρυς, или πέλεκυς (δίπλοῦς πέλεκυς), двойная секира, хорошо известная в Ближневосточном мире, а в эпоху минойской цивилизации имевшая обрядовое значение. В классической Элладе она также использовалась как ритуальное оружие, а в ряде случаев являлась атрибутом Зевса или пары Зевс-Гера. Так, на драхме из Тенедоса на аверсе видны лица Зевса и Геры, а на реверсе – двойной топор, отсылающий как могуществу быка. Именно так трактуется лабрис – бронзовый двойной топор, найденный в тронном зале царя Крита (Рис.1). Некоторые из двойных герм как будто специально стилизованы под лабрис – особенно когда оба лица абсолютно похожи друг на друга. Удвоение – символически важный акт, указывающий на *удвоение выражаемого качества* (подобно двуглавым орлам или лвам на гербах рыцарей, правителей, императора), силы, власти и могущества, собранных в неразрывное целое. Вероятно, лабрис как раз символизировал целостность божественной власти и земного богатства. Семантика лабриса могла легко угадываться в двойных гермах – и наоборот.

С другой стороны, в античности можно найти многие примеры проявления этой единой «двунаправленности», которую в свое время Ф. Ницше объяснял наличием дионисийского и аполлонического начал, удерживаемых экзистенциальное напряжение противоборствующих сил, этой застывшей в

равновесии полярностью, рождающей нечто их превосходящее: культуру, исторический контекст, цивилизацию. Двунправленность – способ удержания разных истоков культуры, без противоположной стороны утрачивающей свою полнокровность и животворность. В качестве только одного из примеров можно напомнить т. н. «двойные речи» софистов и риториков, техника подготовки и произнесения которых была важнейшим элементом «высшего образования». В случае двойных герм философов эти речи так и хочется вложить в уста их смотрящих в противоположные стороны лиц.



Рис. 1. Тетрадрахма Тенедоса V в. до н. э.

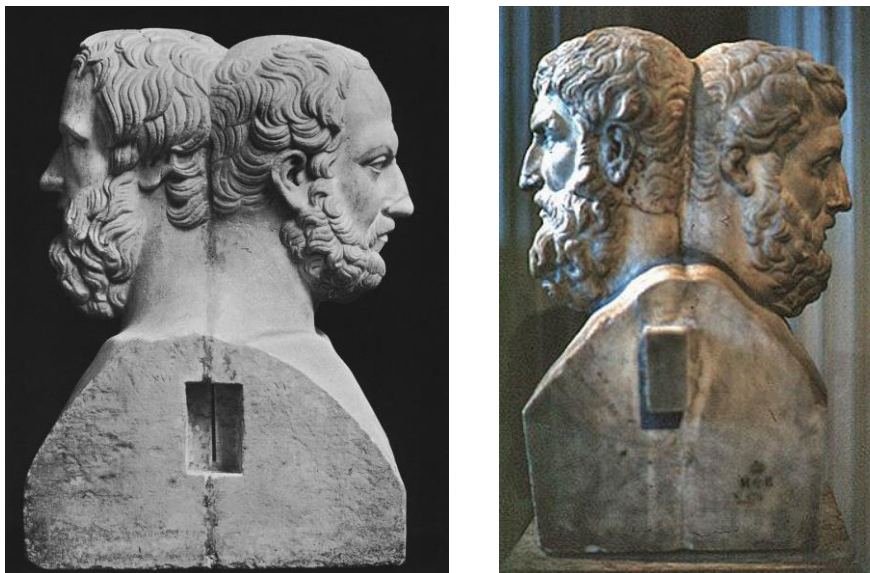


Рис. 2–3. Слева: двойная герма Геродота и Фукидида, Неаполь, Национальный археологический музей. Справа: Двойная герма Эпикура и Метродора, Капитолийский музей.

Представляется, что для античного интеллектуала, доверявшего пифагорейскому принципу «тело – темница души», было *очевидно*: реальность телесного есть воплощенность (материализация) эйдетического начала; тело – недолговечный субститут души. В этом смысле портрет – не этап в развитии искусства, а универсальная метафора конструкции взгляда, слепок с неизбывно живой игры умозрения, чувства, долга и страсти. В мифе все смыслы наделены плотью и сделаны живыми существами, но верно и обратное, что каждое живое существо живо настолько, насколько оно есть овеществленный миф, символом коего является представление тела. Такое представление тела вбирает в себя шлейф тотемистических и анималистических грез, привычку к ранениям и боли у граждан, живущих войной с неизбежными ранениями, увечьями, смертями – и поэзией любви на другом полюсе (не странно ли, что увечных героический пантеон практически не знает). Не потому ли это происходит, что зрение получает статус «самого благородного из чувств», а истина обретает истинный взгляд, умозрение, позволяющее видеть невидимое, читать символы и знаки? Вот и двойные гермы – это некоторый «визуальный миф», уравнивающий противоположности, но так, что уравнивание не приводит к равенству. Мы всегда имеем неравное равенство, динамическое единство вечно изменяющихся составляющих, событие общности и различия.

Обратимся в качестве примера к широко известной двойной герме Геродота и Фукидида (Рис. 2). Здесь важно все и первичное (скульптурное изображение) и способ репрезентации фотографии ее в различных исследованиях и собраниях изображений античной скульптуры, и наше бессознательное согласие с такой практикой. Что мы имеем в виду? Первое, скульптор сделал голову Геродота несколько выше, а тем и значительнее. Геродот старше, он – начало традиции, продолжением коей был Фукидид. Если сравним с не менее известной двойной гермой философов-эпикурейцев: Эпикура и Метродора, то мы увидим ту же картину (Рис. 3). Эпикур как основатель выше и величественнее. Точно также в двойной герме Сократа и Сенеки Сократ крупнее и выше (Рис. 4).

Посмотрев на двойную герму Аристофана и Менандра (Рис.5), мы обнаружим, что имеются и иные способы выражение значимости и неравновесия этой значимости, оценки вклада изображенных персонажей. Отсутствие различий в «росте» компенсируются возрастом, бородой, внушительностью патриархального образа Аристофана, что в ту пору указывало на старшинство и буквальном и символическом смысле. Отметим, как любопытный казус, что три из четырех предлагаемых нами фотографий герм помещают старшего и более «начального» персонажа слева. Хотя фотографировать

гермы, безусловно, можно с разных сторон, мы видим перед собой изображения, в которых персонажи систематизированы по привычному для европейского человека принципу, связанному с той же нашей манерой письма: слева – начало, справа – завершение процесса.



Рис. 4–7. Сверху справа: двойная герма Аристофана и Менандра. Остальные изображения: двойная герма Сократа и Сенеки, III в. н.э., Берлин.

Основание для сравнения оказывается шире, чем рационально вычленимые критерии сравнения, потому хотя бы, что образ всегда не равен слову. Образ – открытая зона для все новых и новых интерпретаций. Поэтому мы не можем утешать себя иллюзией, что художественно-образная рефлексия по определению уступает рациональной. Согласно известной максиме Делеза, высказанной им в отношении кино, следует подходить к

образу со-размышляя с ним. В нашем случае это верно, как мы увидим ниже, и в отношении скульптурного образа.

Когда же кто-то пытался вопреки воле и вкусу народа создать себе двойное изображение, уравнивая себя с великим человеком из седой старины, то общественное осуждение происходило незамедлительно. Вот что историк Геродиан рассказывает про императора Каракаллу: «Нам довелось кое-где видеть и смехотворные изображения: нарисовано одно тело, а в круге, рассчитанном на голову одного человека, по половине лица каждого: одна от Александра, другая – от Антонина» (Herod. Historia post Marcum Aurelium. IV.8.2, пер. А. К. Гаврилова).

Подлинные герои, поэты и мыслители, пройдя все стадии гносеологических процедур сомнения в видимых достоинствах, значимость свою в истории удостоверяют через портрет: видимость легализируется пантеоном изображений. Здесь же – в двойном портрете Каракалы и Александра Македонского – мы отмечаем пополнение собрания кунсткамеры казусов, гордыни, болезненного самомнения.

Воспитательный ригоризм двойных герм

В какой-то момент гермы стали одной из форм «наглядной агитации» – воспитания членов полиса в рамках той морали гражданской здравости и ответственности, которая стала затребована в обществе. Так, по Диогену Лаэртию, на статуе Анахарсиса было написано: «Обуздывай язык, чрево, уд» (Diog. Laert. I, 8). И даже если истории о нравоучительных памятниках легендарным мудрецам являются эллинистической выдумкой, у нас имеется один очень любопытный исторический «анекдот», сохраненный в ученическом диалоге «Гиппарх», написанном в платоновской школе во второй половине IV в. до н. э.

В нем рассказывается о сыне афинского тирана Писистрата, который, после смерти отца, правил вместе со своим братом Гиппием в 527–514 гг. до н. э. Несмотря на отрицательное в целом отношение к памяти об этих тиранах, которое существовало в демократических Афинах, в диалоге о Гиппархе говорится как о воспитателе и просветителе аттического крестьянства:

«Сократ. Гиппарх <...> показал нам множество прекрасных деяний мудрости <...> Когда же граждане столицы и ее окрестностей стали у него достаточно образованными и все восхищались его умом, он, задумав дать образование жителям сел, расставил по дорогам, на полпути между городом и каждым демом гермы и, выбрав из своей собственной мудрости и из той, коей он был обучен, самое, по его мнению, мудрое, переложил это в элегии и начертал стихотворные изречения на колонна, дабы, во-первых, его сограждане не дивились муд-

рым дельфийским надписям, таким, как «Познай самого себя», «Ничего сверх меры», и другим им подобным, но считали бы изречения Гиппарха более мудрыми, а во-вторых, дабы, проходя туда и обратно мимо установленных герм и читая надписи, они отведали бы его мудрости и двинулись бы из сел в школы, где могли бы набраться и прочих знаний. Надписи же эти были двойные: с левой стороны каждой гермы начертано, что Гермес водружен на полпути между городом и демом; с правой стороны стоит: «Памятник этот – Гиппарха: шестувуй путем справедливым». На других гермах начертаны многие другие прекрасные стихи. Например, на Стирийской дороге сделана следующая надпись: «Памятник этот – Гиппарха: друга не ввергни в обман ты»...» (Hipparch. 228b-229b. Перевод С. Я. Шейнман-Топштейн)

Таким образом, эти гермы, во-первых, отмечали место своего нахождения, во-вторых, предоставляли место для некоего морального урока. Начертанные на них слова были в некотором смысле словами самого бога – именно Гермес этого памятника говорил о том, где, кем установлен его изображение, и именно его авторитет заверял значимость моральной максимы. Читавший по дороге в город и обратно подобные поучения, крестьянин «втягивался» в полисную систему нравственных норм, которая – как мы знаем из истории античной философской и политико-этической мысли, в это время как раз активно противопоставлялась «эгоцентрическому» образу эпических богов и героев. А если мы вспомним известное представление о том, что в античном мире большинство читало вслух, то мораль становится не только визуально зафиксированной, но и слышимой.¹

То, что скульптурный «жанр» гермы начал использоваться для визуального напоминания о мудрости и нравственности – как это будет иметь место в случае Сократа и Сенеки, – нас удивлять не должно. История о Гиппархе показывает: статуя-герма, вдобавок к своей первоначальной архаически-сакральной функции, могла предоставлять место для сообщения и поучения.

Двойные гермы философов

В римское время возникла мода создания бюстов философов, которые украшали убранство частных домов и частные сады. Бюст этот имел как знаковое (указание на просвещенность), так и эстетическое значение, занимая особое место в общем интерьере жилища, и нес определенный смысл: внешний облик мудреца напоминал о философском образе жизни, моральных поучениях, каких-то событиях из жизни этого мыслителя. В об-

¹ Интересно, что убийц Гиппарха было двое – Гармодий и Аристокитон, и им была установлена двойная (но не двулика) монументальная группа.

щем можно сказать, что их ролью было напоминание о чем-то хорошо известном и поучительном, однако теряющемся в нашей повседневной суете. С другой стороны, само их наличие указывало на определенный статус хозяина, на его образованность и утонченность. К тому же, интерес к гермам философов выражал возросший статус последних в античном обществе. В объяснении причин их появления, уместно вспомнить первоначальную функцию ориентиров и указателей на дорогах. Философы тоже становились указателями, но не в прямом, а в переносном смысле: ведь наряду с морской навигацией Платоном провозглашалась навигация «вторая», связанная с умозрением, то есть ориентацией в мысли с помощью собственных усилий, где именно мудрецы могли бы стать ориентирами правильного пути.

В ряде случаев выбор и установка тех или иных герм была вполне продуманной и даже изысканной стратегией, правда не всегда для нас понятной. Это можно сказать, например, о «Вилле Папирусов» в Геркулануме, раскопки которой идут, начиная с XVIII столетия. Наличие там статуй мыслителей, представлявшие конфликтующие друг с другом школы, истолковывается современными исследователями как один из аспектов попытки систематизировать реалии римского мира середины I в. до н. э. (когда она, вероятно, создавалась), а также универсума в целом. В Вилле Папирусов найдены не только противостоящие друг другу философские школы стоиков и эпикурейцев (возможно олицетворявшие две стороны римской жизни – эпикурейское наслаждение *res privata*, выражавшееся в досуге-*otium*, и стоическое требование следования моральному долгу, понятому в Риме как *res publica*, как гражданское дело-*negotium* и даже обязанность-*officium*). Там противопоставлялись также оратор (Демосфен) и правитель (Деметрий Фалерский), возвышенный эпос (Антимах из Колофона) и сатира (Менипп из Гадары), культура (Афина и Аполлон) и природа (изображения сатиров и пикантная группа «Пан и коза»). Вполне вероятно эти противопоставления не имели целью фиксировать разорванность и противоречивость общественной и культурной жизни, но диалектически соединяли их в одном месте, в одном целом – своего рода элизиуме утонченного и образованного мужа (Немировский 1991).

Двойная герма Сенеки и Сократа

Сочетание представителей разных школ могло выражаться и не только в расположении их в одном пространстве. Известная двойная мраморная герма Сенеки и Сократа (III в. н. э.), обнаруженная в 1813 г. во время раскопок «Виллы Маттеи» близ Рима и хранящаяся ныне в Берлине, предлагает нам иную форму «систематизации» наследия культуры. Объединение «бо-

соного афинянина», простота и безыскусность образа жизни которого продемонстрирована и прической, и известной «силеновостью» черт лица (правда, несколько смягченной в сравнении с иными его изображениями – Рис. 6), с породистым римским аристократом, ухоженным, властным, грузным (второй подбородок придает тяжелую значительность его облику – Рис. 7) может быть истолковано в самых разных аспектах.

Первое, что объединяет их – это насильственная смерть. Оба были осуждены и казнены властями и оба же эти суда были признаны несправедливыми, а власть, осудившая философов, запятнала себя этим приговором в глазах потомков. Второе – философия, которая объединяет эллина и римлянина, человека родовитого (Сенека) и рядового (Сократ – если следовать традиционной его социальной идентификации), одного из богатейших людей своего времени, и бедняка, имевшего всего 5 мин годового дохода. Третье – то, что этика была главным предметом их интереса, и они остались в культурной памяти именно как этические учителя. Четвертое – их верность тем моральным принципам, которые они проповедовали во время своих бесед (Сократ) или в своих сочинениях (Сенека). Верность эту они проявили особенно перед смертью: Сократ отказался бежать из темницы, а Сенека, которому, к слову, в отличие от Сократа, «было что терять» – статус, достояние, именно в конце жизни доказал, что его слова и дела не противоречат друг другу и не пытался каким-то образом договориться с Нероном.

Сближение этих фигур было настолько очевидным для последующей истории культуры, что – безотносительно к нашей герме – мы видим сочетание Сократа и Сенеки в моралистических рассуждениях Джанцо Манетти, написавшего в 1440 году трактат *Vitae Socratis et Senecae*.

Отметим, что это тяготение к восприятию философии как целостного, а не разорванного академическим изложением явления становится характерно уже для I в. до н. э. – времени, когда интерес к философии становится обычным делом в римском обществе. Связано это и с педагогической стороной вопроса: знакомство с историей философии как бы уравнивает и рядопологает школы, так и с синкретическими процессами в самой тогдашней мысли. Именно тогда начинают формироваться представления о некой «единой философии». Платоник Антиох из Аскалона (ок. 130–68) был одним из основателей данного представления. Он подчеркивал необходимость вернуться к искаженному скептиками, начиная с Аркесилая, учению Древней Академии, к которой помимо Платона, Спевсиппа, Ксенократа и Полемона Антиох относил Аристотеля и Теофраста. Во времена же создания гермы Сократа и Сенеки восприятие образованными людьми философии как целостного явления было довольно устойчивым, о чем свидетель-

ствуют сочинения христианских апологетов (хотя на уровне «профессиональной философии» противостояние между «идеалистами» платониками и, например, стоиками или эпикурейцами было вполне очевидным и актуальным).

Вместе с тем воспоминание о судьбе объединенных в двойной герме мыслителей добавляет и новые смыслы: власть несправедливая в случае Сократа была демократией, а в случае Сенеки – монархией. Власть народа и власть единственного лица оказались враждебны философии: не означает ли герма из Виллы Маттеи, что философия обречена на преследование со стороны «града земного», какой бы способ правления в нем не был? С другой стороны, Нерона, ученика и, одновременно, палача Сенеки в римской исторической традиции всегда описывают как тирана, и нельзя ли тогда проинтерпретировать эту герму как подтверждение платоновской оценки демократии, действующей по строгим юридическим нормам, и незаконной тирании как наихудших для философов видов правления (см. Plato. Polit. 302e–303a)?

Похоже, художник, создававший герму, стремился передать облик философов перед самым важным вызовом в их судьбе – перед смертью. Оба всматриваются в что-то перед собой: то ли в уже миновавшую жизнь, то ли в ожидающую их смерть. Оба спокойны и невозмутимы: действительно, что и кому им доказывать? Все уже сказано и сделано, и оценивать их станут не земные судьи, но кто-то иной. Само расположение Сократа и Сенеки – затылок к затылку, спина к спине, придает этой двойной герме еще и воинский смысл: философы словно бы занимают круговую оборону в схватке с обступившим их обыденным разумом (который в ту пору носил мифопоэтический характер), испокон веку сопротивляющимся философии. Внутренние противоречия философов отступают перед лицом превосходящего противника. Их в этой битве осталось только двое и в ней они, безусловно, падут, но не посрамят своих философских убеждений – как не посрамили себя спартанцы при Фермопилах.

Однако двойная герма может нести и еще один смысл, намекающий на то сопоставление и сравнение римского и эллинского, которое мы видим в «сравнительных жизнеописаниях» Плутарха. Как известно этот историк, философ и моралист пытался сближать друг с другом те фигуры римской и эллинской истории, судьбы которых были схожими. Основание для сопоставления «простеца» Сократа и утонченного Сенеки нами уже описано – конфликт с властью и несправедливая казнь. Однако Плутарх заканчивал парные биографии сравнением и некоторой моральной оценкой. Здесь же и сопоставление, и оценка оставлены на суд созерцателя скульптуры. И во-

прос о том, что выбрать: римское утомленное величие, или же греческую природную непосредственность, решать должен зритель.

Таким образом, двойной портрет Сократа и Сенеки позволяет наметить те возможные пути, по которым происходила «визуальная систематизация» морального философского наследия в поздней римской культуре. Гермы с философами, мудрецами, политическими деятелями, показывали противоречивое единство этой мудрости, конечную целостность универсума, полноту исторической традиции – от Эллады к Риму.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Goldman, H. (1942) "The origin of the Greek herm," *American journal of archaeology* 46, 58–68.
- Richter, G. M. A. (1959) *Greek Portraits II. To what extent were they faithful likenesses?* Brussels: Latomus.
- Немировский, А. И. (1991) «Вилла Папирусов в Геркулануме и ее библиотека», *Вестник Древней Истории* 4, 170–182.
- Никитюк, Е. В. (2005) «Сущность и цели кощунства, совершенного гермокопидами в Афинах в 415 г. до н. э.», *Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира*. Санкт-Петербург, 115–124.
- Нильссон, М. (1998) *Греческая народная религия*. Санкт-Петербург.

ИДЕНТИФИКАЦИЯ ФИЛОСОФА: УЛИТКА ИЛИ ЧЕРЕПАХА

Е. А. МАКОВЕЦКИЙ
evmak@yandex.ru

А. С. ДРИККЕР
asdrikker@mail.ru

Санкт-Петербургский государственный университет

EUGENE A. MAKOVETSKY & ALEXANDER DRIKKER
St. Petersburg State University (Russia)
SNAIL OR TURTLE: PHILOSOPHER'S IDENTITY

ABSTRACT. The well-known Zeno's paradox about Achilles and the Tortoise is considered in the article in comparison to the analysis of a complex of medieval miniatures on which battle of the Knight with a Snail is represented. These images executed in a genre of Gothic grotesque were widespread in the margins of the Western European manuscripts of various contents especially at the end of the 13th – the first quarter of the 14th centuries. In our opinion, hopelessness of both *agons* (the Knight and the Snail, Achilles and the Tortoise) is a good illustration of some strategies of the relation of the philosopher to the truth.

KEYWORDS: Zeno of Elea, Zeno's paradoxes, Achilles and the Tortoise, Gothic manuscripts, Gothic drôleries, Knight and Snail, philosopher's destiny.

* Статья подготовлена в рамках проекта РФФ № 14-18-00192, СПбГУ.

*Наши-то портные
Храбрые какие:
“Не боимся мы зверей,
Ни волков, ни медведей!”
А как вышли за калитку
Да увидели улитку –
Испугались,
Разбежались!
Вот они какие,
Храбрые портные!*

Корней Чуковский.
Храбрецы. Английская песенка.

Хорошо известно, как по-разному можно видеть одни и те же вещи. Два случая из жизни Фалеса Милетского, рассказанные Платоном¹ и Аристотелем,² рисуют два совершенно не схожих образа философа. В первом случае он падает в колодец, засмотревшись на небо, а во втором – проворачивает успешную коммерческую операцию. В обоих случаях это один и тот же Фалес: никто ведь не сомневается, что при всей своей преданности философии, ему, вероятно, в большинстве случаев удавалось обходить остальные колодцы стороной; а на то, что он пустился в коммерцию не всей душой, а просто ради факультативного доказательства хозяйственной состоятельности философа, обращает внимание и сам Аристотель. Фалес, будучи фило-

¹ «Рассказывают, что когда он, наблюдая небесные светила и заглядевшись наверх, упал в колодец, то какая-то фракиянка, миловидная и бойкая служанка, посмеялась над ним, что-де он стремится знать, что на небе, того же, что рядом и под ногами, не замечает. Эта насмешка относится ко всем, кто проводит свой век в занятиях философией. В самом деле, от такого человека скрыто не только что делает его ближайший сосед, но чуть ли и не то, человек он или еще какая-то тварь. А между тем он доискивается, что же такое человек и что подобает творить или испытывать его природе в отличие от других, и крайне этим озабочен» (Платон, *Тезет* 174a-b; пер. Т. В. Васильевой).

² «Когда его попрекали бедностью, утверждая, будто занятия философией никакой выгоды не приносят, то, рассказывают, он, предвидя на основании астрономических данных богатый урожай оливок, еще до истечения зимы роздал в задаток имевшуюся у него небольшую сумму денег всем владельцам маслобоен в Милете и на Хиосе, законтрактовав их дешево, так как никто с ним не конкурировал. Когда наступило время сбора оливок и сразу многим одновременно потребовались маслобойни, он, отдавая маслобойни на откуп на желательных ему условиях и собрав много денег, доказал, что философам при желании легко разбогатеть, но не это является предметом их стремлений. Так, говорят, Фалес дал доказательство своей мудрости. Но и вообще, как мы сказали, выгодно в смысле наживания состояния, если кто сумеет захватить какую-либо монополию» (Аристотель, *Политика* 1259a 5–15; пер. С. А. Жебелева).

софом, всему прочему предпочитает мудрость, и только ей он руководствуется в своих поступках. Вероятно, вполне мудро поступает философ, когда, пренебрегая насмешками, думает о высоком. Точно так же нельзя сказать, что он окончательно изменяет философии, озаботившись поиском аргумента для социального обоснования своего призвания. Обе эти истории вполне могли произойти как с самим Фалесом, так и с любым другим философом. Обе они, характеризуя, в первую очередь, собственные философские установки и задачи Платона и Аристотеля, тем не менее, достаточно широко очерчивают политическую ойкумену философа: то, как он находит себя среди других людей, которые вполне разделяют его высокую оценку блага, справедливости и мудрости, но не вполне могут или хотят занять его место в полисе. А поскольку мудрость ценна не только сама по себе, но ещё и своими воплощениями, постольку жизнь философа – друга мудрости – и проходит в рамках между насмешкой и богатством, небом и деньгами. И степень его философской идентификации вполне может, и даже должна, измеряться способностью мудро относиться к самому вопиющему факту человеческой природы: к смерти. «Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью» (Платон, *Федон* 64а; пер. С. П. Маркиша). Причём, где бы они ни находились: в колодце или на маслобойне. Можно сказать, что способность такого отношения к смерти оказывается стержнем, вокруг которого завязывается политическая судьба философа. Философ, выбирая мудрость, должен за это чем-то платить (например, переносить насмешки) и от чего-то отказываться (например, от богатства), но сами по себе эти платы и отказы имеют отношение не к философии, а только к философу, точнее, к его политической судьбе.

Этот вопрос о политической судьбе философа и является основной темой нашей работы. Главная её цель состоит в том, чтобы описать некоторые возможные траектории развития судьбы философа, основываясь только на двух группах источников: во-первых, философской традиции интерпретации аргумента Зенона о несводимости двух движений к общему основанию (Ахиллес и черепаха), а, во-вторых, одном из интересных феноменов западноевропейской средневековой книжности – изображениях рыцарей, сражающихся с улитками. Парадоксальная внешняя несовместимость участников этих пар, парадоксальная параллельность в интерпретациях этих двух агоний, наконец, парадоксальная неразрешимость этих противостояний и стали поводом привлечения двух этих групп источников к исследованию политической судьбы философа. Дело в том, что идентификация философа также сопряжена с разрешением сходных парадоксов. Так, например, социальный статус философии оказывается почему-то разным в разные эпохи,

но он почти всегда не соответствует социальному статусу философа; мудрость почему-то оказывается притягательной не для всех в равной мере, но для всех она оказывается недостижимой во всей своей полноте; смерть оказывается неизбежной для философа, несмотря на многочисленные «репутационные взносы», сделанные им при жизни. Разумеется, ни парадоксальностью не исчерпывается всё многообразие философской идентификации, ни используемые нами источники не могут претендовать на полное раскрытие этой парадоксальности. Поэтому, прежде чем перейти к более подробному описанию источников и изложению выводов, ещё раз оговоримся: нашей задачей является лишь *описание некоторых возможных* линий развития политической судьбы философа.

Оба сюжета объединяются тем, что в них одинаково удачно выражена идея бесперспективного агона. Эта же бесперспективность, на наш взгляд, присуща всякому политическому начинанию философа.

Апория Зенона об Ахиллесе, догоняющем черепаху, сохранилась в изложении Аристотеля и византийского философа VI века Симпликия.³ В своих выводах мы всецело основываемся на исследовании философии Зенона, проведённом В. Я. Комаровой (1988).

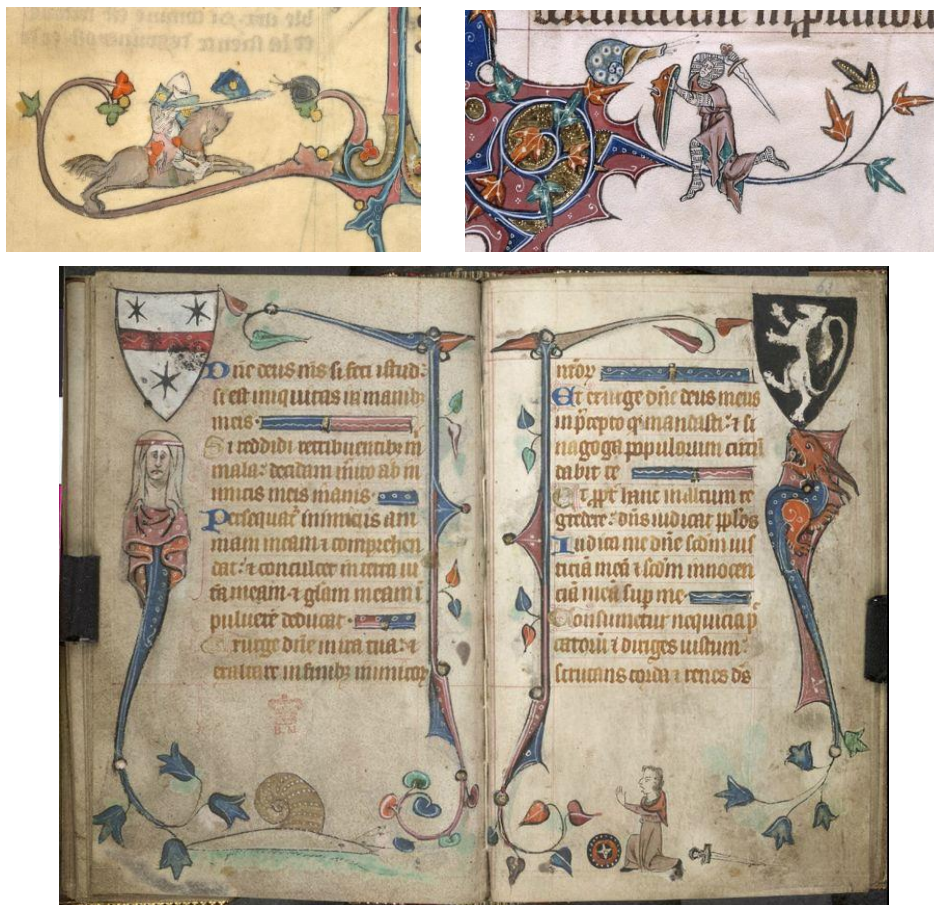
Второй группой наших источников являются рисунки на полях западноевропейских рукописей XIII–XIV веков, содержащие изображения рыцарей, сражающихся с улитками.⁴ Несмотря на то, что подобные изображения привлекли к себе систематическое внимание исследователей уже в середине XIX века,⁵ основная работа по этой теме была опубликована лишь в 1962 году (Randall 1962, 358–367). В настоящее время возникла новая волна интереса к интерпретации данного материала, о чем свидетельствуют оживлённые дискуссии, одна из которых разворачивается на сайте Британской библиотеки.⁶

³ Аристотель, *Физика* Z9, 239b15-29 (Рожанский 1981, 199–200). Русский перевод апории в изложении Симпликия дан Комаровой (1988, 257).

⁴ Речь идёт о более чем 70 изображениях такого рода, содержащихся в 21 рукописи (Randall 1962, 358).

⁵ См. библиографию в статье Л. Рэндолл (Randall 1962).

⁶ <http://britishlibrary.typepad.co.uk/digitisedmanuscripts/2013/09/knight-v-snail.html#!> (дата обращения: 02.11.2016). Кроме дискуссии на данном сайте находятся и цветные электронные изображения ряда страниц интересующих нас рукописей.



Рисунки на полях средневековых рукописей⁷

Ахиллес или черепаха

Почему же Ахиллес – легендарно быстрое существо – никогда не догонит черепаху – существо анекдотически медленное? Если мы откажемся от

⁷ 1. Брюнетто Латини, энциклопедия «Li Livres dou Tresor», Франция (Пикардия), 1315–1325 гг., л. 65. Описание рукописи: <http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=8128&CollID=58&NStart=19>. Источник иллюстрации: <http://britishlibrary.typepad.co.uk/a/6a00d8341c464853ef019aff97efdf970b-ropur>.

2. Горлестонская Псалтырь, Англия (Суффолк), 1310–1324 гг., л. 193.

Описание рукописи: http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add_MS_49622

Источник иллюстрации: <http://britishlibrary.typepad.co.uk/a/6a00d8341c464853ef019aff95ab29970c-ropur>. Электронные изображения страниц рукописи: http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_49622_fso01r

3. Часослов, Англия (Лондон), 1320–1330 гг., лл. 62–63. Описание рукописи: <http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=8836&CollID=8&NStart=6563>. Источник иллюстрации: <http://britishlibrary.typepad.co.uk/a/6a00d8341c464853ef019aff980edd970b-ropur>.

апелляции к опыту, который учит нас прямо противоположному, то мы, безусловно, выполним одно из важнейших условий поставленной Зеноном задачи. В самом деле, эту философскую задачу, как и всякую другую, нужно решить только *в уме*, – никакое иное решение не может быть сочтено удовлетворительным. Это тем более ясно для задачи, сформулированной в ближайшем к Пармениду круге. В. М. Комарова так комментирует это *условие исключения эмпирического опыта*:

...если мы используем всё содержание поэмы Парменида полностью, то уже из своеобразной структуры этого сочинения получаем вывод, обещающий результаты: истина о бытии достигается и доказывается лишь логическим путём, но эта истина не совместима с существующим бытием, воспринимаемым чувственно (Комарова 1988, 5).

Второе важнейшее условие задачи, на соблюдении которого особенно настаивает наш комментатор, состоит в том, что *последовательность* доказательства или опровержения апории, должна строго соответствовать последовательности деления (соединения), например, расстояния, отделяющего Ахиллеса от черепахи. Всякие скачки мысли в доказательстве должны быть исключены. И тогда, строго говоря, при бесконечном делении мы должны будем столкнуться и с бесконечным доказательством⁸! (Здесь мы от себя добавим, что лучшим, – чем черепаха, – зооморфным образом этого требования логической последовательности, может быть только улитка, с которой нам ещё предстоит встретиться).

О соблазнительной лёгкости практического решения апории В. М. Комарова пишет: «...часто используемое для решения апории доказательство от обратного, построенное на различии скоростей, в самой своей основе неправомерно. Нельзя рассуждать, принимая за исходное то, что требуется доказать...» (Комарова 1988, 176). И более того: «...положение “должен настигнуть”, основанное на повседневном опыте, превращается в теоретический вывод “реально настигнет”, но доказательства здесь никакого не даётся» (Комарова 1988, 177). Кроме того, пользуясь своим методом графической интерпретации условий апории, исследователь, описывает два

⁸ В предварительных замечаниях, относящихся ко всем апориям, В. Я. Комарова пишет: «...непременная последовательность деления (или соединения) совпадает в аргументах Зенона с непременной последовательностью проводимого доказательства – это самый существенный момент в составленных Зеноном условиях, которого не заметили его комментаторы. Если, к примеру, задано, что движущееся, прежде чем пройти целую величину, должно сперва пройти её половину, а ещё прежде половину её половины и т. д., то задано не только последовательное деление, но и последовательное рассуждение, столь же бесконечное как и первое» (Комарова 1988, 8).

следствия, вытекающие из предположения о том, что Ахиллес всё-таки догнал черепаху: в первом случае он не сдвинется с места, а во втором – будет убыстрять свой бег, догоняя черепаху, ускоряющуюся на последнем этапе пути! Оба эти вывода, разумеется, противоречат условиям апории (Комарова 1988, 169–171).

Суть апории, делающая невозможной её разрешение, состоит, по мнению В. Я. Комаровой, в невозможности нахождения некоего общего основания, к которому мы могли бы свести оба движения – черепахи и Ахиллеса, – с тем, чтобы эти движения измерить и сравнить.⁹ А как иначе мы бы могли заключить о результате этого соревнования?

В нашем конкретном случае, – если использовать описание агона Ахиллеса и черепахи в качестве *аналогии*, раскрывающей стремление философа к мудрости, и если использовать логическую силу Зеноновой апории в описании драматизма политической судьбы философа, – можно остановиться на следующем рассуждении.

Ахиллес или черепаха: первый комментарий о философе

Ахиллес никогда не догонит даже черепаху, не говоря уже о Гекторе; более того, рыцарь никогда не встретится с ползущей к нему улиткой. Невозможно не только догнать, но даже встретиться с кем-то, спешащим тебе навстречу. В этом аллегорическая суть аргумента Зенона применительно к нашей задаче. Ещё раз оговоримся, мы используем эти примеры не для того, чтобы добавить новый комментарий к известной апории Зенона; и не для того, чтобы высказать свою гипотезу относительно появления изображений воинствующих улиток на полях западноевропейских средневековых рукописей; но для того, чтобы высказать своё предположение относительно политической судьбы философа. Кажется, она не завидна. Более того, мы будем не правы, если станем идентифицировать философа с Ахиллесом или рыцарем. Удел философа – скрупулёзность мышления, методическое преследование истины, осеняемое в большей или меньшей степени любовным

⁹ Напр.: «Двигутся они не одинаково, а различно. Черепаха движется непрерывно к какой-то своей цели; Ахиллес же движется прерывно: в каждой части к новой цели. А это сразу предполагает их несоизмеримость» (Комарова 1988, 166). Или: «Суть проблемы не в том, как представить завершение движения, описанного незавершающейся бесконечной последовательностью элементов, а в том, как получить эти самые элементы и тем самым представить рациональным образом движение, или в терминах соизмеримости – как выявить соизмеримость частей, заданных как несоизмеримые? ...два движения несоизмеримы вследствие отсутствия общей меры для приведения их к единству и ...причина несоизмеримости кроется в природе единицы, которая должна быть такой общей мерой» (Комарова 1988, 178).

томлением (предметом которого является мудрость), философ не должен перескакивать с места на место, он должен «коснуться» каждой точки логической последовательности, ведущей к вожделенной им цели. Стало быть, философ – это черепаха, ещё точнее – улитка.

Что происходит с философом, оказавшимся в условия необходимости отстаивать свою профессиональную идентификацию, т. е. оказавшимся в несвойственном ему пространстве политики, когда нужно защищаться и нападать, а не преследовать истину? Безусловно, философ должен хотя бы отчасти потерять собственную идентификацию, он должен превратиться в черепаху или улитку. Вспомним как такое превращение претерпевает Фалес, оказавшийся под двойной защитой Платона и Аристотеля: в первом случае он становится прекрасным мечтателем, во-втором – расчётливым дельцом. Но здесь и там он уже не очень похож на философа.

С чем таким страшным сталкивается философ, что заставляет его забыть о вожделенной истине? Иначе говоря, в чём причина политического соблазна? Вероятно, таких соблазнов даже два: *во-первых*, это некий условный Гектор, которого необходимо не только догнать, но и перегнать. Это стихия агона, захватывающая философа как и любого другого человека. Хотя уже Пифагор предупреждал, что философ не тот, кто бежит, а тот, кто смотрит, как бегут другие.¹⁰ Вот философ, поддавшийся агону, не только никогда не превратится в Ахиллеса, догоняющего Гектора. Он превратится в черепаху, ползущую за Гектором, которую вдобавок почему-то никак не может догнать (или просто заметить?) бесхитростный Ахиллес. *Во-вторых*, соблазном для философа является беспечная саморефлексия, или унылое созерцание своей практической беспомощности. Этот соблазн заставляет философа храбриться, выпячивать грудь и размахивать копьем, сквозь забрало глядя на неумолимо подползающую улитку его собственных страхов. Философ боится сам себя, как нелепо испугались улитки храбрые портные из известного стихотворения К. И. Чуковского.

Если сказанное выше верно, то есть два урока, которые философ должен извлечь из опыта пребывания своих предшественников в политической сфере. *Во-первых*, он сам становится тем, против кого сражается. *Во-вторых*, начиная с кем-то сражаться он перестаёт быть философом, потому что его идентификация недоказуема: быть философом невозможно, как невозможно привести политически выверенных доказательств того, почему истина является самым вожделенным объектом в жизни философа.¹¹

¹⁰ Пифагор сопоставлял философа не с участником агона, а со зрителем (Зайцев 2001, 179).

¹¹ Но если философ не преследует мудрость, как Ахиллес черепаху, а сражается за неё как рыцарь с улиткой? Сражается именно на поле идентификации: в поле политики. Поче-

Рыцарь и улитка

Гротескный образ сражения рыцаря с улиткой появляется на полях северо-французских, английских, фламандских рукописей в конце XIII века, а уже в первой четверти XIV века становится чрезвычайно распространённым. Рукописи, в которых появляются подобные gothic drôleries невозможно свести к некоему тематическому, жанровому единству: среди 21 рукописи, в которых были обнаружено более 70 подобных изображений, есть Псалтыри, Требники, Часословы, «Ланселот Озёрный», «Recueil de poesies morale» и «Tristram». Нет никакого технического, или художественного единства среди этих рукописей: улиток можно встретить как на полях скудно оформленных рукописей, так и в роскошных манускриптах. Сами образы этих сражений рыцаря с улиткой тоже чрезвычайно разнообразны. Вот некоторые из часто встречающихся сюжетов: рыцарь с мечом противостоит улитке, направившей на него свои рожки; мужчина в короткой тунике (или обнажённый) держит топор, меч, копье или рогатину, направленные на улитку; в одном случае обнажённая женщина с копьем и щитом противостоит улитке; рыцарь роняет меч и опускается на колени перед своим маленьким врагом; женщина умоляет рыцаря не вступать в бой с ужасной улиткой и т. д.

К сожалению, Л. Рэндолл не проводит анализ соответствия определённого изображения сражающейся улитки с конкретным содержанием того фрагмента текста, рядом с которым оно находится. Но уже и это описанное автором разнообразие в совокупности с неожиданностью возникновения подобного сюжета является чрезвычайно интересным. Интересно также и то, что подобные изображения к концу XIV века практически полностью исчезают из рукописей, но в XV веке вновь появляются. Более того, образ улитки с этих пор можно встретить, например, в архитектуре¹² и народной поэзии.¹³

му сражение за мудрость бессмысленно для философа? – Потому что мудрости вообще никто и ничто не угрожает, она недостижима для недругов философа точно так же, как и для него самого. Истина философа – это не истина, например, богослова: последний знает, о чём говорит, первый же просто любит то, что знает; и ещё больше он любит то, что не знает. В принципе, позиция философа неуязвима, потому что ничем эта любовь разрушена быть не может, даже хищным накоплением позитивного знания. Что с того? – Даже в самых оптимистичных расчётах позитивизма нет плана овладеть всей полнотой знания. Позиция философа может оказаться уязвимой в другом – в экзистенциальном смысле. Если ты не можешь защитить свою истину, пусть она в этом и не нуждается (это не важно!), то грош тебе цена по всем человеческим меркам.

¹² Рельеф с изображением рыцарей и улиток на фасаде Лионского кафедрального собора (Randall 1962, 359).

¹³ Например, в Mother Goose rhymes (Randall 1962, 362).

Что же означает этот образ, так неожиданно¹⁴ появившийся и до сих пор присутствующий на маргиналиях западноевропейской культуры? Даже само обсуждение образа сражающейся улитки, начавшееся во второй половине XIX века и продолжающееся до сих пор,¹⁵ представляет собой интересное в науке явление, в первую очередь, в качестве примера смелости и парадоксальности мышления комментаторов. Практически все заслуживающие внимания интерпретации были собраны в статье Л. Рэндолл (Randall 1962, 360–361), приведём их краткий список:

Во-первых, ещё в 1850 году Comte de Bastard, обнаружив изображение улитки на тех же страницах двух французских Часословов (XIV и XV веков), где было изображено воскресение Лазаря, предположил, что возникающая из раковины улитка может быть символом Воскресения. Это, отмечает Л. Рэндолл, была самая первая интерпретация образа улитки в научной литературе.

Во-вторых, в сражении рыцаря с улиткой, может, например, высмеиваться человеческая трусость.

В-третьих, улитка может восприниматься в образе врага в связи с тем вредом, который она причиняет виноградникам.

В-четвёртых, сражение рыцаря с улиткой может интерпретироваться и как выражение борьбы низших классов с аристократией.

В-пятых, улитка может быть и метафорой чрезмерной подозрительности, когда дом из страха кражи всё время носится на спине.

В-шестых, образ улитки можно соотнести с Луной, поскольку улитке тоже свойственно прятаться и открываться.

В-седьмых, улитка может иметь отношение к идее Воскресения ещё и вот почему: большое количество раковин улиток находят вблизи меровингских захоронений. И так далее.

Однако, при всей их оригинальности, ни в одной из этих интерпретаций мы не находим ответа на вопрос, почему именно на рубеже XIII–XIV веков сражение рыцаря с улиткой оказывается таким распространённым сюже-

¹⁴ Эта «неожиданность» всё же имеет свой генезис: Л. Рэндолл, описывая интерпретацию улитки в качестве сильнейшего существа на свете, говорит, что ироническое подчёркивание «мощи» улитки восходит к представлению Аристотеля (Randall 1962, 361–362). Аристотель в трактате *О частях животных* действительно предполагает у улиток наличие твёрдых и острых зубов (В 17, 661а, а также: Δ 5, 679b).

¹⁵ В качестве примера современных исследований можно привести статью 2009 года М. Хёрста, в которой ее автор использует образ улитки в интерпретации символизма карт Таро (Hurst 2009). А инициатор другой дискуссии – Carl Pырdum – пытается выяснить природу комического эффекта, производимого изображениями улиток (<http://www.gotmedieval.com/2009/07/whats-so-funny-about-knights-and-snails.html>; дата обращения: 02.10.2016).

том? Здесь Л. Рэндолл удаётся обнаружить достаточно жёсткую ассоциативную связь, – нашедшую отражение и в устной и в письменной культуре уже с середины XII века, – существовавшую между улиткой и ломбардцами (Randall 1962, 362–365). В основу этой ассоциации легли два чувства: трусость ломбардцев и неприязнь, вызываемая ими. В чём же причина такого нелицеприятного отношения к ломбардцам, следы которого мы находим даже на полях рукописей религиозного содержания XIII–XIV веков? По мнению Л. Рэндолл, именно в течение XIII века ломбардские ростовщики и держатели «ломбардов» чрезвычайно распространились на Западе Европы (Randall 1962, 365). И именно с этого момента слова «ростовщик» и «ломбардец» стали синонимами (Randall 1962, 366). Ломбардцев осуждали за их сомнительную профессию, но, тем не менее, нуждались в них. Трусливыми же ломбардцы могли восприниматься не только потому, что не смогли проявить храбрость в ряде военных конфликтов эпохи, но также ввиду бытовых обстоятельств: им как иностранцам запрещалось носить оружие, прочих «гражданских прав» у них тоже, разумеется, не было (Randall 1962, 366). Это противоречивое отношение и нашло своё выражение на полях сражений готических рукописей.

Именно эта интерпретация улитки как существа, которое одновременно и вызывает отвращение и притягивает, сближает улитку с черепахой: как Ахиллес никогда не сможет догнать черепаху, так и рыцарь не сможет победить улитку, потому что, в действительности, именно на деньги этой улитки (=ломбардца) куплены его доспехи, лошадь и провиант.

Рыцарь и улитка: второй комментарий о философе

Остановимся на двух важных элементах образа сражающейся улитки, отмеченных Л. Рэндолл. *Во-первых*, существенно, что все изображения улиток скорее всего всегда воспринимались в качестве гротескных. Но также примем во внимание, что ряд изображений, например тех, на которых женщина умоляет рыцаря не вступать в бой с ужасной улиткой, являются не только смешными, но содержат в себе ещё и некоторый эротический элемент.¹⁶ Предположим, исходя из сюжета этих изображений, что женщина обращается к увлечённому образом улитки рыцарю, как бы говоря ему: «Обернись, я – твоя настоящая цель!» Тогда чем-то она становится похожа на человека, побившего палкой Зенона, когда тот доказывал невозможность движения: улитка – воображаемая цель рыцаря, при этом настоящая женщина оказывается за его спиной. Она и одёргивает его от чрезмерного увлечения Дамой

¹⁶ В присутствии эротического контекста в образе улитки не сомневается М. Хёрст (Hurst 2009).

Сердца, которая, – как бы прекрасна она ни была, – всё равно остаётся недостижимой улиткой.

Можно сказать, что изображения сражений с улиткой – это средневековое западноевропейское решение апории Зенона. Суть этого решения: настоять на практическом выходе из неразрешимой (с точки зрения логики!) ситуации. Как видим, инструмент этого решения – смех и эротика.

Зададимся следующим вопросом: насколько аргументы Зенона выражают дух средневековой культуры в целом? Если понимать апорию про Ахиллеса в качестве указания на невозможность логического соединения видимого и умопостигаемого миров, на отсутствие единой меры, которая смогла бы соединить эти миры, на невозможность принятия Единого исходя из обстоятельств только видимого мира; то, конечно, средневековая культура, начиная с краеугольного для неё факта Боговоплощения и заканчивая богатейшим опытом монашества, представляет собой ничто иное, как историческую демонстрацию и условий этой апории, и поиска способов её разрешения. На полях готических рукописей мы находим один из вариантов решения, условно «профанный»: рыцарь – не монах, он ещё может избавиться от плена «иллюзий», всегда может вернуться к своей Дульсине. Однако, очевидно, что он остаётся рыцарем только до тех пор, пока к ней не вернулся.

Возвращаясь теперь к цели наших аналогий – к философу, – мы могли бы про него сказать, что он, вероятно, и должен оставаться таким рыцарем, настаивая на отсутствии единой меры видимого и умопостигаемого миров. Однако, если видимый мир прелестен, а умопостигаемый истинен, то может показаться, что философ совершает двойную ошибку, отказываясь и от того и от другого: и женившийся рыцарь, напоенный счастьем видимого мира, и монах, знающий о полноте реальности мира умопостигаемого, кажутся счастливее философа. Вероятно, не только кажутся! При этом есть правда и в положении философа, неспособного вроде бы сделать решающий экзистенциальный выбор. Очевидно, что расколотовость мира на упомянутые части не является свидетельством совершенства этого мира. Однако, возможно не только представить, но и пережить несовершенство ещё большее: когда одна из частей этого расколотового мира вовсе исчезнет.

Почему прелестный мир женатого рыцаря является для него прекрасным? В силу того, что он благоговейно хранит в своей душе образ мира умопостигаемого, этот умопостигаемый мир играет роль своего рода «априорной формы чувственности», волшебного стекла, дающего возможность *увидеть* видимый мир. Умопостигаемый мир, заключённый в душе такого рыцаря – как солнце, позволяющее, во-первых, видеть, а во-вторых, всё ви-

деть прекрасным. Без умопостигаемого видимый мир был бы не видим, не прекрасен, он бы отсутствовал.

Почему умопостигаемый мир монаха является таким желанным для него? В силу того, что если бы он позволил себе пренебрежение зримым миром, как, например, гностики, то горделиво бы отрицал и смысл Боговоплощения, имеющего своей целью спасение человека в том числе и в видимом мире. В этом случае монах проявил бы пренебрежение как раз к Творцу умопостигаемого мира, «исправляя» Его ошибочную заботу о мире видимом. В этом случае он отрицал бы и свою собственную человеческую природу, которая и была исправлена Боговоплощением, и в которой он, собственно, только и может достичь спасения.

В заключение комментария, несколько подняв градус морализаторства, скажем: и у рыцаря, и у монаха, и у философа – одна и та же человеческая природа, для которой фактическое пребывание в расколотом мире неизбежно. И если сам философ не в состоянии совершить выбор в пользу одного из этих миров, если за исключением женатых рыцарей, а также монахов, остаётся ещё некоторое (не стремящееся к нулю) количество людей, то задача философа в этой ситуации со времён Зенона ничуть не изменилась. Она состоит в том, чтобы настаивать на этой двучастности мира в тех случаях, когда одна из частей из внимания упускается.

Предположим даже, что одна из частей всегда упускается нами из внимания. В самом деле, многие ли сохраняют греко-христианскую способность видеть мир прекрасным? Если нет, то это свидетельство забвения умопостигаемой части мира. А многие ли знают из какого сора растут стихи? Если нет, то это свидетельствует о пренебрежении и второй частью мира – видимой.

Если же задача сохранения пусть и расколотого, не единого, но полного двухчастного мира принимается философом, то как она должна решаться? Вероятно, таким же парадоксальным образом, как её решал Зенон: пусть кажущееся и очень хрупкое единство мира человеком робким (раз он не способен сделать выбор), но достаточно умным (раз он может найти своё место сам), т. е. философом, может быть достигнуто только путём доказательства несводимости одного мира к другому. Только в настойчивой демонстрации непреодолимой пропасти, лежащей между двумя мирами – зримым и умопостигаемым, – и может найти себя философ.

Рыцарь и улитка: третий комментарий о философе

Во-вторых, важным элементом образа улитки является мотив её *преследования*. Л. Рэндолл отмечает, что «конфронтация с улиткой выражает... силу

духа» (Randall 1962, 362). Выходит, что преследовать улитку – значит измерять степень своего мужества? Это, конечно, ирония. Но только ли? Ведь с реальными улитками не сражаются в доспехах, на них не нападают со щитами и мечами.¹⁷ Не является ли улитка такой же недостижимой целью, как черепаха для Ахиллеса¹⁸? Как некогда тот не мог догнать черепаху ввиду отсутствия для них единой меры, точно так и противостояние улитке смешно не только ввиду несоизмеримости рыцарских доспехов с хрупкой скорлупой улитки, но ещё и потому, что человек и улитка во всех отношениях – существа из разных миров. Улитка для человека – не просто существо другой весовой категории, она вообще вне человеческих категорий, она – существо из запредельного мира, недостижимое, несоизмеримое. Можно даже сказать, что не только символизм улитки строится на интерпретации её материальных черт (Randall 1962, 361), но что её запредельные для человеческих поступков материальные черты являются воплощением символизма человеческой личности: так, например, высокомерие и зазнайство, являющиеся реальностью человеческой природы, воплощаются в способности улитки высовываться из своей скорлупы; человеческая трусость и низость находят своё воплощение в том, что улитка ползает на брюхе и т. д. То, что улитка – существо запредельное для человека, почти трансцендентное, – делает возможным эти двусторонние интерпретации: от символизма человеческой природы к улиточной материальности и обратно.¹⁹ Невозможная «материальность трансцендентного» делает образ улитки таким смешным, но смешна улитка не сама по себе, а только в тщетной попытке соизмерения её с человеком.

Но, заметим, точно такая несоизмеримость производит некоторый комический эффект и в апориях Зенона (!), хотя этому не уделяется должного внимания. В самом деле, образы, например, Ахиллеса, мчащегося за черепахой, или неподвижной стрелы, висящей в воздухе, и пр. смешны для здравого смысла. Смех²⁰, вероятно, является самой естественной реакцией здраво-

¹⁷ Полный список оружия, которым сражаются с улиткой включает в себя также палку, булаву, топор, цеп, рогатину и т. д. (Randall 1962, 362, ref. 25).

¹⁸ В Средневековье даже существовала интерпретация черепахи (лат. Testudo – европейская сухопутная черепаха) в качестве улитки (Randall 1962, 362, ref. 26).

¹⁹ Интересно, что ломбардцы – основные «носители» художественного образа улитки – осуждаются и воспринимаются (ввиду их занятием ростовщицеством) именно в образе «чужаков», «иностранцев»: «Из-за их сомнительной профессии, – в которой, тем не менее, все нуждались – ломбардцев осуждали как чужаков (were deprecated *a priori* as foreigners)» (Randall 1962, 366).

²⁰ Точно такой же естественной реакцией на трансцендентное, только с совершенно противоположным смыслом (не отвержения, а принятия) является также «ужас» (ἐκστασις).

го смысла, столкнувшегося с трансцендентным.²¹ Поэтому, смех, вызываемый философом, является вполне здоровой реакцией на него со стороны полиса: эта реакция оказывается настолько же естественной, насколько оказывается роковой для политической карьеры философа.

На наш взгляд, и сражение рыцаря с улиткой, и погоня Ахиллеса за черепахой, описанные в различных (даже по степени интеллектуального совершенства) культурах, описанные с использованием абсолютно непохожих техник, тем не менее ярко демонстрируют возможности, как ни странно, политической идентификации философа. Когда философ отстаивает, доказывает другим правомерность своей дружбы с мудростью, в этот момент он и превращается в уползающую от мудрости черепаху или в воинственную улитку. Философу в поисках политической идентификации приходится заниматься чем-то ему несвойственным: убегать или сражаться. И обе эти стратегии, если верить Зенону и авторам средневековых миниатюр, оказываются одинаково бесперспективными, для того, кто к ним прибегает.

Избранный нами метод аналогии, характер выбранных источников, неокончателность и неполнота интерпретаций этих источников, конечно, не позволяют сделать вывод, что описанными стратегиями ограничиваются варианты политической идентификации философа. Тем не менее, рассмот-

«Удерживая заключающуюся в нём общую и основную идею возвышения над порядком естественным, обычным, обыденным, *ἔκστασις* означает в св. Писании, далее, такое состояние, в котором человек, сам по себе неспособный к восприятию сверхчувственных предметов, переступая обычные границы познания и мышления, становится участником сообщаемого ему откровения» (Зарин 1907, 465). Заметим, что у перевода греческого слова *ἔκστασις* русским словом «ужас» есть долгая традиция: по меньшей мере трижды слово *ἡ ἔκστασις* переводится как «ужас» в Новом Завете: Лк. 5:26, Мк. 16:8, Деян. 10:10. Однако, пожалуй, это слово на русский язык можно переводить, например, и как «помешательство» или «обморок» (см. Авва Евагрий Понтийский, *О помыслах*; Сидоров 2002, 438, прим. 1).

²¹ Показательна здесь тревога Феодосия, вызванная безудержным весельем монахов, выполнявших послушание вдали от монастыря. (См. рассказ Аммона в кн.: *Послание епископа Аммона об образе жития и отчасти о жизни Пахомия и Феодора*, § 23; Сидоров 2002, 231-234.) Можно предположить, что эта тревога аввы вызвана именно знанием такой реакции человека, неискушенного во взаимодействии с трансцендентным. А эта реакция была более чем предполагаема на заре христианства, когда знание трансцендентности Бога было ещё совершенно чуждо массовой эллинистической культуре, из среды которой появились первые христианские монастыри в Египте. Интересно здесь и замечание Климента Александрийского о том, что путь истинного Богопознания невозможен без символов, поскольку непосредственное откровение истины может произвести в неподготовленной душе действие, обратное ожидаемому: человек просто ничего не поймёт, а можно себе представить, что даже и рассмеётся (Ср.: «Символический метод полезен... как содействующий построению правильной теологии...» (*Строматы* V 46, 1; пер. Е. В. Афонасина).

ренные варианты тоже следует иметь ввиду философу, вступающему на политический путь.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин, Е. В., пер. (2003) Климент Александрийский. *Строматы*. Санкт-Петербург.
- Доватур, А. И., ред. (1983) Аристотель. *Сочинения*: В 4-х т. Москва. Т. 4.
- Зайцев, А. И. (2001) *Культурный переворот в Древней Греции*. Санкт-Петербург.
- Зарин, С. (1907) *Аскетизм по православно-христианскому учению*. Санкт-Петербург. Т. 1.
- Карпов, В. П., ред. (1937) Аристотель. *О частях животных*. Москва.
- Комарова, В. Я. (1988) *Учение Зенона Элейского*. Ленинград.
- Лосев, А. Ф., Асмус, В. Ф., Тахо-Годи А. А., ред. (1993) Платон. *Собрание соч.*: В 4-х т. Москва. Т. 2.
- Рожанский, И. Д., ред. (1981) Аристотель. *Сочинения*: В 4-х т. Москва. Т. 3.
- Сидоров, А. И., сост. (2002) *Истоков культуры святости. Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности*. Москва.
- Hurst, Michael J. (2009) "The Witless Warrior," <http://pre-gebelin.blogspot.ru/2009/04/witless-warrior.html> (дата обращения: 02.11.2016).
- Randall, Lilian M.C. (Jul., 1962) "The snail in Gothic marginal warfare," *Speculum* 37:3.

«ИСКУССТВО ЖИЗНИ» СТОИКОВ

А. А. САНЖЕНАКОВ

Институт философии и права СО РАН

sanzhenakov@gmail.com

ALEXANDER SANZHENAKOV

Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk, Russia

THE STOIC “ART OF LIVING”

ABSTRACT. The article focuses on the Stoic notion of “art of living”. First of all, I discuss the Socratic phrase “art that one used for taking pains over oneself”, which is a prototype of the studied concept. Then I show that Socratic normative requirement to take care of one’s own soul was taken up by the Stoics and equipped with a clear perception of the conditions of its practicability. These perceptions have appeared thanks to the Zeno’s definition of art as a ‘system of concepts’. However, the mechanism of its realization remained obscured due to the rigor of early Stoic doctrine. Only the Roman Stoicism, especially this of Seneca, was able to develop the “art of living” as a theoretical and practical concept.

KEYWORDS: Art of living, care of the self, Stoics, M. Foucault, techniques of self.

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

Предположим, что завтра появится некое сообщество, предлагающее обучить каждого желающего искусству жизни. Чему, по мнению современного человека, будут учить в рамках данного сообщества? Вероятнее всего, большинство посчитало бы, что их обучат тому, как добиться наибольшего *процветания* в жизни. При этом под процветанием будет подразумеваться обладание традиционными ценностями: здоровьем, богатством, семейным благополучием и т. д. Совсем иное представление об искусстве жизни и его назначении было у стоиков, которые впервые оформили это словосочетание в философское понятие, вложив в него особый смысл.

В настоящей статье мы намерены проанализировать стоическое понятие «искусство жизни». Сначала мы рассмотрим исторические корни этого понятия в сократической философии. Затем мы выясним, что нового стоики

внесли в понятие «искусство». Наконец, мы постараемся показать, что «искусство жизни» стоиков во многом отличается от сократического «искусства заботы о себе», поскольку в первом присутствует ясный механизм реализации этого искусства, в то время как второе остается лишь нормативным требованием, выполнить которое невозможно в силу отсутствия четкого процедурного механизма.

Актуализация исследуемого нами понятия была произведена М. Фуко. Как известно, поздний период творчества М. Фуко был отмечен вопросом о том, каким образом «человек превращает самого себя в субъекта» (Фуко 2008, 97). В поисках ответа на этот вопрос Фуко обратился к античному наследию в целом и, более всего – к греко-римской философии периода Ранней империи (I–II вв. н. э.). При этом особыми предпочтениями у него пользовались тексты римских стоиков этого периода, поскольку, по его мнению, именно в этих текстах техники конституирования субъекта достигли своего наивысшего развития.

Начинает же он свой курс лекций в Коллеж де Франс с более раннего периода античной философии, а именно, с подробного разбора платоновского диалога «Алкивиад I» и принципа «заботы о себе» (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ), который выступает базовым императивом для всякого «искусства себя» (le techniques de soi) (Фуко 2007, 46–54; 66–76; 91–95). В этом диалоге Сократ ведет беседу с молодым Алкивиадом, намеревающимся вступить на политическое поприще. Как выясняется, собеседник Сократа собирается выступать в народном собрании перед афинянами с советами, но не имеет ясного представления о справедливом и несправедливом. Поэтому Сократ спрашивает его: «Однако, что ты собираешься делать с самим собой? Остаться таким, каков ты есть, или проявить о себе некоторую заботу (ἐπιμέλειάν τινα ποιῆσθαι)?» (119a; здесь и далее пер. С. Я. Шейнман-Топштейн). Далее, убеждая молодого аристократа в том, что он ничем не превосходит персов, Сократ добавляет: «Мы ничего не можем им противопоставить, кроме искусства (τέχνη) и прилежания (ἐπιμέλεια)» (124b3). Затем собеседники выясняют, что существует некое искусство, с помощью которого мы заботимся о себе, которое отличается от искусства, посредством которого мы заботимся о принадлежащих нам вещах.

Как отмечает Т. Тильман, философский идеал заботы о собственной душе, развиваемый Сократом, не был новшеством, ибо первые шаги в этом направлении были сделаны еще Пифагором и Гераклитом. В то же время заслуга Сократа состояла в дальнейшем развитии идеи заботы через привлечение понятия «искусство» (τέχνη) (Tieleman 2008, 246). Развитие в данном случае заключается в том, что τέχνη представляет собой рациональный

и общедоступный метод, – именно поэтому ему можно научиться и обучить (Ibid). Со своей стороны, отметим, что в целом верное понимание τέχνη как рационального и понятного метода требует более четкого представления о том, как он работает, о его механизме. В текстах Платона мы не сможем найти подробного описания условий выполнения этого метода.¹

Лишь в Ранней Стое впервые встречается более или менее четкое представление о том, каким образом «искусство заботы о себе» может быть исполнено. Прежде всего, это представление возникло благодаря четкому определению понятия «искусство» у Зенона Китийского. Основатель Стои полагал, что искусство – «это упорядоченная совокупность постижений, сформированных с некоей полезной для жизни целью» (σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρὸς τι τέλος εὐχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ) (ФРС I 73).² Второй схолярх Стои Клеанф в целом следует за учителем, но, в отличие от последнего, дает более туманное определение искусства как «состояния, позволяющего всего достигнуть по определенному пути» (ἔξις ὁδῶ πάντα ἀνύουσα) (ФРС I 490). Третий схолярх Стои Хрисипп из Сол, признав определение Клеанфа «слишком широким» (Mansfeld 1989, 57), возвращается к определению Зенона (ФРС II 56, 93–97).

Прежде всего в этих определениях обращает на себя внимание системность и целенаправленность искусства. Однако эти характеристики не могут в полной мере отразить стоический характер этих определений. Что действительно специфицирует вышеприведенные дефиниции, так это понятие «постижение», активно используемое в стоической теории познания. Следует напомнить, что постижение, по мнению стоиков, представляет собой результат согласия на каталептическое (постигающее) впечатление, в силу чего обладает некоторым уровнем достоверности. Именно поэтому оно выступает основой для знания. В то же время до уровня знания постижение не дотягивает. «Стоики утверждали, что есть три связанные между собой вещи: знание (ἐπιστήμη), мнение (δόξα) и находящееся между ними постижение (κατάληψις). Знание – это устойчивое и надежное постижение, неколебимое разумом. Мнение – это слабое и ошибочное согласие (συγκατάθεσις)» (ФРС II 90). «По их словам, знание присуще только мудрецам, мнение – только невеждам, а постижение присуще и тем и другим» (Там же). Благода-

¹ Более того, в его текстах нет единообразного понимания этого термина: «Искусством для Платона являются и самые элементарные, основанные на привычке и бессознательной практике приемы и приемы более методического характера, когда налицо есть уже некоторое их осознание» (Лосев 2000, 17).

² Здесь и далее свидетельства раннестойического учения приводятся в переводе А. А. Столярова.

ря этому постижение способно выступать универсальным инструментари-ем, доступным как профанам, так и мудрецам. Как следствие, искусство, будучи системой постижений, тоже потенциально доступно каждому желающему им овладеть.

Обратимся теперь собственно к понятию «искусство жизни». Как подсчитал Дж. Селларс (Sellars 2009, 55), словосочетание τέχνη περὶ τὸν βίον встречается в древнегреческой литературе в различном виде 41 раз. Подавляющее большинство словоупотреблений (34 случая) относится к работам Секста Эмпирика, который активно критиковал стоиков. Латинские эквиваленты *ars vitae* и *ars vivendi* встречаются еще реже, в основном у Цицерона (*Fin.* 1.42, 1.72, 3.4, 4.19, 5.16, 5.18, *Tusc. Disp.* 2.12) и Сенеки (*Epist.* 95.7–9). Секст Эмпирик сообщает³: «Стоики же прямо говорят, что разумность (τὴν φρόνησιν) как знание (ἐπιστήμη) блага, зла и безразличного есть искусство жизни (τέχνην ὑπάρχειν περὶ τὸν βίον), и лишь обладающие этим искусством становятся нравственно-прекрасными, богатыми и единственно мудрыми. Ведь богат тот, кто имеет наиболее ценное, а наиболее ценное – это добродетель, и обладает ею только мудрец; значит, мудрец богат» (*Sext. Adv. Math.* XI 170) (ФРС III 598). Из сказанного ясно, что искусство жизни делает мудрым и морально совершенным того, кто им обладает. Однако не ясно, каким именно образом происходит овладение этим искусством. Мало что объясняет нам определение искусства жизни как рассудительности, которая есть знание блага, зла и безразличного. Последнее есть не что иное, как способность выносить правильные ценностные суждения, иначе говоря, не приписывать ничему, что находится вне морального субъекта, высокого ценностного статуса. Другими словами, знание блага, зла и безразличного предполагает точное различение морального, аморального и внеморального. Это подтверждается в последующем тексте Секста: «Лечение может предлагать и врач, и обычный человек. Но лечить искусственно (τοῦ τεχνίτου) может только врач. Точно так же родителей может почитать человек достойный и человек недостойный. Но мудрец почитает их из полноты убеждения, поскольку он искусен в искусстве жизни (τέχνην αὐτὸν ἔχειν περὶ τὸν βίον), которому свойственно совершать всякое действие в силу наилучшего расположения (ἀπὸ ἀρίστης διαθέσεως)» (*Adv. Math.* XI 201) (ФРС III 516). Поскольку обладающему искусством жизни свойственно все совершать исходя из наилучшего расположения, а последнее есть добродетель,⁴ мы снова мо-

³ Секст Эмпирик излагает мнение стоиков вообще (οἱ Στωϊκοί), однако И. фон Арним приписывает этот фрагмент Хрисиппу, поскольку раннестойческая догма в ее окончательном виде была оформлена именно им.

⁴ Ср. стоическое определение добродетели: «διάθεσις ὁμολογουμένη» (DL VII 89).

жем убедиться в том, что искусство жизни присуще только добродетельному человеку. В этом месте уже намечается различие между сократическим «искусством, посредством которого каждый заботится о самом себе» (τέχνη αὐτοῦ ἑκάστου ἐπιμελούμεθα) и стоическим «искусством жизни». Первое направлено на искоренение невежества и прояснение моральных принципов, второе же является некоторым итогом такого прояснения.

Отождествление стоиками добродетели и искусства жизни имело особый смысл. Дело в том, что искусство как таковое, будучи некоторым методом по достижению частных целей, имеет ограниченную область применения. Искусство врачевания направлено на устранение болезней и поддержание здоровья, искусство стратега – на победу. Но возможно ли универсальное искусство? Существует ли такое искусство, которое можно было бы приложить к *любой* ситуации? Стоики полагают, что такое искусство существует: «Подобно тому, как искусство игры на флейте умеет правильно пользоваться любой предложенной мелодией, точно так же и добродетель – всякой вещью»⁵ (ФРС III 204). Таким образом, добродетель, по мнению стоиков, имеет своей областью применения всю сферу человеческой жизни: «Что же касается добродетели, то она является и теоретической, и практической. Она включает в себя теорию, ибо путь к добродетели лежит через философию с ее тремя частями – логикой, этикой и физикой. Но добродетель включает в себя и практику, поскольку она есть искусство [разумной] жизни в ее целокупности, – а [жизнь] обнимает собой все реальные действия» (ФРС III 202). В связи с этим наш вопрос о том, каким образом из неискusstvenного стать искусным, можно переиначить так: как из порочного стать добродетельным? Прежде всего, следует напомнить, что, по мнению стоиков, «семена» добродетели присутствуют в каждом человеке, ибо и рождается человек ради добродетели. Эксплицируется данное положение через учение об οἰκείωσις,⁶ согласно которому любое живое существо избирает то, что соответствует его природе. В детстве человек осознает и стремится к тому, что характеризует его скорее как животное, однако уже тогда складываются первые «природные» представления о благом и полезном (Столяров 1995,

⁵ Возможно, данное сравнение есть парафраза пассажа из «Никомаховой этики», где Аристотель сравнивает добродетельного человека с хорошим полководцем, который использует имеющееся у него войско наилучшим образом (EN 1101a1–5).

⁶ А. А. Столяров переводит как «первичная склонность» (1995, 163). Ссылаясь на Цицерона, он разъясняет смысл этого понятия следующим образом: «“первичная склонность” есть непосредственное “узнавание” живым существом того, что ему полезно, и усвоение полезного; все вредное, напротив, отторгается» (Там же). Однако неоднозначность данного понятия не позволяет исследователям дать ему окончательную оценку. Об этом см. Степанова 2012, 268–309.

164). Когда же человек взрослеет, он начинает стремиться к тем целям, которые ставит перед собой разумное существо. По этой же причине с развитием разума в нем формируется ощущение родственности со всеми людьми как сообществом разумных существ, равно как и чувство справедливости.

Несмотря на представленную выше стоическую схему морального развития, нам пока не ясно, какова роль «искусства жизни» в этом процессе. Чтобы разобраться в этом, мы обратимся к наследию Поздней Стои и, прежде всего, к «Нравственным письмам» Луция Аннея Сенеки. В 94-м и 95-м письме Сенека разбирает два взаимосвязанных вопроса: первый касается необходимости наставлений, второй – самодостаточности философской доктрины. Рассмотрим их поподробнее. Итак, в 94-м письме Сенека задается вопросом: если мы имеем философскую доктрину (*decreta*), нужны ли тогда нам наставления (*praescepta*)? Под наставлениями понимаются конкретные руководства относительно того, как вести себя в той или иной ситуации. Эта часть философии «советует мужу, как вести себя с женою, отцу – как воспитывать детей, хозяину – как управлять рабами»⁷ (*Epist.* 94.1). Речь идет о так называемой «паренетической» части этики (*παραινετικὸς τόπος*). Как полагает А. А. Столяров, эта часть этики «должна была толковать о приложении добродетели к различным конкретным ситуациям, то есть разъяснять отдельные “обязанности”, давать рецепты действия и т. п., а также разъяснять нравственную пользу достойной жизни» (1995, 207–206). Однако поскольку эти «обязанности» могут исполняться не только добродетельным человеком, но и порочным (родителей может почитать как человек достойный, так и недостойный), постольку говорить о «приложении добродетели» мы можем не всегда. Так или иначе, но все обширное 94-е письмо посвящено тому, чтобы доказать необходимость назидательной части. Сенека ведет воображаемый диалог с противником наставлений: «Уничтожь заблуждения – и в наставленьях не будет надобности». – Неверно! Представь себе, что алчность утихла, представь, что жажда роскоши крепко связана, дерзость обуздана, леность пришпорена; но, даже избавившись от пороков, мы должны будем учиться, что и как нам делать» (94.23). Немаловажно отметить, что Сенека полагает возможным существование некоторого промежуточного, пограничного состояния между порочностью и добродетельностью, когда порок уже побежден, но добродетель еще не укрепилась. Для ригоризма ранних стоиков такое представление было немыслимым. Сенека, похоже, отчасти склоняется к перипатетической линии в понимании добродетели и порока как устойчивых состояний души, которые с трудом, но поддаются изменению. Немалую роль в этих изменениях играют наставления: они помогают

⁷ Здесь и далее «Нравственные письма к Луцилию» Сенеки цит. по: Ошеров 1977.

бороться с пороком, они руководят человеком, когда он уже избавился от порочности, но еще не приобрел добродетель, наконец, они и добродетельному человеку пригодятся, чтобы освежить память (94.26). Доказывая необходимость наставлений, Сенека использует аналогию с излечением зрения. Если для восстановления зрения достаточно удалить бельмо, а дальнейшее выздоровление идет само (врачу незачем учить глаз различать цвета), то в случае с пороком и добродетелью все обстоит иначе. Человек, избавленный от порока, не сразу научается правильному образу действий. Ему необходимо показать конкретные примеры, указать точные требования, чтобы в нем укрепились добродетельные устои (94. 18–19).

В следующем, 95-м письме Сенека обращается к проблеме, связанной с темой предыдущего письма. Эта проблема выражается в следующем вопросе: способна ли назидательная часть философии одна дать совершенную мудрость? Конечно, Сенека не мог дать положительного ответа на этот вопрос: «Говорят так: «Блаженная жизнь складывается из правильных поступков; к правильным поступкам ведут наставленья; значит, наставлений довольно для блаженной жизни». – Но наставленья ведут к правильным поступкам не всегда, а только когда им послушен ум, иногда же, если душу держат в осаде превратные мнения, наставлять ее бесполезно» (95.5). В философии требуются не только практические наставления, но и теоретические основоположения, потому что она есть «наука и умозрительная, и прикладная, она и созерцает, и действует» (95.10). Так и искусство жизни, которое, в отличие от прочих искусств, заботится не о средствах к жизни, а о самой жизни в целом (95.7), включает в себя и теорию, и практику, подпитывающие друг друга в борьбе с пороком. Поскольку люди достигли большой извращенности нравов, «нужны средства сильнее обычных, чтобы прогнать застарелые недуги; необходимы основные правила, чтобы искоренить глубоко воспринятые общим убеждением ложные мнения» (95.34). Сенека заключает, что «нужно сочетать основоположенья и наставленья: ведь и ветви без корня бесполезны, и корни получают помощь от того, что ими порождено» (95.64). Обосновывает же он свой вывод тем, что добродетель есть особый вид искусства, для овладения которым надо знать не только область применения добродетели, но и саму добродетель. Для сравнения он приводит ремесленника. Последнему «нет надобности исследовать свое ремесло, где его начало и каково примененье». Таким искусствам достаточно, что они знают сферу собственных интересов, «так как они не охватывают жизнь целиком». «Добродетель есть знание и себя самой, и других вещей. Нужно выучить в ней все, чтобы выучиться ей. Поступок не будет правильным без правильного намеренья, которым поступок и порождается. И опять-таки

намеренье не будет правильным без правильного строя души, которым и порождается намеренье. А строй души не будет наилучшим, если она не достигнет законов всей жизни, не определит, как нужно судить о каждой вещи, и не сведет ее к тому, что она есть поистине» (95.56–57).

Только что проведенный разбор двух писем Сенеки показывает, что «искусство жизни» есть теоретико-практический концепт, включающий в себя как практические наставления, так и общетеоретические положения. За счет этой амбивалентности искусство жизни не только обеспечивает добродетельного человека безупречным образом действий, но и позволяет порочному человеку *изменить* свою жизнь. Таким образом, для стоиков добродетель и философия сливаются в единое целое, приобретая явную ориентацию на трансформацию способа жизни любого, кто воспримет в себя хотя бы наполовину ту или иную.

Подведем итоги. Стоическое понятие «искусство жизни» берет свое начало в сократической философии. Собственно, исследованное нами понятие представляет собой развитие сократической «заботы». Оба они направлены на исправление, излечение души, то есть на искоренение невежества и пороков, на укоренение в душе правильных представлений об истинной ценности всего окружающего. В то же время нормативное требование попечения о собственной душе, высказанное Сократом, было не только подхвачено стоиками, но и оснащено ясным представлением об условиях его выполнимости. Этому способствовало определение искусства как «упорядоченной совокупности постижений», благодаря которому искусство становится общедоступным методом. Однако ригористичность раннестоиического не позволила полностью раскрыть механизм выполнимости. Это удалось лишь римскому стоицизму в лице Сенеки.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Mansfeld, J. (1989) "Techne: A New Fragment of Chrysippus," *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism. A selection of papers and reviews, with preface, index, addenda, and corrections*, Collected Studies Series 292. London, 57–65.
- Sellars, J. (2009) *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. London.
- Tieleman, T. (2008) "The Art of Life. An Ancient Idea and its Survival," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 2.2, 245–252.
- Лосев, А. Ф. (2000) *История античной эстетики. Высокая классика*. Харьков, Москва.
- Ошеров, С. А., пер., ред. (1977) Сенека. *Нравственные письма к Луцилию*. Москва.
- Степанова, А. С. (2012) *Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры*. Санкт-Петербург.

Столяров, А. А. (1995) *Стоя и стоицизм*. Москва.

Столяров, А. А., пер., ком. (1998–2010) *Фрагменты ранних стоиков, в 3-х тт.* Москва [сокр. ФРС I–III].

Фуко, М. (2007) *Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс 1981–1982 учебном году*. Пер. А. Г. Погоняйло. Санкт-Петербург.

Фуко, М. (2008) «Технологии себя. Пер. А. Корбута», *Логос* 2 (65), 96–122.

Шейнман-Топштейн, С. Я., пер. (1990) Платон. Алкивиад I, *Собрание сочинений*. Том 4. Москва, 220–267.

К ВОПРОСУ О РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ МАКРОБИЕВА КОММЕНТАРИЯ НА ‘СОН СЦИПИОНА’

М. С. ПЕТРОВА

Институт всеобщей истории РАН (Москва)

beionyt@mail.ru

MAYA PETROVA

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

ON THE ISSUE OF THE MANUSCRIPT TRADITION OF MACROBIUS'
COMMENTARY ON THE ‘DREAM OF SCIPIO’

ABSTRACT. The paper treats the manuscript tradition of Macrobius' *Commentary on the Dream of Scipio*; the characteristic features of MS Parisinus Latinus 6370, which have laid the basis for modern critical editions of the text, are under consideration.

KEYWORDS: medieval manuscripts, Macrobius, interpretation, corrections.

В настоящей статье речь пойдет о рукописной традиции *Комментария на ‘Сон Сципиона’* Макробия (V в.),¹ а также особенностях и возможной истории одного из основных манускриптов – Parisinus Latinus 6370,² положенного в основу последних критических изданий этого текста.³

Общее количество рукописей с фрагментарным и полным текстом *Комментария* (в сочетании с *Сатурналиями*) достаточно велико.⁴ Перечень наиболее важных из них со ссылками на содержащие их описание каталоги

¹ О Макробии и его *Комментарии* см. Петрова 2007, 8–52.

² В настоящее время манускрипт хранится в фондах Парижской Национальной библиотеки. См. Cat., 235.

³ См. издания, выполненные Л. фон Яном (Jan 1848–1852), Дж. Уиллисом (Willis 1963) и М. Армисан-Маршетти (Armisen-Marchetti 2001–2003).

⁴ См. Jan 1848, lxxxviii–xcviii; Willis 1963, vii–x; Stahl ²1990, 41–2; 59–65; Armisen-Marchetti 2001, lxxii–xc; Thorndike, 544.

представил Макс Маниций.⁵ Его перечень включает в себя 93 манускрипта: 38 из библиотек Германии, 28 – Франции, 11 – Великобритании, 12 – Италии, 4 – Испании. Описание 48 из них, самых значительных, приведено во введении к первому тому издания Макробиевых сочинений, выполненного Людвигом фон Яном (1848–1852). Они классифицированы так⁶: 1) манускрипты, ранее изученные другими исследователями и использованные с целью улучшения отдельных фрагментов текста Макробия; 2) манускрипты, изученные Л. фон Яном или другими исследователями, свидетельствующие о правильности принятого Л. фон Яном чтения Макробиева текста; 3) манускрипты, изученные другими исследователями, но не использованные для исправления текста Макробия; 4) манускрипты, изученные другими учеными с целью улучшения отдельных фрагментов, которые исправил Л. фон Яном.

Ниже мы перечислим лишь те манускрипты, которые положены в основу критического издания Макробиевых текстов, выполненного Джеймсом Уиллисом (1963,² 1970),⁷ сохранив принятые в его издании обозначения. Среди таковых:

D – Кодекс Бодлеанской библиотеки, Оксфорд (Bodleiano Auct.) T II 27 (без указания века) – содержит три книги *Сатурналий* (до кн. III, 4, 9), *Комментарий на 'Сон Сципиона'* и сам *Сон Сципиона* Цицерона.

P – Парижский (Parisinus) 6371 (XI век) – включает в себя все сохранившиеся книги *Сатурналий*, за которыми следует текст *Комментария на 'Сон Сципиона'*.

V – этой буквой обозначены два кодекса, объединенные исследователями в один. Первый: Бамбергенский (Bambergensis) M. L. V 5 n. 9 (IX век), содержащий три книги *Сатурналий* до гл. 19, абзац 5, и второй: Бамбергенский (Bambergensis) M. IV 15. F n. 4 (XI век) с текстом *Комментария на 'Сон Сципиона'*.

S – Парижский (Parisinus) 6370, f. 1^r – 11^v, IX век, Тур⁸ – включает в себя *Комментарий на 'Сон Сципиона'*. Текст этого манускрипта лег в основу издания Л. фон Яна (манускрипт обозначен P⁴) и Дж. Уиллиса.

E – Парижский (Parisinus) n.a. 16677, f. 3^r, 4^v, 1^r, 2^v, 7^r, 8^v, 5^r, 6^v, 9^r – 55^v, 58^r –

⁵ См. Manitius 1935, 227–32.

⁶ См. Stahl ²1990, 59–60.

⁷ См. Willis 1963, vii–viii.

⁸ См. Armisen-Marchetti 2001, lxxviii. О скрипториях см. Петров 1995, 5–9.

72^v, IX век, Флери (?)⁹ – включает в себя обе книги *Комментария* на ‘Сон Сципиона’ и сам *Сон Сципиона* (до гл. 3, абзац 3). Манускрипт во многом соответствует S¹⁰. – Основной для Дж. Уиллиса.

C – Cottonianus Faustin. C. I Musei Britannici (Британский музей) – содержит *Комментарий* на ‘Сон Сципиона’, за которым следует *Сон Сципиона*.¹¹

В 1975–1983 гг. манускрипты с текстом *Комментария* были классифицированы В. С. Barker-Benfield,¹² а в 2001–2003 гг. – М. Armisen-Marchetti, подготовившей новое критическое издание Макробиева *Комментария*. В частности, В. С. Barker-Benfield указал на существование 230 манускриптов с текстом *Комментария*.¹³ Шесть из них – ранние, относящиеся к IX в., с которых впоследствии (в XII в.) были сделаны копии. Из 230 кодексов исследователь выделил 151 манускрипт, посчитав все их «образцовыми» (без объяснения критерия выбора), и классифицировал их по следующим признакам: 1) манускрипты с подписью первых издателей *Комментария* Аврелия Меммия Симмаха и Макробия Плотина Евдоксия¹⁴ (их число 10); 2) основные манускрипты: среди них MS Parisinus Latinus 6370 (S, Willis) и восходящие к нему (не только ранние, но и поздние, которые предыдущими исследователями не рассматривались); 3) манускрипты IX в., обнаруженные на севере Франции, составившие корпус сдвоенных рукописей; они включают в себя трактат Цицерона *О старости* и *Комментарий* Макробия; 4) манускрипты, германского или итальянского происхождения, содержащие фрагменты *Комментария* и восходящие к манускрипту, происходящему из Осерра (см. ниже).¹⁵

Семь из них легли в основу издания М. Armisen-Marchetti.¹⁶ Они приведены ниже:

S – см. S (Willis).

X – Брюссельский (Bruxellensis) 10146, f. 8^r – 135^v, вероятно X век,¹⁷ его ори-

⁹ См. Armisen-Marchetti 2001, lxxviii.

¹⁰ См. La Penna 1951, 239-254; Armisen-Marchetti 2001, lxxiv.

¹¹ Сравнительный анализ манускриптов см. Willis 1963, viii sqq.

¹² См. Barker-Benfield 1975.

¹³ Их гораздо больше. См. Hütting 1990, 27; Armisen-Marchetti 2001, lxxii.

¹⁴ Подробнее см. Петрова 2007, 8 и сл. Текст подписи см. ниже (с. 254).

¹⁵ См. Barker-Benfield 1976, 145-65; Idem 1983, 225, n. 6; Armisen-Marchetti 2001, lxxvi.

¹⁶ См. Armisen-Marchetti 2001, lxxviii-lxxix.

¹⁷ См. Barker-Benfield 1983, 230. Исследователь не исключает, что этот, по его мнению, важный манускрипт мог появиться и раньше, в конце IX в. Отметим, в каталоге Королевской библиотеки Брюсселя он датирован XI в. См. Armisen-Marchetti 2001, lxxxi.

гинал утрачен, возможно манускрипт был выполнен по *S*, хотя в бóльшей степени он зависит от *H* (о нем – см. *ниже*), особенно в тексте II книги.

E – см. *E* (Willis).

A – Парижский (Parisinus), Lat. nouv. acq. 454, f. 18^v – 81^v, вторая пол. IX в., скрипторий монастыря в Корби. Этот манускрипт тесно связан с *E*.

K – Кельнский (Coloniensis), Dombibl. 186, f. 75^r – 120^r, IX в., возможно, германского происхождения.

H – Лондонский (Londinensis), British Libr., Harleianus 2772, f. 44^r – 74^v + Мюнхенский (Monacensis), Clm 23486, f. 1 – 2. Оба кодекса XI века, германского происхождения: Лондонский (British Libr., Harleianus 2772, f. 44^r – 74^v) и Мюнхенский (Clm 23486, f. 2) кодексы содержат обширные фрагменты *Комментария*: кн. I, гл. 2, 2 – кн. II, гл. 15, 28. При этом Мюнхенский кодекс (Clm 23486, f. 1) имеет дополнительный фрагмент *Комментария* (Comm. II, 16, 27 – II, 17, 16). Манускрипт родственен *K*.

V – этой буквой обозначены три кодекса, объединенные в один: Лейденский (Leidensis), Voss. Lat. F. 12 β + Лейденский (Leidensis), Voss. Lat. F. 122 + Лондонский (Londinensis), British Libr. Royal 15. В. XII, f. 1 – 2, сер. IX в., вероятно из Флери. В целом, этот кодекс содержит четыре фрагмента: Voss. Lat. F. 12 β, f. 24^v – *Комм.* I, 1, 1 – I, 1, 7; Voss. Lat. F. 12 β, f. 25^r – 26^v – *Комм.* I, 2, 12 – I, 4, 2; British Libr. Royal 15. В. XII, f. 1 – 2 – *Комм.* I, 19, 14 – I, 20, 3; Лейденский, Voss. Lat. F. 122 – *Комм.* II, 1, 13 – II, 2, 11.

N – Бернский (Bernensis), 347, f. 1^r – 22^r, втор. пол. IX в. – X в., вероятно из скриптория Осерра. Содержит фрагменты *Комментария*: I, 3, 17 – I, 3, 20; I, 14, 21 – II, 9, 10.

Эти манускрипты имеют общие ошибки и пропуски текста,¹⁸ анализ которых позволяет предположить их происхождение.

¹⁸ Например, ошибочно написание окончаний слов: *Comm.* I, 6, 3: si quidem a paribus bis *bini* (правильное чтение: *bina*) – *S X E A K H* (кроме *V N*); II, 2, 16: *quintum novenarium* и *sextum...* *ostonarium* (правильное чтение: *quintam* и *sextam*) – *S X E A K H N* (кроме *V*); II, 5, 1: *manere posit* (правильное чтение: *manare*) – *S E A H N* (за исключением *X K V*); *Comm.* II, 15, 15: *terrae* (правильное чтение: *terra*, ср. Вергилий. *Aen.* VI, 652) – *S X E A K H* (кроме *V* и *N*). Есть и другие ошибки: *Комм.* I, 3, 13: *est prorpium quia* (правильное чтение: *quod*; *quod* / *quia* типичное смешение для всего текста *Комментария*) – *S X E A K H V* (кроме *N*); *Comm.* I, 6, 50: *post viginti octo dies et horas fere septem...* (правильное чтение: *post viginti septem dies et horas fere octo*) – *S X E A K^a K^b H^a H^b*, кроме *V N* (обозначение *K^a K^b H^a H^b* см. *ниже*, с. 251 сл.). Здесь и далее перечень общих ошибок, пропусков текста в манускриптах приводятся согласно М. Armisen-Marchetti (2001, lxxii–lxxxvii).

Десять манускриптов, содержащих упомянутую выше подпись Аврелия Симмаха и Плотина Евдоксия, представляют особый интерес. Из них можно выделить три наиболее важных. Первый *H*, германского происхождения, состоящий из двух частей и относящийся к XI веку, был основным при подготовке самых ранних изданий текста *Комментария*, хотя не понятно по какой причине. Два других Парижских манускрипта *E* и *A*, датированные IX веком, содержат полный текст *Комментария*. Эти кодексы тесно связаны между собой¹⁹; они признаны самыми древними²⁰ и лучшими. В. С. Barker-Benfield поместил их (*E* и *A*) в семейство, которое он обозначил греческой буквой φ. К такому семейству он также причислил кодексы, имеющие слова “emendatum est”, за которыми следует аббревиатура подписи. Помимо указанных признаков, манускрипты *E* и *A* имеют особенность: в них приведено ироничное стихотворение *Об исправленных ошибках (De errore emendationis)*,²¹ добавленное переписчиком в конце *Комментария*.

Еще один Парижский манускрипт (*S*) с подписью (также ранний), относящийся к IX веку (основной для Л. фон Яна и Л. Уиллиса и позднее тщательно изученный А. Ла Пенна²²) обладает собственной отличительной чертой: в нем отсутствуют отдельные фразы, имеющиеся во всех остальных кодексах (об этом будет сказано ниже).

К числу вошедших в упомянутое семейство манускриптов (φ), изученных В. С. Barker-Benfield в совокупности с кодексами *E* и *A*, относится манускрипт *V* (с лакунами). В отличие от первых двух, содержащих полный текст *Комментария*, он включает в себя только фрагменты текста из первой и второй книг. Есть еще десять манускриптов, родственных *E* и *A*, хотя в чем-то имеющих отличия²³ (они обозначены ω). К числу родственных ману-

¹⁹ На это указывают общие для манускриптов *E* и *A* пропуски текста. Здесь приведены лишь некоторые из них: *Комм.* I, 2, 19: vel ludere; I, 13, 18: non poteris; I, 14, 5: disseramus; II, 13, 5: aeternum id esse quod ipsum se moveat; *Комм.* I, 6, 32: hoc inter aquam; I, 18, 12: et licet; I, 21, 10: omnes habere discursus nec; I, 21, 30: sed fere medium; II, 1, 15: epitritus deque nascitur; II, 5, 32: partim etiam aduersos. См. Armisen-Marchetti 2001, lxxxii.

²⁰ См. La Penna 1950, Willis 1963, De Paolis 1982, Armisen-Marchetti 2001, lxxix–lxxx.

²¹ Текст стихотворения реконструирован М. Armisen-Marchetti по манускриптам *E* и *A*: Da veniam lector si quid male puncta notabunt // vel si mendosum pagina textit opus // non mens prava mihi sed fallax offuit error. // Quea non sonte subest ucula culpa mihi (*E*) // De errore... subset umcula mihi culpa (*A*). См. Armisen-Marchetti 2001, lxxxii.

²² См. La Penna 1950, 177–187.

²³ Например, ср. *Комм.* I, 7, 19: a raro cogatur – *E*, ara rogatur – *A*, aut raro cogatur – ω; I, 16, 13: a circo *E*, ad circo – *A*, ad circum – ω; I, 18, 10: quia si vicina – *E*, quia vicina – *A*, quasi vicina – ω; II, 1, 20: sunt super – *E*, sunt et super – *A*, sunt et insuper – ω; II, 3, 7: tali – *E*, taliam – *A*, talium – ω; II, 5, 29: hemisphaeras – *E*, hiemisphaeras – *A*; hemisphaeriis – ω; II, 7, 13: inversam – *E*, adverso – *A*, adversam – ω; II, 16, 3: progressinique – *E*, progressionequae – *A*; progressionique – ω.

скриптов семейству φ , M. Armisen-Marchetti причисляет кодекс K , вероятно германского происхождения, также датируемый IX веком.

Следующее семейство, обозначенное В. С. Barker-Benfield буквой π , определяется теми манускриптами, в которых, помимо подписи, в большом количестве имеются слова в греческой орфографии. Это поздние кодексы, в отличие от ранних, в которых греческие слова транслитерированы. M. Armisen-Marchetti причисляет к этому семейству родственные между собой (из-за общих пропусков и ошибок в тексте первой книги) манускрипты K и H (относящиеся при этом и к семейству φ).²⁴

Эти кодексы содержат один избыточный отрывок текста. В них, в секции Comm. I, 6, 76, после слова “perfectissimus” еще раз вставлен пассаж, состоящий из 696 лексических единиц, начинающийся со слов ...solem qui de Ioso... (I, 6, 49) и заканчивающийся словами ...intra horas septem non fuerit (I, 6, 62). Далее этот отрывок, встречающийся в упомянутых манускриптах в первый раз, обозначен²⁵ соответствующими буквами с верхним индексом a (то есть K^a и H^a); во второй раз – с верхним индексом b (то есть K^b и H^b).

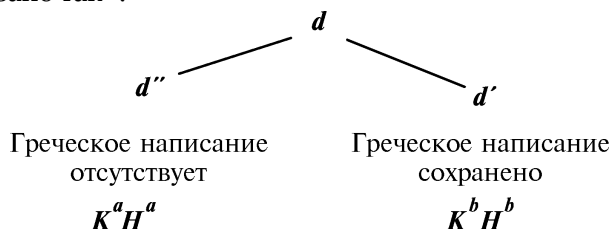
Примечательно, что пары K^a и H^a , с одной стороны, и пары K^b и H^b , с другой стороны, дают разные чтения, хотя ряд чтений у них общий, встречающийся только в этих четырех версиях. Эти четыре манускрипта восходят к общему прототипу (обозначенному d), но образуют разные стеммы: K^a и H^a – одну (d^n), а K^b и H^b – другую (d'). При этом важно то, что в K^a и H^a греческая орфография утрачена, а в K^b и H^b – напротив, сохранена. Как уже было отмечено, «лишний» отрывок содержит 696 слов. Между концом, когда этот отрывок (K^a и H^a) встречается в первый раз, а это § 62 (...non fuerit), и словом perfectissimus в § 76, местом, где начинается второй его повтор (K^b и H^b), содержится 634 слова. То есть приблизительно равное количество текста.

В связи с этим возможно предположить, что в манускрипт, послуживший прототипом для K (I книга) и H (I книга), или же в один из более близких их предшественников, мог быть вставлен лист из какого-то другого манускрипта. Если это так, то возникает вопрос: является ли этот манускрипт со вставленным листом предшественником K^a и H^a или K^b и H^b ? Если он послужил прототипом для K^a и H^a , то в нем не было греческой орфографии, а

²⁴ Например, общие пропуски таковы: *Комм.* I, 12, 12: et rursus ex diviso ad individuum; *Comm.* I, 5, 3: corporibus non usu veniunt non tamen plena illa sed vasta dicenda sunt; I, 6, 45: antiquato usu primae litterae apud veteres enim septas vocitabatur; I, 6, 7: et femina est par idem; I, 6, 26: sed conectitur per societatem; I, 6, 32: densitatis et ponderis tantumdem inter aerem et ignem est et rursus quod interest inter aerem et aquam causa; I, 6, 76: numerus est perfecto numero id est eptadi iungitur ut aut decies septeni aut septies deni computentur anni. См. Armisen-Marchetti 2001, lxxxiii.

²⁵ Ibidem.

если для K^b и H^b , то греческая орфография, характерная для семейства, обозначенному π , к которому принадлежат K и H , в нем была. На схеме это может быть показано так²⁶:



Принадлежащие к разным семействам манускрипты E , A (φ) и K , H (π) также имеют сходства между собой, проявляющиеся в общих ошибках и значительных пропусках текста, которые встречаются в первой книге *Комментария* (ограничение накладывают кодексы K и H , родственные между собой в тексте этой книги).²⁷

Что касается манускриптов E , A и K , то у них подобные ошибки и пропуски текста встречаются на протяжении обеих книг *Комментария*.²⁸ Таким образом, манускрипт K близок кодексам E и A в тексте первой и второй книг, а манускрипт H – лишь в тексте первой книги. Сам же манускрипт H , в котором в двух книгах *Комментария* сохранилось греческое написание слов, вписывается в семейство π , которое характеризуется такой графикой.

Следующий манускрипт X (его оригинал утрачен), возможно, был выполнен по S .²⁹ Он имеет многочисленные ошибки (в том числе в предложениях), пропуски текста или его замещение.³⁰ Хотя в редких случаях его текст соот-

²⁶ Ibidem.

²⁷ Наиболее значительные пропуски таковы: *Комм.* I, 2, 8: in nutricum cunas sapientiae tractatus eliminat. В кодексах K и H в этом месте синонимичная формула (возможно, выдуманная тем, кто правил этот текст с целью его восполнения, позднее исправленная): pellit omnino philosophia; I, 8, 8: se sequestrant harum quid singulae velint superius expressimus cum de virtutibus; I, 10, 5: velim dicas inquit si et pater Paulus tecum et alii supersunt ad hanc interrogationem. *Comm.* I, 6, 13: et sextam partem. См. Armisen-Marchetti 2001, lxxxiv.

²⁸ В частности, см. *Комм.* I, 14, 20: Xenophanes ex terra et aqua Boethos ex aere et igne; II, 13, 10: quicquid autem ex se movetur semper movetur igitur anima semper movetur; II, 17, 10: et exercitatus; *Comm.* I, 19, 10: nisi de superposito sole cui resplendent habere; II, 7, 12: signo ad o sol accedit sed a p; II, 14, 20: si quod movet et ipsum movetur. Но манускрипты E и A более схожи между собой, чем с кодексом K . Например, *Комм.* I, 14, 6: cause teste vocatur – E и A , causa teste vocatur – K (правильное чтение: causa et est et vocatur); II, 12, 7: ut haec E и A , ut hoc – K (правильное чтение: et haec); *Comm.* I, 17, 16: in unas cursus – E и A , in una cursus – K (правильное чтение: in una eas cursus). См. Armisen-Marchetti 2001, p. lxxxiv.

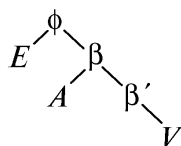
²⁹ Этот вывод основан на пропуске трех слов в *Comm.* II, 6, 3: ad alias partes. См. Armisen-Marchetti 2001, lxxix.

³⁰ Например, *Комм.* I, 17, 2-4: huic subiecti... neque movetur; II, 12, 1: corpus hoc... deus

носится с *S*, он, похоже, больше зависит от *H*, особенно в тексте II книги.³¹

Еще один манускрипт *V* – лакунарный. Он состоит из трех частей (и четырех фрагментов).³² Из-за наличия в нем общих ошибок³³ с манускриптом *A* и общих текстуальных пропусков³⁴ с манускриптами *A* и *E*, В.С. Barker-Benfield определил его в семейство ϕ (объясняя отсутствие в нем подписи именно его лакунарностью).

Содержание других манускриптов (обозначенных β и β'), подобных *V*, но отличных от *E*, на схеме может быть показано так³⁵:



Совпадения между *EAKHV* весьма значительны. Это общие пропуски текста (один из которых наиболее важен) и ошибки.³⁶ Разумеется, эти сходства касаются только первой книги *Комментария*, поскольку текст второй книги *Комментария* манускрипта *H* происходит из другого источника, чем тот, который являлся общим для *K* и первой книги *H*.

В составе следующей группы манускриптов, ранее привлечших внима-

aeternus; II, 17, 2-3: quibus agitatus... volutantur; *Comm.* II, 1, 2: hic est inquit... quod docti; II, 2, 21: hic est inquit... ratione distinctis; II, 5, 1-3: vastas solitudines... in terris; II, 6, 4-5: triginta tria... stadiorum milia; II, 10, 1: futurorum hominum... non aeternam; II, 11, 1-3: praesertim cum... annum habeto. См. Armisen-Marchetti 2001, lxxxii.

³¹ Общие пропуски текста для манускриптов *X* и *H* таковы: *Comm.* II, 3, 5: metra canoris versibus adhibebantur ut per stropham; II, 5, 31: interruptos ut nihil inter ipsos ab aliis ad alios manare; II, 6, 7: superior sit cuius partem nos incolimus, et a D per B usque ad C pars terrae. См. Armisen-Marchetti 2001, lxxxii.

³² В. С. Barker-Benfield доказал, что эти части образуют один манускрипт, относящийся к *Комментарии* Макробия и к *De senectute* Цицерона. См. Barker-Benfield 1976, 145-165; Armisen-Marchetti 2001, lxxviii, lxxxv.

³³ См. *Комм.* I, 1, 1: debuit (правильное чтение: deberet); I, 1, 3: somno (правильное чтение: somnio); I, 2, 20: nomina (правильное чтение: numina); I, 3, 6: daturam (правильное чтение: dat cura); I, 3, 11: alia (правильное чтение: illa); I, 3, 13: solitudinem (правильное чтение: sollicitudinem); *Comm.* I, 19, 19: venire deficiunt (правильное чтение: evenire definiunt); II, 1, 25: addis (правильное чтение: dis). См. Armisen-Marchetti 2001, lxxxv.

³⁴ Таких пропусков примерно двадцать, e.g. см. *Комм.* I, 3, 5: aut; II, 1, 15: ad tria nam in quattuor; *Ibid.*: epitritus deque eo nascitur; II, 1, 25: et hemitonio et fit de hemiolio dia pason constat de sex tonis. См. Armisen-Marchetti 2001, lxxxv.

³⁵ См. Armisen-Marchetti 2001, lxxxvi.

³⁶ См. *Комм.* I, 3, 5: de hoc enim est huic generi commune cum ceteris sed quia in ipso somnio tantummodo esse creditur dum videtur; I, 3, 14: cum adhuc; I, 3, 16: publicam. Примеры на общие ошибки: *Комм.* I, 3, 6: viorum (правильное чтение: vivorum); I, 3, 13: ipse per se ductus (правильное чтение: ipse perductus). См. Armisen-Marchetti 2001, p. lxxxvi.

ние Л. фон Яна, а позднее изученных В. С. Barker-Benfield, находятся те, в которых имеются фрагменты *Комментария* на темы астрономии, гармонии, географии. Их также десять. Самый древний из них (*N*) относится ко второй половине IX века. Он содержит большой отрывок, охватывающий примерно треть *Комментария*, посвященный астрономии и географии, начинающийся со слов: Nunc videamus quae sint (I, 14, 21 – II, 9, 10) и заканчивающийся фразой ...magna esse poterit, а также фрагмент в три параграфа (I, 3, 17–20) на тему снов и сновидений, начинающийся со слов: Si quis forte quaerere vult... и заканчивающийся словами ...tendente penetraretur.

Этот манускрипт демонстрирует наличие определенного числа собственных ошибок, представляющих собой пропуски текста различной длины.³⁷ По этой причине *N* не является родственным ранним, рассмотренным выше, манускриптам. Нет у него сходства с кодексами *S* и *X*. Однако из относящихся к одному семейству (φ) манускриптов *E* и *A*, он скорее близок к *A*, чем к *E* (хотя совпадения с *A* у него незначительные).³⁸

Что касается семейства π , к которому принадлежат манускрипты *K* и *H*, то *N* демонстрирует определенное сходство в ошибках, пропусках и вставках текста с *K*, а кроме того, со второй книгой манускрипта *H*.³⁹ Таким образом, у манускрипта *N* обнаруживаются некоторые сходства с *EAKH*.⁴⁰

Таким образом, возможно реконструировать стемму семейства (ω) манускриптов *SXEAKHVN*. Наличие других манускриптов (родственных, подобных, но в чем-то отличных от тех, что рассмотрены выше) показано буквами α , δ , ϵ , ζ , ζ и θ .⁴¹

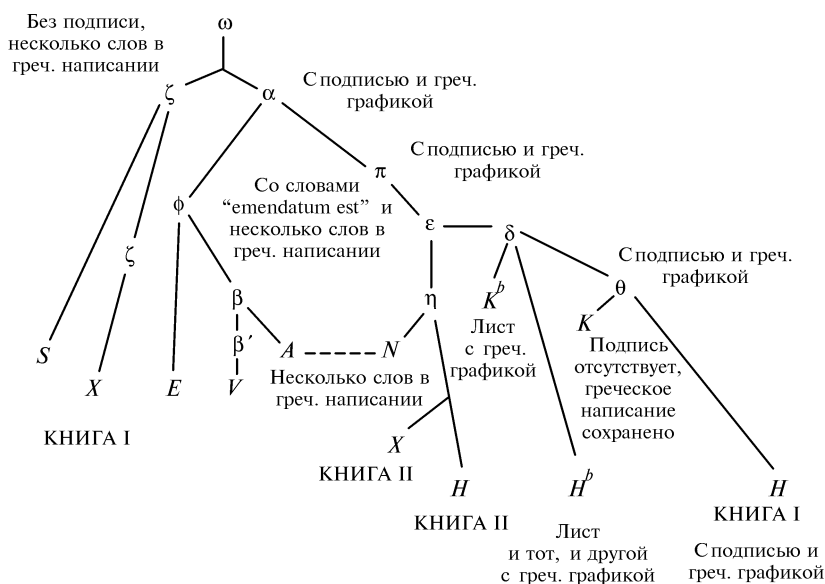
³⁷ См. *Comm.* I, 15, 7-8: quibus autem partibus zodiacum intersecet superius iam relatam est haec de lacteo; I, 19, 4: ideo et Cicero hos duos cursus comites solis vocavit quia in spatio pari longe a se numquam recedunt; I, 19, 18-19: notandum quod... adversa vel prospera; I, 20, 21: quae terrae diametros habet quae faciunt quadragies octies centena milia; I, 22, 13: ista autem... reservemus; II, 1, 1: superiore commentario... disputetur. См. Armisen-Marchetti 2001, p. lxxxvi.

³⁸ См. *Comm.* I, 19, 3: inmittit – *A N*, emittit – ω ; I, 21, 8: affecta – *A N*, effecta – ω ; I, 22, 9: densetur – *A N*, densetur – ω ; II, 2, 16: ad vero par – *A N*, at vero pars – ω ; II, 5, 6: barbaricusque nationis – *A N*, barbari cuiusque nationis – ω . См. Armisen-Marchetti 2001, lxxxvii.

³⁹ См. *Comm.* II, 1, 25: plurali (правильное чтение: duplari). Пропуск текста в *Comm.* II, 5, 31: ab illis ab vos manare posit sed dicendo ita interruptos ut nihil. Вставка в *Comm.* II, 9, 10: ut contentus potius conscientiae praemio gloriam non requirat. См. Armisen-Marchetti 2001, lxxxvii.

⁴⁰ См. *Comm.* I, 20, 2: secundum – *EAKHN*, secundo – *SX*, нет в *V*; I, 20, 25: numquam – *EAKHN*, nunc quam – *SX*, нет в *V*; II, 1, 9: statuta – *EAKHN*, stata – *SX*, нет в *V*; II, 7, 14: ei sol – *EAKHN*, eis sol – *SX*, нет в *V*. См. Armisen-Marchetti 2001, lxxxvii.

⁴¹ Ibidem.



Из большинства рассмотренных выше манускриптов с Макробиевым *Комментарием*, интересна судьба одного – MS Parisinus Latinus 6370. Напомним, этот кодекс, скорее всего, был выполнен в Туре, датирован IX веком, состоит из 13 листов и включает в себя полный текст *Комментария*. Наряду с немногими ранними рукописями с Макробиевыми текстами, в нем имеется редкая подпись Аврелия Меммия Симмаха и Макробия Плотина Евдоксия из самого первого издания *Комментария*, появившегося, вероятно, или в конце жизни Макробия, или вскоре после его смерти (ок. 485 г.).⁴²

AVR. MEMM. SIMMACHVS VC EMENDAVAM VEL DISTING. MEV RAVENNAE CV MACROBIO PLOTINO EVDOXIO VC. MACROBII AMBROSII THEODOSII VC ET INL. DE SOMNIO SCIPIONIS LIB PRIM' EXPLIC. INCIPIT SECVNDVS –

Я, Аврелий Меммий Симмах, светлейший муж, вместе с Макробием Плотинем Евдоксием, светлейшим мужем, исправил и разделил в Равенне [*Комментарии на*] ‘Сон Сципиона’ Макробия Амвросия Феодосия, светлейшего и сиятельного мужа. Конец первой книги, начало второй.

Помимо подписи он обладает еще одной отличительной чертой⁴³: в нем отсутствуют отдельные фразы,⁴⁴ имеющиеся в других кодексах. Появление

⁴² Текст подписи приводится по: Willis, ed. 1963, 94.

⁴³ См. La Penna 1950, 177-87.

⁴⁴ Наиболее значительные пропуски таковы: Macr. *Comm.* I, 13, 7: esse adpetendam, illam vero quam omnibus; *Ibidem* I, 17, 14: apud theologos Iuppiter est mundi anima; *Ibidem* I, 6, 77: quod Graeci mesenteron dicunt tertium quod; *Ibidem* II, 3, 14: quantumque est a terra usque ad Venerem; *Ibidem* II, 14, 11: sed origo motus vim refertur. См. Armisen-Marchetti 2001, lxxxi.

таких лакун в тексте Макробия обусловлено вмешательством Сервата Лупа (805–862), аббата Ферье (с 840 г.), собирателя древних текстов⁴⁵ и одного из первых переписчиков *Комментария* – его рукой скопирована четверть этого сочинения. Переписывая, Луп в то же время вносил в исходный манускрипт многочисленные исправления, выскабливая текст (который ныне не подлежит восстановлению). Похоже, Луп ставил перед собой цель не только переписать текст *Комментария*, но и улучшить его.⁴⁶ Другим переписчиком текста из этого кодекса был ученик Сервата Лупа – Гейрик из Осерра (841–877/83), также добавивший исправления и предложивший свои варианты чтений.⁴⁷ Следующим переписчиком упомянутого сочинения Макробия был корреспондент Лупа – Адальгад⁴⁸ (епископ Орлеана), который, вероятно, также испросив у Лупа исходный текст, получил его и сделал собственную копию, в которую включил поправки и Лупа, и его ученика Гейрика.⁴⁹

Применительно к MS Parisinus Latinus 6370 возникает множество вопросов: в частности, каким образом этот текст попал к Сервату Лупу и когда это произошло. Как представляется, ответ можно получить, проанализировав его деятельность по добыванию, переписыванию и исправлению текстов ранних авторов. При этом важно принимать в расчет и интеллектуальное

⁴⁵ О том, что Серват Луп специально занимался собиранием, сличением и переписыванием древних текстов, свидетельствуют дошедшие до нашего времени его письма, адресованные разным людям (их число – 130), которые были написаны как самим Лупом, так и по его поручению (e.g. Lup., *Ep.* I; VIII et cet. [Dümmeler]). По ним возможно реконструировать методы работы с текстом ученых эпохи Каролингов и степень его понимания ими. В частности, по просьбе аббата Фульды Рабана Мавра Серват Луп вместе с Герольфом (сотоварищем и клириком упомянутого монастыря) вносил исправления в Рабановы *Разъяснения на книгу Чисел*. Получив задание составить свод германских законов для герцога Фриуля Эберхарда, Луп не только собрал воедино доступные ему сведения, но и украсил текст иллюстрациями, предварил его посвятительными стихами к герцогу (см. Regenos 1966, vii–ix). В 847 г. Серват Луп сличал свой экземпляр писем Цицерона с манускриптом, который прислал ему монах Ансбольд, впоследствии аббат Прюма (см. Lup., *Ep.* LXIX [Dümmeler]). Примерно в 856–858 гг. Луп обращается с просьбой к одному из своих корреспондентов (имя которого не установлено) с просьбой прислать ему сочинения *О заговоре Катилины* и *Югуртинскую войну* Саллюстия, *Речь против Верреса* Цицерона, а также и «все другие произведения последнего, которых у него не было, или же их списки – лучшие, чем те, которые у него имелись» (см. Lup., *Ep.* CIV [Dümmeler]). См. также Жильсон, пер. – Бакулов 2004, 168. О жизни Сервата Лупа см. Ненарокова 2005, 380. Здесь же укажем на современное издание писем Сервата Лупа – Marshall 1984.

⁴⁶ Возможно, часть исправлений Лупа вызвана тем, что сам он плохо понимал Макробиев текст.

⁴⁷ Исправления Лупа и Гейрика не удастся различить. См. Armisen-Marchetti 2001, lxxvii.

⁴⁸ См. Lup., *Ep.* VIII (Dümmeler). В этом письме (ок. 840–841 гг.) Луп благодарит Адальгада за помощь в правке текста Макробия.

⁴⁹ См. Pellegrin 1957, 5–31; Armisen-Marchetti 2001, lxxiii–lxxiv.

окружение Лупа.

Мы полагаем, что рассматриваемый манускрипт какое-то время находился в библиотеке Эйнхарда (ок. 770–840)⁵⁰ – любителя и собирателя древних латинских произведений. Возможно, это было в 830 г., то есть уже после того, как Эйнхард навсегда покинул королевский двор Людовика Благочестивого и переселился из Ахена в Муленхайм (Зелигенштадт), где находился монастырь, в котором Эйнхард был аббатом. В это же время (т.е. в 830 г.) Серват Луп пишет Эйнхарду первое⁵¹ из четырех⁵² адресованных ему писем. В нем он говорит о своем интересе к сочинениям древних авторов, жалуясь на то, что в свое время не получил достаточного образования.⁵³ Из контекста письма следует, что в то время Серват Луп еще не был знаком с Эйнхардом лично, но всячески стремился к этому, искал его дружбы и «удобного случая для личной беседы». В завершение письма Луп обращается к Эйнхарду за разъяснением некоторых непонятных ему слов,⁵⁴ а далее пишет⁵⁵:

«...прошу еще и о том, чтобы Вы одолжили мне... некоторые из Ваших книг... Книги же таковы: книга *О риторике* [Марка] Туллия...⁵⁶ его же три книги по риторике, написанные в форме диспута и диалога об ораторе⁵⁷... также [я хотел

⁵⁰ Об Эйнхарде и его окружении см. Петрова 2005, 7–41.

⁵¹ См. Lur. 1 *Ep. Prima: Ad Eginhardum* (Migne), PL 119, 431D – 436A; Ревякина, пер. 1994, 342–4.

⁵² См. Lur. *Ep.* I – III и V (Dümmler).

⁵³ См. Lur. 1 *Ep. Prima* (Migne), PL 119, 433A. Впрочем, подобные уничижительные фразы традиционны для авторов рассматриваемой эпохи. Начальное образование Луп получил в монастыре Ферье, аббатом которого в то время был бывший ученик Алкуина Адальберт. Несколько позже (в 821 г.) Адальберта сменил Альдрик (ум. 836 г.) – наставник и вдохновитель Лупа. В Ферье Луп овладел грамматикой и риторикой. Чуть позже Альдрик направил Лупа в Фульду, где тот изучал теологию, уже под патронажем Рабана Мавра, аббата монастыря. В Фульде Серват Луп провел шесть или семь лет (продолжая обучаться письму и чтению) и приобрел репутацию ученого (см. Regenos 1966, vii–ix).

⁵⁴ Вероятно, речь идет о греческих словах, которые встречались Лупу в различных текстах, например, у Боэция – см. Lur. 9 *Ep. IV: Ad Eginhardum* (Migne), PL 119, 440C – 446A; Петрова 2005, 15–6. Отметим, что консультантом Лупа был Мартин Скотт, наставник школы при кафедральном соборе Лана (819–875) – см. Петров 1995, 57.

⁵⁵ См. Lur. 1 *Ep. Prima* (Migne), PL 119, 435AB: ...Sunt autem hi. Tullii de rhetorica liber; quem quidem habeo, sed in plerisque mendosum. Quare cum codice isthic reperto illum contuli; et quem certiozem putabam, mendosiozem inveni. Item ejusdem auctoris de rhetorica tres libri in disputatione ac dialogo de Oratore. Quos vos habere arbitror, propterea quod in brevi voluminum vestrorum post commemorationem libri ad Herennium, interpositis quibusdam aliis, scriptum reperi: Ciceronis de rhetorica. Item: **Explanatio in libros Ciceronis**. Praeterea: A Gellii noctium Atticarum.

⁵⁶ Речь идет о трактате Цицерона *De inventione rhetorica*.

⁵⁷ Имеется в виду трактат Цицерона *Об ораторе*. Вероятно, Луп сделал копию этого текста. Ныне этот текст (MS Harleianus 2736) хранится в Британском музее. См. Veeson 1930, 9–10.

бы] *Комментарий* [Макробия] на книги Цицерона [*О государстве*], а кроме того *Аттические ночи* А[вла] Геллия».⁵⁸

Скорее всего, в письме Лупа речь идет о Макробиевом *Комментарии на 'Сон Сципиона'*, представлявшим собой разъяснение небольшой части трактата Цицерона *О государстве*. Это подтверждается, во-первых, тем, что впоследствии Луп сделал копию именно с *Комментария* Макробия. Во-вторых, имя Макробия упомянуто Лупом в его письме к Адальгаду⁵⁹ (составленном уже после смерти Эйнхарда, последовавшей 14 марта 840 г.). В-третьих, не существовало иных толкований на тексты Марка Туллия (за исключением *Разъяснений на 'Топику' Цицерона* – комментарий к специальному логическому тексту, выполненных Марием Викторином).

Очевидно, Эйнхард удовлетворил просьбу Лупа. Луп смог забрать испрошенные книги сам, или же Эйнхард переслал их ему. Во всяком случае, ясно одно: текст Макробия, будучи исправленным и переписанным Лупом, а затем Гейриком и Адальгадом, к Эйнхарду уже не вернулся. Для полноты рассказа об отношениях Лупа и Эйнхарда добавим, что по всей видимости в том же году (830 г.) Луп посетил Эйнхарда в Муленхайме.⁶⁰ Это знакомство, поводом к которому послужило желание Лупа иметь в лице Эйнхарда консультанта и наставника⁶¹ в ученых занятиях, впоследствии переросло в дружбу, а их отношения сделались близкими и доверительными⁶² ...

Как бы то ни было, именно этот манускрипт, содержащий исправления и лакуны, а также имеющий непростую историю, и был положен в основу всех последних изданий Макробиева *Комментария*, и именно он содержит полный текст этого сочинения.

⁵⁸ См. Ревякина 1994 (с изменениями).

⁵⁹ См. *выше*, примеч. 48.

⁶⁰ См. Лур. 1 *Ep. Prima* (Migne), PL. В частности, в этом письме Луп пишет о том, оставив обитель Рабана Мавра (см. также *выше*, примеч. 45), на обратном пути из Галлии он оказался в «зарейнской области», т.е. неподалеку от Муленхайма.

⁶¹ Об этом свидетельствуют слова из письма (836 г.) Сервата Лупа Эйнхарду, в котором Луп называет Эйнхарда «своим дражайшим наставником (*desiderantissimo praeseptori Eginhardo*)». См. Лур. 5 *Ep. II: Ad eundem* (Migne), PL 119, 436B. Кроме того, переписка С. Лупа и Эйнхарда (длительная с 830 по 836 гг.) большей частью состоит из вопросов Лупа и ответов на них Эйнхарда – e.g. см. Лур. 1 *Ep. Prima* (Migne), PL; Idem, 9 *Ep. IV: Ad Eginh.* (Migne), PL 119, 440C – 446A.

⁶² Сам Эйнхард, обращаясь к Лупу как к другу, пишет ему в одном из писем о той душевной боли и страдании, которые он испытывал со дня смерти своей жены Иммы (836 г.) (см. Einh. *Ep. LXIII: Ad Lup. am. suum* [PL 104, 535C – 538A]). Луп же искренне утешает Эйнхарда и выражает ему соболезнования по случаю утраты супруги (см. Лур. 9 *Ep. IV: Ad Eginh.* [Migne], PL 119, 440C – 446A).

БИБЛИОГРАФИЯ

Оригинальные тексты, кроме указанных ниже, см. в электронных базах данных: BTL, Phi 5, PL, TLG, MGH.

Издания и переводы Комментария на русский и новоевропейские языки

Armisen-Marchetti 2001–2003 – Macrobe. *Commentaire au songe de Scipion*, texte établi, trad. et comm. par M. Armisen-Marchetti [Collection des Universités de France. Série latine. Vol. 360], t. I – livre I; t. II – livre II. Paris, 2001–2003.

Jan 1848–1852 – Macrobius. *Opera quae supersunt*, ed. L. von Jan, 2 vol. Leipzig – Quedlinburg, 1848–1852.

Regali 1983–1990 – Macrobio. *Commento al Somnium Scipionis*, testo, trad. e note a cura di M. Regali [Biblioteca di studi antichi 38], Lib. I – II. Pisa, 1983–1990.

Stahl 1952 – Macrobius. *Commentary on the 'Dream of Scipio'*, trans. and notes by W. H. Stahl. New York, 1952.

Willis 1963 – *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia* и *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. I. Willis. Leipzig, 1963, ²1970.

Петрова 1996–2007 – Макробий. *Комментарий на 'Сон Сципиона'*, кн. I, гл. 1 – 4; 8 – 14 и 17; кн. II, гл. 12 – 13 и 17, пер. с лат. и примеч. М. С. Петровой, в: *Историко-философский ежегодник* '95. Москва: Мартис, 1996; *Историко-философский ежегодник* '96. М.: Наука, 1997; *Историко-философский ежегодник* '2000. Москва: Наука, 2002; *Философия природы в Античности и в Средние века*. Москва: Прогресс–Традиция, 2000; Петрова М.С. *Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности*. Москва: Кругъ, 2007.

Ревякина 1994 – Серват Луп. *Письмо к Эйхарду*, пер. Н. Ревякиной, в: *Антология педагогической мысли христианского Средневековья*. Москва, 1994. Т. 1.

Уманская 1996 – Макробий. *Комментарий на 'Сон Сципиона'*, кн. I, гл. 3 – 5 и фрз. гл. 6 (1, 3-5, 7-53, 57-59), пер. с лат. и примеч. Т.А. Уманской, в кн.: *Знание за пределами науки*. Москва: Республика, 1996.

Исследования

Armisen-Marchetti, M. (2001) ["Préface"], Macrobe. *Commentaire au songe de Scipion* [Collection des Universités de France (Série latine), vol. 360], t. 1 – livre I. Paris.

Barker-Benfield, B. C. (1975) *The manuscripts of Macrobius' Commentary on the 'Somnium Scipionis'*, Unpub. D. Phil. diss., 2 vols. University of Oxford.

Barker-Benfield, B. C. (1976) "A ninth-century manuscript from Fleury: Cato de senectute cum Macrobio," *Medieval Learning and Literature*. Oxford.

Barker-Benfield, B. C. (1983) "Macrobius," *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, ed. L. D. Reynolds. Oxford.

Beeson, C. H. (1930) "Lupus as scribe and text critic," *The Mediaeval Academy of America*. Publication № 4. Cambridge.

Cat. – Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae regiae. Pars 3. T. 4. Parisiis, 1744.

De Paolis, P. (1982) ["Praefatio"], *Macrobiani Theodosii de verborum graeci et latini differentiis vel societatis excerpta*, ed. P. De Paolis. Urbino.

- Dümmler, E., ed. (1884) *Lupi abbatis Ferrariensis epistolae*, *Monumenta Germaniae Historica: Epistolae*, vol. 6. Hanover: Weidmann, 1902–1925; repr. 1974.
- Hütting, A. (1990) *Macrobius im Mittelalter. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der Commentarii in Somnium Scipionis*. Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris.
- Jan, L., von (1848) [“Praefatio”], Macrobius. *Opera quae supersunt*, ed. L. von Jan, 2 vol. Leipzig – Quedlinburg, 1848–1852. Vol. 1.
- La Penna, A. (1950) “Le Parisinus Latinus 6370 et le texte des *Commentarii* de Macrobe,” *Revue de Philologie* 24.
- La Penna, A. (1951) “Note sul testo dei *Commentarii* di Macrobio,” *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, classe di Lettere e filosofia*, s. 2, 20.
- Manitius, M. (1935) *Handschriften antiker Autoren im Mittelalterlichen Bibliothekskatalogen*. Leipzig.
- Marshall, P., ed. (1984) *Servati Lupi Epistolae*. Leipzig.
- Pellegrin, E. (1957) “Les manuscrits de Loup de Ferrières. A propos du manuscrit Orléans 162 (139) corrigé de sa main,” *Bibliothèque de l'école des chartes* 115, 5–31;
- Regenos, G. W., tr. (1966) *The Letters of Lupus of Ferrières*. The Hague.
- Stahl, W. G. (1990) [“Introduction”], Macrobius. *Commentary on the ‘Dream of Scipio’*. New York.
- Thorndike, L. (1923) *A History of Magic and Experimental Science during the First Thirteen Centuries of our era*, in 8 vols. New York – London, 1923–1941. Vol. 1. – <https://archive.org/stream/historyofmagicex00thor#page/n5/mode/2up> (декабрь, 2016).
- Willis, I. (1963) [“Praefatio”], *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia*, ed. I. Willis. Lipsiae.
- Жильсон, Э. (2004) *Философия в Средние века*, пер. с фр. А. Б. Бакулова. Москва.
- Ненарокова, М. Р. (2005) «Луп из Ферье и его *Житие св. Вигберта*», *Диалог со временем* 15.
- Петров, В. В. (1995) “Accessus Iohannis Scotti”, в: Иоанн Скотт Эриугена. *Гомилия на пролог ‘Евангелия от Иоанна’*. Москва.
- Петрова, М. С., пер. (2005) «Эйнхард: историк в истории», в: Эйнхард. *Жизнь Карла Великого*. Москва.
- Петрова, М. С. (2007) *Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности*. Москва: Кругъ.

ГРАНИЦА И КАМУШКИ: О ЧЕМ ГОВОРИЛ ЕВРИТ?

Н. Д. ЛЕЧИЧ

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (Москва)

nlecic@hse.ru

NIKOLA D. LEČIĆ

National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia)

THE LIMIT AND PEBBLES: WHAT DID EURYTUS SPEAK ABOUT?

ABSTRACT. This article attempts to reconsider the customary assessment of the performances attributed to one of the last Early Pythagoreans, Eurytus of Tarentum. His practice of «defining» a thing with the number of pebbles needed to draw its silhouette is usually regarded as a naïve or unworthy version of the number philosophy of his teacher, Philolaus of Croton. Our approach focuses on the concept of the limit, or the boundary (*δρος*), used by Aristotle to explain Eurytus' practice, which we analyse in the context of Aristotle's testimonies distinguishing Early Pythagoreanism from its interpretations in the Early Academy. We strive to show that the idea underlying Eurytus' performances deserves more appreciation in the context of Presocratic philosophy, and to lay a basis for an alternative approach to the interpretation of this practice.

KEYWORDS: Eurytus of Tarentum, Early Pythagoreans, limit, boundary, definition.

Наверное, нет другого философа досократической эпохи, который получил в трудах по истории философии столько унижительных эпитетов, сколько получил их Еврит из Тарента, один из последних ранних пифагорейцев.¹ Он

¹ Еврит, вероятно, родился в 440 или 450 г. (Жмудь 1994, 79; Huffman 1993, 5). Он учил до начала IV в., так что среди его учеников были те, кого еще застал Аристоксен (Жмудь 2012, 100). В DL VIII.46 (DK 44 A 4) говорится: «Последними из пифагорейцев, которых еще видел Аристоксен (fr. 19 Wehrli), были Ксенофил из Халкидики Фракийской, Фантон из Флиунта, Эхекрат, Диокл и Полимнаст, тоже флиунты. Они были слушателями Филолая и Еврита Тарентских» (Лебедев 1989, 433). – Лебедев 1989 использует форму «Эврит».

не оставил письменного учения, а, по доступным свидетельствам, занимался своего рода «философским перформансом»: рисовал контуры вещи² при помощи камушков, а затем выводил ее «определение» (ᾄρος) на основе самого факта очертания и того, сколько камушков ему в процессе рисования понадобилось.³ Эту процедуру описывали как «детскую» (Guthrie 1962, 275) и как «маловажную» и «примитивную теорию» (Thesleff 1961, 42, 75); даже Барнс, который у любого досократика пытался найти рациональное ядро, счел его действия «неприемлемо инфантильными» («intorelably puerile»), а его камушки на стене – «грубой аналогией грандиозного научного задания» (Barnes 1982, 307). Даже попытки «реабилитации», как мы увидим ниже, хотя и снимали с Еврита такие неприятные эпитеты, превращали его в фигуру второго плана. Цель данной статьи – пересмотр упомянутых оценок и интерпретаций, на которых они основываются.

Рассмотрим доступные свидетельства. В «Метафизике» Аристотель в одном предложении, в контексте критики концепта чисел как начал, приводит описание практики Еврита и описывает ее с помощью собственного концепта формы (μορφή), пытаясь сравнить ее с идеями арифметики, геометрии и гармоник того времени:

Равным образом совершенно не определено, в каком смысле числа суть причины субстанции и бытия – как определения (ᾄροι) (так же, как точки – определения величия, и как устанавливал Еврит, какое число присуще какой вещи; например, вот это число человека, вот это – коня, и, отображая камушками формы <животных и> растений (μορφαὶ τῶν <ζῴων καὶ> φυτῶν), подобно тем, кто сводит числа к <геометрическим> фигурам, [изображая их в виде] треугольника и квадрата (ὥσπερ οἱ τοὺς ἀριθμοὺς ἄγοντες εἰς τὰ σχήματα τρίγωνον καὶ τετράγωνον) или же как консонанс есть отношение чисел, так и человек и все остальное?⁴

С этим свидетельством связан текст Феофраста⁵, в котором он, пользуясь высказыванием Архита, критикует числовую философию Ранней Академии.

² По Аристотелю (*Met.* 1092b8), он рисовал контуры φυτῶν. Дильс добавляет ζῴων. Соответственно примерам, приводимым Аристотелем, надо сказать, что Еврит рисовал контуры живых существ. Поскольку сами примеры не играют существенной роли в нашем анализе, мы будем пользоваться нейтральным словом «вещи».

³ Это «традиционная» интерпретация (Huffman 2014, 10; Zhmud 2014, 108–9). В 2014 г. появилось толкование, в соответствии с которым никакого рисования контуров не было (Netz 2014). О деталях см. ниже.

⁴ DK 45 3 (*Arist. Met.* N 5, 1092b8ff); Лебедев 1989, 466.

⁵ См. Huffman 2005, 582–3, 593–4: источником Феофраста скорее всего был не текст «Метафизики», а несохранившиеся труды Аристотеля или Аристоксена об Архите; также возможно, что Феофраст почерпнул информацию из устных рассказов об Архите. Хафмен счи-

Этот текст, написанный, на первый взгляд, в саркастическом тоне, не приносит новой информации о самом Еврите:

Это [= не останавливаться, не доведя исследование до конца] свойство зрелого и здорового мужа. По словам Архита, именно так некогда поступал Еврит, раскладывая камушки. Он [доходил до таких подробностей, что] утверждал: вот это число человека, вот это – коня, вот это – еще чего-то. А ныне большинство [исследователей] останавливаются, дойдя до известного предела. Например, те, кто полагает [первопринципами] Одно и неопределенную Двоицу. Породив числа, плоскости и тела, они, можно сказать, опускают все прочее, а разве только мимоходом касаются и указывают всего-навсего, что одни вещи происходят от неопределенной Двоицы, как, например, место, пустота и бесконечное; другие – от чисел и одного, как, например, душа и кое-что еще (а заодно время, небо и многое другое), а о небе и прочих вещах не упоминают.⁶

Кроме того, есть и комментарий Псевдо-Александра к упомянутому месту из «Метафизики»:

Допустим, ради примера, что определение человека ($\delta\rho\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \alpha\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$) – число 250, а определение растения – 360. Приняв это, он [Еврит] брал двести пятьдесят камушков, окрашенных в самые разные цвета: зеленые, черные, красные и т. д. Затем он мазал стену известкой и рисовал контур человека и растения, а потом втыкал эти камушки: одни – на линии лица, другие – на линии рук, где какие, и получал изображение человека, выложенное камушками, равными по числу тому количеству единиц ($\iota\sigma\alpha\rho\iota\theta\mu\omega\nu\ \tau\alpha\iota\varsigma\ \mu\omicron\nu\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$), [которое он полагал определением ($\delta\rho\iota\zeta\epsilon\iota\nu$) человека].⁷

Как видно из этих отрывков, и как это часто бывает в доксографии раннего пифагореизма, с временной удаленностью автора от эпохи раннего пифагореизма количество деталей, которые он приводит, растет. Поэтому разные конкретные утверждения и смысл этих свидетельств ставились под сомнение: (а) Еврит, наверное, не указывал никаких конкретных чисел («250» и «360», скорее всего, выдумка Псевдо-Александра, поскольку не видно, откуда он мог их подчерпнуть)⁸; (б) человек и конь являются стан-

тает, что упоминание Архита оправданно, т.е. что он действительно мог передать такую информацию.

⁶ DK 45 2 (Thphr. Metaph. III, 6a19–b2); Лебедев 1989, 466. Афонасин 2016, 718: «Ведь так поступает совершенный и разумный муж, подобный Евриту, раскладывающему, по словам Архита, некие камешки: это мол число человека, это – лошади, а это – чего-то еще. Многие же, напротив, останавливаются на полпути [...]». Контекст высказывания и оценку его места в раннеакадемических дискуссиях см. в работе Афонасина (там же).

⁷ DK 45 3 [Alex. 827, 9]. Лебедев 1989, 466.

⁸ Жмудь 2012, 350 сн. 92.

дартными примерами Аристотеля,⁹ и уделять им особое внимание в контексте Еврита не следует; (в) тем самым, рассказ о том, как Еврит «мазал стену», и о разноцветных камушках тоже, наверное, не может претендовать на историко-философскую выдержанность;¹⁰ (д) а поскольку весь детальный рассказ о поступке Еврита оказывается, таким образом, крайне сомнительным продуктом воображения Псевдо-Александра, то из одних свидетельств Аристотеля и Феофраста нельзя сделать однозначный вывод о том, что Еврит вообще пользовался камушками, поскольку он просто мог иметь в виду популярные тогда и всем известные операции с абаксом.¹¹

И это не все. Что касается самой интерпретации, содержащейся в первых двух отрывках, приписывание Феофрастом Евриту идеи о числах как причинах не согласуется с текстом Аристотеля. Как указывает Жмудь, «из рассказа [Аристотеля] о Еврите не следует, что он считал числа началами вещей или составлял вещи из телесных единиц, или что его интересовали конкретные числа».¹²

Оценка Нэца (д) стоит в тесной связи с его отрицанием существования «псефической арифметики» в V в.¹³ Если отбросить такую интерпретацию,¹⁴ а

⁹ Жмудь 2012, 351 сн. 93.

¹⁰ Netz 2014, 177 п. 30: недоразумение случилось также в связи с неверным пониманием фразы Феофраста «раскладывая камушки». Нэц эту фразу из фрагмента Феофраста переводит как «in his arrangements of abacus operations».

¹¹ Как объясняет Нэц (там же), «ψῆφον (-ους) τιθῆναι – стандартный способ указания на операции, проводимые над костяшками счетов (counters). Если текст гласит τιθεῖς τινὰς ψῆφους – точный перевод был бы “совершив какие-то калькуляции / вычисления”». Значит, Еврит только различными способами демонстрировал отношения чисел на абаксе. См. и Netz 2014, 174 п. 27.

¹² Жмудь 2012, 351.

¹³ «Псефическая арифметика» («арифметика камушков», «dot-arithmetics», «pebble-arithmetics») – широко признанная гипотетическая конструкция состояния арифметики в доевклидовскую эпоху, сконструированная Бекером (Becker 1936, 538). В этой арифметике числа были представлены с помощью двухмерного построения камушков (псефов – ψῆφοι). Согласно критике Нэца, весь концепт «псефической арифметики» ошибочен, и целые книги (напр. Knorr 1975) написаны на основе, по сути, неправильной «гипотезы Бекера»; «камушки» – это просто метонимия «калькуляции», которая в это время была связана с популярным абаксом (Netz 2014, 178–9, 183, 179 п. 36). Из этого следует, что все, что мы знаем о Еврите, Эпихарме (DK 23 В 2, см. Knorr 1975, 137) и т. д. (где речь идет о «numbers-as-constituted-by-counters») не говорит ни о каком специальном знании. Для греков числа – «counters».

¹⁴ Аргументом против Нэца будут доказательства в пользу существования «псефической арифметики». Поскольку в V в. ранним пифагорейцам принадлежала практическая монополия на арифметические исследования (Жмудь 2012, 243), то «псефический» характер их арифметики будет важным аргументом и в пользу традиционной трактовки Еврита. Решающий элемент на этом пути – правильная реконструкция лекции Феодора из Кирены (*Tht.*

также подозрительные поздние надстройки, то единственное взвешенное описание мы находим у Жмудя: «ὄλον αἰ στήματι (ῥοι) τῶν μετέθῳ» подразумевает линию, одномерную величину, концами (границами) которой являются точки, обозначенные псефами. Из этих линий был составлен силуэт растения».¹⁵

Хотя трактовка Жмудя представляет поступок Еврита без элементов, вызывающих насмешку у Феофраста и современных интерпретаторов, а трактовка Нэца вообще спасает его от традиционно низкой оценки,¹⁶ он в обоих случаях остается незначительным персонажем в истории философии, даже в истории самого раннего пифагореизма. Однако, как выразился Жмудь о возможной числовой онтологии у Еврита, мы имеем дело с «плохим знанием предмета»¹⁷ и отсутствием ясного учения: «Что именно он хотел этим сказать, неясно; возможно, это была не слишком удачная трактовка тезиса Филолая “всё познаваемое имеет число”». Оценка Жмудя соответствует его отрицанию наличия числовой онтологии в раннем пифагореизме.¹⁸

Надо отметить и то, что, как замечает Жмудь, Еврит «оказался единственным связанным с числовой философией пифагорейцем, которого Аристотель и Феофраст называют по имени».¹⁹ Однако, на наш взгляд, лучшим подходом к пониманию Еврита будет концентрация внимания не на концепте числа, который стоит за его перформансами, а на концепте границы или предела, который задействован в трактовке Аристотеля.

Посмотрим высказывание Аристотеля в деталях. Аристотель пытается понять «в каком смысле числа суть причины субстанции и бытия?», – и это типично аристотелевский вопрос, который нельзя проецировать на Еврита или других пифагорейцев (как это, по всей видимости, сделал уже Феофраст²⁰). Рассматривая возможный вариант ответа, Аристотель отвечает новым вопросом: «[В смысле] как ῥοι?», – и дополнительно объясняет этот вариант двумя примерами, которые, в его глазах, схожи по сути:

145a–148 = DK 43 4), поскольку она практически суммирует все известные тогда достижения. Она скорее всего была арифметической (о новом подходе к ее реконструкции и важности этой роли для понимания математики ранних пифагорейцев, см. Лечич 2016).

¹⁵ Там же. Ср. Zhmud 2014, 109.

¹⁶ Это дословно и есть намерение Нэца (Netz 2014, 171, 177). Он считает, что мнение о «глупом» Еврите сложилось на основе доксографии Псевдо-Александра, в которой Еврит напоминает «нумеролога-мозаичиста» (175).

¹⁷ Жмудь 1994, 317.

¹⁸ См. напр. вывод Жмудь 2012, 354. Что касается Филолая, единственного раннего пифагорейца, чье философское учение о числах нам известно непосредственно, Жмудь решителен: «Филолай трактовал свои начала, ἀπειρα и τεραίνοντα, отдельно от четных и нечетных чисел и вообще всякой апелляции к математике» (Жмудь 2012, 380, 381 сн. 132).

¹⁹ Жмудь 2012, 115, 349; Zhmud 2014, 108.

²⁰ Ср. Netz 2014, 174 п. 27.

(1) понимание точек как «определения величин» и (2) поступок самого Еврита.

Пример (1) очевидно связан с Евклидом²¹ (на этом факте, по всей видимости, обосновывается вышеприведенное описание Жмудя). Что касается примера (2), т. е. описания действий Еврита, тут нужно выделить два момента: (2а) Еврит поступает «подобно тем, кто сводит числа к <геометрическим> фигурам, [изображая их в виде] треугольника и квадрата» и подобно тем, кто считает, что «консонанс есть отношение чисел»; (2б) Еврит, рисуя камушками предел растений (ῥοι), отображал их *формы* (μορφή).

Что касается пункта (2а), Аристотель продолжает пифагорейский контекст²² своего рассказа и очевидно не считает Еврита в чем-то ниже или хуже его предшественников.

Что касается (2б), нужно помнить, что Аристотель пытается объяснить процедуру Еврита своими терминами. И именно в этом месте нам помогает другое драгоценное свидетельство Аристотеля. В рамках своего рассуждения об отношении поверхности (понятой как предел тела – πέρας) и цвета из трактата «О чувственном восприятии» (*De sensu* 439a28–b2) Аристотель утверждает, что пифагорейцы поверхность (ἐπιφάνεια) называли цветом (χροιά), т. е. что они в терминологическом смысле не делали разницы между ними:

Ибо цвет (χρῶμα) либо находится в границах (πέρας), либо сам границей является: поэтому-то пифагорейцы и называли наружность (ἐπιφάνεια) цветом (χροιά).²³

²¹ Euc. I def 3: «Концы же линии – точки (γραμμῆς δὲ πέρατα σημεία)»; Мордухай-Болтовский 1950, п. Ср. Zhmud 2014, 109 п. 74.

²² Под «треугольным» имеются в виду числа со стороной n , имеющие $1 + 2 + \dots + n = \frac{1}{2}n \cdot (n + 1)$ элементов. Барнс, связывая части рассказа Аристотеля, говорит, что Еврит, наверное, заметил, что нужно как минимум три камешка, чтобы «определить» треугольник, и он в этом смысле искал минимальные числа такого рода для других вещей. Однако Барнс убежден, что у Еврита речь идет о неразделенной смеси из «комической арифмологии» и «первых попыток создания квантитативной науки, основанной на математике» (Barnes 1982, 307–8). – Важность сравнения, приведенного Аристотелем, отмечал и Норр (Knoig 1975, 144, 144 п. 49).

²³ Arist. *De sensu* 439a32–33 (DK 58 B 42); Алымова 2004, 108–9. Лебедев 1989, 486: «Цвет – либо на краю [тела], либо сам есть край (πέρας). Поэтому пифагорейцы называли поверхность χροιά». Данное свидетельство Жмудь классифицирует как «физические мнения анонимных пифагорейцев». Поскольку Аристотель был первым и последним доксографом, эксплицитно отличавшим платонизм от идей пифагорейцев (ср. Burkert 1972, 13, 16 п. 4; Barnes 1982, 79), все свидетельства, демонстрирующие данное различие, скорее всего подлинные. Как объясняет Жмудь, «эти учения соответствуют уровню досократической натурфилософии» и «хотя Аристотель не сообщает имен их авторов, они несомненно принадлежат реальным пифагорейцам» (Жмудь 2012, 371).

Чуть ниже Аристотель озвучивает собственную позицию: «Цвет, пожалуй, – это граница прозрачного в ограниченном теле (χρῶμα ἂν εἴη τὸ τοῦ διαφανοῦς ἐν σώματι ὀρισμένῳ πέρασ)». Из этого следует: (i) что он не критикует пифагорейцев, а скорее пользуется их приемом в качестве рассуждения в правильном направлении («поэтому-то»), и (ii) что можно сделать вывод об отсутствии абстрактного понятия поверхности у пифагорейцев.

Вывод (ii) подкрепляется тем фактом, что разницу между χροιά и ἐπιφάνεια, которую Аристотель имел в виду, можно найти не раньше Платона: он первый использовал концепт «поверхность / плоское» в том смысле, который, по свидетельству Аристотеля, отсутствовал у пифагорейцев.²⁴ Это лучше всего видно в «Меноне». Обсуждая «предельное», «крайнее» (πέρασ καὶ ἔσχατον), Сократ «плоское» (ἐπίπεδον) связывает с «геометрией» (76a) и делает следующие выводы:

[...] очертание – это граница (πέρασ) тела. [...] Цвет – это истечение от очертаний [...] , соразмерное зрению и воспринимаемое им (ἔστιν γὰρ χροῖα ἀποροῇ σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός).²⁵

То, что ἐπιφάνεια, в отличие от χροῖα, не соразмерная зрению значит, что это уже абстрактное понятие; поверхность можно созерцать только умственно. Все, о чем у Платона шла речь, и что имел в виду Аристотель, конкретизируется у Евклида:

Поверхность есть то, что имеет только длину и ширину (ἐπιφάνεια δὲ ἐστίν, ὃ μῆκος καὶ πλάτος μόνον ἔχει).²⁶

Поскольку у Аристотеля нет разницы между ὄρος и πέρασ,²⁷ можно сделать вывод, что или информация о нераздельности поверхности и цвета²⁸ отно-

²⁴ Ср. Burkert 1972, 68 n. 97 (ἐπίπεδον в данном значении – это нововведение Платона) и Heath 1956, I, 169 (слово «поверхность», обозначенная у Евклида как ἐπιφάνεια, не использовалась в этом значении до Платона).

²⁵ Pl. *Meno* 76a, d; Ошеров 1990, 582.

²⁶ Euc. I def. 5; Мордухай-Болтовский 1950, 11.

²⁷ Как мы сказали, позиция самого Аристотеля (*De sensu* 439b12) такова: цвет – «это граница прозрачного в ограниченном теле (ἂν εἴη τὸ τοῦ διαφανοῦς ἐν σώματι ὀρισμένῳ πέρασ)»; до этого (439a28) он утверждал: «с одной стороны, природа света заключается в неопределённом прозрачном [...] (ἢ τοῦ φωτὸς φύσις ἐν ἀόριστῳ τῷ διαφανεῖ ἐστίν)»; а вода и воздух не имеют одного цвета, потому что они ἀόριστοι (439b2). Видно, что πέρασ противопоставляется ἀόριστος, и что для описания ограниченности тела использован глагол ὀρίζω. Ср. Zhmud 2014, 109 n 74: «Aristotle treated πέρασ and ὄροι as synonyms».

²⁸ Важность цвета в контексте Еврита заметила и А. Бели: «Donc, à la différence des êtres mathématiques, par nature dépourvus de couleur, l'être vivant animé ou inanimé nombre par Eurytos, se définit par son apparence colorée». Она ушла на шаг дальше, характеризуя Еврита как новатора, поскольку на переходе с V в IV век он связал «два аспекта старого пифагоре-

сится к самому Евриту, или Аристотель раннепифагорейское учение понимает как согласующееся с практикой Еврита.²⁹

На основе вышесказанного можно предложить следующую предварительную трактовку процедуры Еврита, согласную, на наш взгляд, со свидетельством Аристотеля, и не содержащую никаких поздних интерпретаций и концептов, которые не могли быть задействованы в V в.:

(а) предел вещи (ὄρος или πέραις), ее цветная (= видимая) оболочка возникает в соприсутствии определенного количества одинаковых элементов, повторяющихся числовых единиц (представленных на схемах с помощью камушков);

(б) эти одинаковые, повторяющиеся, разграниченные между собой элементы, творят оболочку; они – не то же самое, что и цветной контур вещи; они его строят;³⁰

(в) цветная граница, оболочка вещи, это то, что эту вещь выделяет, *определяет*,³¹ ограничивает от других вещей; граница вещи и сама появляется в

изма»: (1) обозначение геометрических фигур с помощью псефов и (2) понимание цвета как того, что определяет σχῆμα тела. Поэтому в ее толковании он «первым и последним распространил на живые существа старую практику, которую пифагорейцы старшего поколения применяли только к “математическим существам”» (Bélis 1983, 73–75; критика Жмудь 2012, 350, сн. 92; Netz 2014, 175). Однако, ее выводы затуманены полной доверчивостью ко всем деталям текста Псевдо-Александра и слишком категорическим утверждением о разнице между Евритом и «пифагорейцами старшего поколения». Даже если в рассказе Псевдо-Александра и есть правдоподобное ядро, оно вряд ли проистекает из его анализа текста *De sensu*.

²⁹ Буркерт утверждал, что Аристотель на данном месте из *De sensu* мог иметь в виду Архита, поскольку он занимался стереометрическими проблемами (Burkert 1972, 68). Однако, по нашему мнению, Еврит, как редкий ранний пифагореец удостоенный Аристотелем упоминания по имени, здесь лучше подходит.

³⁰ Пустое пространство (разграничение) между камушками-числами Еврита важно в контексте того, что у Филолая число связано именно с рождением границы (т. е. с присутствием ограничивающего). Важность разграниченности элементов, рождающих контур, косвенно подчеркнута и в вышеприведенной трактовке Жмудя: границами линии, из которых был составлен силуэт растения, являются точки, обозначенные псефами (Жмудь 2012, 351). Это еще одно важное замечание из статьи Бели, которое, к сожалению, невозможно отделить от сомнительных утверждений («pour figurer les nombres ou pour nombrer les figures, les Pythagoriciens utilisaient un système d'unités-points espacés dans un champ [χώρα]»: Bélis 1983, 66).

³¹ Нэц (Netz 2014, 174 п. 26) критикует стандартную для английских переводов практику передачи этого термина как «граница». Сам он переводит его как «definition». Конечно, такая позиция имеет смысл только в рамках его отрицания факта, что Еврит вообще рисовал контуры.

результате ограничивающего действия повторяющихся одинаковых элементов.³²

Коротко говоря, вещи *определены* с помощью одинаковых числовых элементов, и эта структура одинаковых элементов соотносится с существованием этой вещи.

В предложенной нами интерпретации надо помнить: (i) без сравнения с Филолаем невозможно сказать, какой концепт «числа» подразумевал Еврит; но с уверенностью можно сказать, что аристотелевское понимание проецировать на него не следует, поскольку концепт числа перетерпел серьезные изменения на границе V / IV вв.³³; (ii) видимое (цветное) не мыслится в противоположность абстрактному, которое, автоматически, нематериальное и, тем самым, умопостигаемое.

Пункт (ii) очень важен; если вместо такой неабстрактной границы-оболочки поставить платоновско-евклидовскую умопостигаемую поверхность, то тогда и «числа», составляющие (или лучше сказать: порождающие) такую поверхность, тоже будут абстрактными. Но это уже будет не раннепифагорейское учение, а его интерпретация в Ранней Академии и позже³⁴; именно эта интерпретация является предметом критики и насмешки Феофраста. Таким образом, несмотря на разницу в интонации, свидетельства Аристотеля и Феофраста об Еврите совпадают в очень важной точке: они подчеркивают контраст раннепифагорейской и платоновской (и постплатоновской) доктрин. В таком контексте свидетельство Аристотеля об особенностях раннепифагорейского понимания предела получает еще большее значение.

Конечно, глубже понять идеи Еврита можно лишь в сравнении с его учителем Филолаем, который как раз связывал границу (результат соединения $\delta\lambda\epsilon\iota\tau\alpha$ и $\pi\epsilon\rho\alpha\acute{\iota}\nu\omicron\nu\tau\alpha$), число и познаваемое.³⁵ Только тогда можно оценить, является ли его процедура удачной или неудачной трактовкой филолаевского фрагмента 4:

³² В этом смысле наша интерпретация в визуальном смысле несколько соприкасается с интерпретацией Жмудя, однако не в самой оценке ценности учения Еврита.

³³ См. Lučić 2015, 32.

³⁴ Эта доктрина, известная как «доктрина деривации», в развитом виде известна, например, из текстов Никомаха (*Th. ar.* 74.10 = DK 44 A 12) или Диогена Лаэртия (DL VIII.24–25); см. Burkert 1972, 57ff, 247. Она всегда подразумевает некую «градацию бытия» и содержит в разных вариациях идею о том, что точки, линии, поверхности, трехмерные тела и т. д. происходят друг из друга по ступеням, которые и сами иногда бывают обозначены растущими числами. Поздние авторы проецировали ее на ранний пифагореизм: Philip 1966, 33.

³⁵ С этими понятиями связана и гармоническая сторона пифагорейского контекста, в котором Аристотель упоминает Еврита (Щетников 2012, 26).

И впрямь все, что познается (τὰ γινωσκόμενα), имеет число (ἀριθμὸν ἔχοντι), ибо невозможно ни понять ничего, ни познать без него.³⁶

Но и без этого сравнения можно сделать вывод, что нет никаких причин считать идею, стоящую за перформансами Еврита, в каком-либо смысле ниже других доводов досократической натурфилософии. Более того, вне рамок возможного источника внутри раннего пифагореизма, она беспрецедентна. То, что вещь определяет цветная оболочка, понятая без онтологической разницы абстрактного и чувственно воспринимаемого, созданная в сосуществовании одинаковых повторяющихся элементов, – это удивительно интересная и плодотворная идея.

Таким образом, наша интерпретация вписывает Еврита в один из важнейших дискурсов в рамках досократической философии, дискурс о границе, и позволяет оценить его вклад в развитие этого концепта на фоне Парменида (у которого бытие и граница связаны между собой) и более древней милетской традиции, в которой архэ мыслится как отсутствие границы. Однако, только углубленное сравнение с Филолаем – являющееся пока открытой задачей – скажет, насколько идеи, стоящие за практикой Еврита, оригинальны в рамках раннего пифагореизма.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Альимова, Е. В., пер. (2004) *Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти*. Санкт-Петербург.
- Афонасин, Е. В., пер. (2016) «Теофраст. О первых началах», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.2, 710–732.
- Afonasin, E. V., tr. (2016) “Theophrastus on the first principles,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.2, 710–732 (in Russian).
- Жмудь, Л. Я. (1994) *Наука, философия и религия в раннем пифагореизме*. Санкт-Петербург.
- Жмудь, Л. Я. (2012) *Пифагор и ранние пифагорейцы*. Москва.
- Лебедев, А. В., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. Москва.
- Лечич, Н. Д. (2016) «О новом подходе к реконструкции лекции Феодора (Th. 147d)», *Платоновские исследования* 5.2, 258–278.
- Мордухай-Болтовский, Д. Д., пер. (1950) *Начала Евклида*. Книги I–VI. Перевод с греческого и комментарии Д. Д. Мордухай-Болтовского при редакционном участии М. Я. Выгодского и И. Н. Веселовского. Москва–Ленинград.
- Ошеров, С. А., пер. (1990) Платон. Менон, *Собрание сочинений в 4-х тт.* Москва. Т. 1, 575–612.
- Щетников, А. И. (2012) «Развитие учения о музыкальной гармонии от Пифагора до Архита», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 6.1, 23–57.

³⁶ Кроме того, только в этом сравнении можно анализировать и трактовку Еврита в рамках раннего пифагореизма, предложенную Корнелли (Cornelli 2013, 144, 180).

- Barnes, J. (1982) *The Presocratic Philosophers*. London.
- Becker, O. (1936) "Die Lehre von Geraden und Ungeraden im neunten Buch der euklidischen Elemente," *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik, Abteilung B: Studien* 3, 533–553.
- Bélis, A. (1983) «Le Procédé de Numération du Pythagoricien Eurytos», *Revue des Études Grecques* 96: 64–75.
- Burkert, W. (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Mass.
- Cornelli, G. (2013) *In Search of Pythagoreanism: Pythagoreanism as an Historiographical Category*. Berlin/Boston.
- Diels, H., Kranz, W. (1951–1952⁶) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von H. Diels; 6. Aufl. hrsg. von W. Kranz. Bde. 1–3. Berlin. [DK]
- Guthrie, W. K. C. (1962) *A History of Greek Philosophy*. Cambridge. Vol. I.
- Heath, T. L., tran., ed. (1956) *The Thirteen Books of Euclid's Elements*. Translated from the Text of Heiberg with Introduction and Commentary by Sir Thomas L. Heath. Vols 1–3. New York [= Cambridge, 1925²].
- Heiberg, I. L. (1883–1888) *Euclidis Elementa*. Edidit et Latine interpretatus est I. L. Heiberg. T. I–V. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri. [Euc.]
- Huffman, C. A. (1993) *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*. Cambridge.
- Huffman, C. A. (2005) *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge.
- Huffman, C. A., ed. (2014) *A History of Pythagoreanism*. Cambridge.
- Knorr, W. (1975) *The Evolution of the Euclidean Elements: A Study of the Theory of Incommensurable Magnitudes and Its Significance for Early Greek Geometry*. Dordrecht.
- Lučić, Z. (2015) "Irrationality of the Square Root of 2: The Early Pythagorean Proof, Theodorus's and Theaetetus's Generalizations," *The Mathematical Intelligencer* 37, 26–32.
- Netz, R. (2014) "The problem of Pythagorean mathematics," in Huffman 2014, 167–184.
- Philip, J. A. (1966) "The 'Pythagorean' Theory of the Derivation of Magnitudes," *Phoenix* 20.1, 32–50.
- Thesleff, H. (1961) *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Åbo.
- Zhmud, L. (2014) "Sixth-, fifth- and fourth-century Pythagoreans," in Huffman 2014, 88–111.

ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

«ЛЕКАРСТВО ДЛЯ ПРИПОМИНАНИЯ». ПЕРИПАТЕТИЧЕСКОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ ГРЕЦИИ. ДИКЕАРХ И ФИЛОСОФСКАЯ БИОГРАФИЯ

Е. В. АФОНАСИН

Институт всеобщей истории РАН (Москва)
Новосибирский государственный университет
afonasin@post.nsu.ru

EUGENE AFONASIN

The Institute of World History (Moscow), Novosibirsk State University, Russia

*REMEDIUM MEMORIAE. THE PERIPATETIC CONSTRUCTION OF THE INTELLECTUAL HISTORY OF GREECE.
DICAERCHUS' BIOGRAPHY OF PHILOSOPHY*

ABSTRACT. The Peripatetic Dicaearchus composed a series of works dedicated to the intellectual history of Greece. In a sense, he was the first ancient author to write a comprehensive history of philosophy, centered on such key figures, as the Seven Sages, Pythagoras, Socrates, and Plato. The sages are known for their highly practical maxims and general rules of right conduct; Pythagoras developed a new lifestyle and promulgated it in his public and private teaching; Socrates introduced a new form of intellectual and moral pursuit; while Plato founded an institutional framework for philosophical studies having thus paved the way to a systematic research, conducted by the Peripatetics. The evidences are translated on the basis of a new edition of Dicaearchus' fragments, prepared by Mirhady (2001).

KEYWORDS: the school of Aristotle, ancient biography, doxography, the seven sages, Socrates, Pythagoras, Plato, Academy.

* 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).

Предварительное замечание

«Мы не знаем, и возможно, никогда не узнаем, является ли переход от устного свидетельства к свидетельству письменному, архивному документу, в плане его полезности либо неадекватности в отношении живой памяти, целебным средством или ядом – *pharmakon*...», – писал Поль Рикёр (2004, 235), имея в виду знаменитое «...лекарство (*pharmakon*) не для памяти, а для припоминания (*hupomneseōs*)» из *Федра* Платона (275a), несколько ниже перефразировав другое знаменитое положение платоновского Сократа: «Документ, дремлющий в архивах, не только нем, он – сирота» (с. 236). Изучая перипатетическую историографию культурной истории Греции в целом и философии в частности – к сожалению, дошедшую до нас очень фрагментарно – мы оказываемся в самом начале этого процесса. Кого греки считали мудрецами, почему погиб пифагорейский союз, встречал ли Сократ индуса на агоре – возможно, мы никогда не узнаем, насколько адекватно отражены эти и подобные им явления в дошедших до нас свидетельствах. Каждому из этих и подобных им вопросам посвящены многочисленные исследования. Но не менее важен и другой аспект проблемы: интересно понять не только «что», но «как» и «почему» первые историки интеллектуальной жизни пожелали нам рассказать, как они конструировали историю и какими принципами руководствовались. И фундаментальным препятствием на пути решения этой проблемы оказывается не только ограниченность и фрагментированность большей части наших источников, наиболее сложные вопросы ставит перед нами методология самой истории и механизм формирования исторической памяти. Возможно ли проникнуть через эту двойную завесу? Или же история «как она есть» – это миф? Не претендуя ответить на этот вопрос в полной мере, я попробую продемонстрировать работу ближайшего ученика Аристотеля Дикеарха, возможно, одного из первых авторов, сочинивших философскую биографию.¹ О философской биографии речь пойдет в первой части данной работы. Во второй части планируется рассмотреть свидетельства о том, как Дикеарх представлял себе культурную историю Греции в более широком смысле этого слова.

¹ Дикеарх (ὁ Δικαίαρχος) из Мессены, перипатетик и, наряду с Теофрастом, Аристоксеном, Гераклидом, Евдемом и другими менее известными фигурами, личный ученик Аристотеля, писал о политике, философском образе жизни, культурной истории, литературе и географии. К сожалению, ни одно сочинение Дикеарха не сохранилось.

ДИКЕАРХ. ФИЛОСОФСКАЯ БИОГРАФИЯ

Как показывает публикуемый набор выдержек из античных греческих и латинских авторов (тексты 33–52),² Дикеарх внимательно изучал то, что можно назвать философским образом жизни. В определенном смысле, он стоял у истоков философской биографии и в этом качестве представлен в данном собрании фрагментов и свидетельств.

По свидетельству Цицерона (фр. 33), Дикеарх прежде всего интересовался практической составляющей интеллектуальной жизни. Практическую мудрость, а не умные изречения он ценит в апофтегмах древнейших «мудрецов» (фр. 36–38), Пифагору ставит в заслугу назидательные речи, обращенные к кротонским мужам, юношам, женщинам и детям (фр. 40), резко осуждает тех, кто каждодневный труд и служение на благо полису подменяет политической суетой и пустыми разговорами (фр. 43), Платона хвалит за то, что, «примешав к Сократу Ликурга», арифметической уравнивающей справедливости он предпочел геометрическую, когда каждый получает по заслугам (фр. 45, ср. 46С), и в то же время обвиняет его в том, что, сделав философию общедоступной, афинский философ способствовал тому, что ею начали заниматься все подряд, в том числе люди неподготовленные и поверхностные (фр. 46А–В, ср. фр. 44) и т. д. В этом контексте замечание Цицерона (фр. 33) о том, что Дикеарх, в отличие от Теофраста, активную жизнь предпочитал созерцательной, выглядит вполне осмысленным: собранию «мнений физиков» своего коллеги он противопоставил «жизнеописания философов», вопросу об их воззрениях предпочтя исследование того, какими они были людьми и как именно достигли того, чего достигли. Возможно, в этом проявлялось им же упомянутое разделение труда внутри Академии (а затем и перипатетической школы): «...Отказавшись от публичных дел, они поровну распределили между собой научные занятия, первыми избрав такой образ жизни» (46В).

В этой же связи следует прочитывать два замечания Цицерона и одно Плутарха (фр. 33–35), в которых Дикеарх представлен человеком, осуждающим не только пустословие и политические интриги. В равной мере его раздражают лень и нежелание продуктивно заниматься публичными делами. Поэтому наместнику не следует слишком долго «прохлаждаться» в провинции, а гражданину надлежит быть благожелательно настроенным ко

² Здесь и далее нумерация фрагментов Дикеарха приводится по новому изданию Mirhady 2001, которое входит в состав сборника Fortenbaugh–Schütrumpf 2001; актуальный источник каждый раз эксплицитно указан. Старое издание Верли 1967 г. не утратило своего значения, однако для данной работы не потребовалось. Перевод и интерпретация фрагментов 13–32 Mirhady уже публиковались ранее (Афонасин 2015).

всем людям, не только к лучшим, ведь лишь подобное отношение к согражданам позволит ему эффективно участвовать в публичных делах.

33. Цицерон, *Письма Аттику* 2.16.3: Одним словом, если такой спор возник между твоим знакомцем Дикеархом и моим другом Теофрастом, так что тот отдает предпочтение жизни активной, тогда как этот – жизни созерцательной, то, как может показаться, я соблюдаю правила и той и другой. Мне кажется, что Дикеарха я достаточно удовлетворил, и оглядываюсь теперь на его родственников [эпикурейцев], которые не только позволяют мне лениться, но и критикуют меня за то, я не пребываю в покое постоянно.

34. Цицерон, *Письма Аттику* 7.3.1: Но сначала о том, в чем ты не согласен с Дикеархом, ведь если я и страстно желал, с твоего одобрения, не оставаться в провинции больше года, то это случилось помимо моих стараний;³ да будет тебе известно, что ни слова не было сказано в сенате по поводу нас, управляющих провинциями, относительно того, чтобы мы оставались в них дольше, нежели предписано сенатом. Так что на мне нет вины, так как я был в провинции не дольше, нежели это было необходимо.

35. Плутарх, *Застольные беседы* 4, 659e–660a: Совет Полибия Сципиону Африканскому не покидать форума не обзаведшись новым другом из числа жителей следует, мой дорогой Сосий Сенекион, понимать не в строгом и философском смысле, когда речь идет о неизменно верном друге, но шире, когда друг – это просто благожелательно настроенный (εὔνοον) к вам человек. Именно так, согласно Дикеарху, всех людей необходимо располагать к себе, друзьями же делая лишь хороших. Ведь дружба завоевывается долговременным общением и [личной] доблестью, тогда как благожелательность обеспечивают совместные дела, [частное] общение и публичные собрания граждан, на которых каждый имеет возможность преследовать свои цели человеколюбивым образом и получить взамен свою долю благоволения.

36. Ватиканский кодекс 435 (Плутарх или Цецилий, *Римские апофтегмы*, Hermes 27 [1892] 119.37–120.26 Arnim): Древние римляне, о мой славный друг Себосис, не желали казаться мудрецами, поэтому они не стремились приобрести эту репутацию мастерскими речами или пронизательными и убедительными речениями (апофтегмами), подобными тем, что изрекали некоторые эллины – тем, которым затем верить начали больше, чем оракулам: «ничего сверх меры», «следуй богу», «береги время», «познай себя», «поручись – жди беды» и тому подобным, возможно, и полезным для тех, кто

³ Цицерон был наместником в Киликии в 51–50 гг. Эти свидетельства подробно разбирает Huby 2001.

им следует, а также приятным и привлекательным благодаря краткости и красоте слога. Напротив, Дикеарху они вовсе не казались мудрыми мужами, так как древние не «преследовали мудрость» одними лишь словами. Мудрость в те времена, как он думал, была связана со свершением (ἐπιτήδευσις) добрых дел, и лишь со временем было развито искусство произнесения публичных речей. Теперь каждый, говорящий убедительно, считается великим философом, в древности же таковым считался лишь добродетельный человек, даже если он и не занимался составлением замечательных публичных речей. Ведь они [древние] не спрашивали, следует ли заниматься публичными делами в городе (заниматься политикой, πολιτεύεον) и как именно, а просто подобающим образом вели городскую жизнь (ἐπολιτεύοντο), [и не спрашивали,] следует ли создавать семью, но женились как положено и совместно жили со своими женами. Таковы, продолжает он, дела мужей и свершения мудрецов, а составление апофтегм – это пошлое занятие. Мне кажется, что твои праотцы были именно такими. Они стремились быть добрыми и достигали этого на деле, отнюдь не действуя в соответствии с теми краткими и благозвучными речениями, что придуманы ради того, чтобы показать свою исключительность, – и даже не знали о них. Каждый раз исходя из практических соображений (λογισμοῖς), они использовали для этого слова, подходящие случаю, пусть и не специально придуманные краткие изречения, но все же хорошие, если рассмотреть их смысл, не обращая внимания на слог, а также если учесть их полезность в конкретных случаях.

37. Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 1.40: О всех семерых – ведь о всех них уместно упомянуть именно здесь – известно следующее: Дамон из Кирены, сочинивший книгу *О философах*, критикует всех, в особенности семерых. Анаксимен⁴ сообщает, что все они сочиняли стихи. Дикеарх говорит, что они не были ни мудрецами, ни философами, а просто разумными людьми и законодателями.⁵

⁴ Имеется в виду не философ-досократик, а современник Дикеарха и автор сочинения «Риторика к Александру». Этот Анаксимен также решительно настаивал на том, что «мудрецы» были поэтами и их мудрость носила практический характер. Лишь позже их назвали философами.

⁵ Ср. Платон, *Протагор* 342a сл. (ср. *Хармид* 164d, *Гиппий Большой* 281c). Платон согласен с Дикеархом в том, что «мудрецы» были моралистами. Ср. фрагмент 45 (ниже). Разделив знание на теоретическое, практическое и творческое (tekhnē), Аристотель соотнес мудрость с последним, отметив по ходу дела, что некоторые приравнивают ее к политическому искусству (*Никомахова этика* 1141a). Ср. Аристотель, фр. 8b Ross (из сочинения Аристотеля *О философии*), где, согласно Филопону, Стагирит считает, что мудрость изначально связывалась с ремеслом и искусством, и лишь затем стала ассоциироваться с политическим искусством, науками и, наконец, высшим теоретическим знанием.

38. Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 1.41: Спорят и об их [мудрецов] числе. Леандрый вместо Клеобула и Мисона называет Леофанта, сына Горгия, Лебедосского или Эфесского, и Эпименида Критянина; Платон в *Протагоре* [343а] – Мисона вместо Периандра; Эфор – Анахарсиса вместо Мисона; другие добавляют еще и Пифагора. Дикеарх передает мнение о том, что разногласий не было только о четырех из них, о Фалесе, Бианте, Питтаке и Солоне. Он же перечисляет имена еще шестерых, из которых надлежит выбрать трех: Аристодема, Памфила, Хилона Лакедемонца, Клеобула, Анахарсиса и Периандра.⁶

39. Филодем, *О музыке*, *PHerc* 1572, fr. 2.20–39, *Papyri Ercolanesi* 1 (1969) 239a2–11 Rispoli: ...из того, что Диоген Вавилонский заимствует из Дикеарха по поводу данного положения, каждый может извлечь, что хочет, например, что древние и певцов считали мудрецами, как это видно по тому, который оставался с Клитемнестрой [Гомер, *Одиссея* 3.267]. И всякий, как говорят, кто слушает их, особенно ясно это понимает. Благодаря ему [певцу] песня достигает согласного звучания и предоставляет для многих, в дополнение к другим своим способностям, отдохновение (*καταλαυσιχόν*) от споров и тревожений, успокаивая, как известно, и людей и животных. Потому и Архилох говорит, что «всякий житель укрощается (*κηλῶνται*) песней» [фр. 253 West].

40. Порфирий, *Жизнь Пифагора* 18–19: Сразу же после приезда в Италию и прибытия в Кротон [Пифагор], как говорит Дикеарх, [привлек всеобщее внимание] как человек, повидавший много мест, набравшийся опыта и чудесно одаренный судьбой особыми природными способностями. Ведь он отличался благородной внешностью, его голос зачаровывал своим великолепием и красотой, выделялся он своими поступками и всем остальным. Расположив к себе жителей Кротона, он обратился сперва к совету старейшин с многочисленными и прекрасными предложениями, затем, по просьбе правителей, – к молодёжи с речами, подобающими их возрасту, после них – к детям, приведенным к нему группами из школ и, наконец, к женщинам, собрание которых было для него организовано.

В результате великая его слава еще более умножилась и к нему начали стекаться последователи со всего города, причем не только мужчины, но и женщины, например, Теано, сама прославившая свое имя; пришли многие и из соседних варварских земель, причем, и цари и знатные люди. Однако, о чем он говорил с теми, кто его окружал, точно не известно, так как они не-

⁶ Подробнее см. статью Стивена Уайта (White 2001, 203 sq.), который, в частности считает, что именно Дикеарх, не Аристотель, предложил первый очерк развития «мудрости» в исторической перспективе.

обыкновенно строго хранили молчание. То же, что хорошо известно всем, сводится, во-первых, к тому, что, по его словам, душа бессмертна, далее, что она переселяется в другие роды живых существ и, наконец, что через определенные периоды то, что случилось, случится вновь, то есть, попросту говоря, не происходит ничего нового,⁷ а, значит, должно верить, что все одушевленные существа принадлежат к одному роду. Кажется, в Элладу все эти учения первым принес именно Пифагор.⁸

41А. Порфирий, *Жизнь Пифагора* 56–57: Дикеарх и другие писатели из числа более точных (οἱ ἀκριβέστεροι) говорят, что Пифагор присутствовал во время заговора. Ведь Ферекид умер еще до его отъезда с Самоса. Сорок его сторонников были схвачены во время собрания в чьем-то доме, остальных перебили по одиночке в разных местах в городе. Когда его друзья потерпели поражение, Пифагор сначала нашел безопасное укрытие в Каулоне, а затем перебрался в Локры. Когда Локрийцы узнали об этом, они отправили к границам своих земель нескольких старейшин. Приблизившись к нему, те сказали: «Пифагор, мы слышали, что ты мудрый муж и грозный. Но так как нам не за что привлечь тебя по нашим законам, да и сами мы предпочтем жить, как жили, то ты лучше уходи куда-нибудь еще, взяв у нас, если надобно, то в чем испытываешь нужду». Покинув по указанной причине Локры, он отплыл в Тарент, а когда претерпел там нечто подобное тому, что случилось в Кротоне, отправился в Метапонт. Ведь повсюду случались великие мятежи, да такие, что о них вспоминают и говорят до сих пор в этих городах, причем называют их «пифагорейскими». [А пифагорейцами звалась вся группа единомышленников, которые следовали за ним.] В окрестностях Метапонта Пифагор, говорят, и умер, укрывшись в святилище муз и оставаясь там, лишенный всего необходимого, в течение сорока дней.

41В. Диоген Лаэртский, *Жизнеописания философов* 8.40: Дикеарх говорит, что Пифагор умер так: укрывшись в Метапонте в храме Муз он уморил себя голодом за сорок дней. Согласно же «Обзору Сатирических *Жизнеописаний*» Гераклида, похоронив на Делосе Ферекида, Пифагор вернулся в Италию и, увидев там пирующего Килона Кротонского, не вынес этого зрелища, бежал в Метапонт и уморил себя голодом.

⁷ Или: «...то, что некогда родилось, родится вновь, так что ничего нового не возникает...».

⁸ От предшествующих ему мудрецов Пифагор отличался, согласно Дикеарху, тем, что облакал свое моральное учение в речи и обращался к своей аудитории непосредственно. Подробно описывая политическую активность и последние дни Пифагора, Дикеарх почти не касается его учения и не сообщает содержания речей. Подробнее о биографии Пифагора см. Жмудь 2012 58 сл. (Пифагор и древние пифагорейцы) и Афонасин–Афонасина–Щетников 2014, 196 сл. (позднейшая пифагорейская традиция).

42. Авл Геллий, *Аттические ночи* 4.11.14: Хорошо известно утверждение Пифагора, что он ранее был Эвфорбом, более странным выглядит то, что сохранили Клеарх и Дикеарх, что он затем был Пирром из Пирантия [Pyrandrum], потом Эталидом [Aethaliden] и, наконец, публичной женщиной с прекрасным лицом по имени Алко.⁹

43. Плутарх, *О том, следует ли старику участвовать в публичных делах* 26, 796c–797a: Более того, не следует забывать, что участвующий в публичных делах (πολιτεύεσθαι) не только занимает должности, участвует в посольствах, кричит на собраниях и бежит как вакхант по трибуне, произнося речи или предлагая законы. Так большинству представляются занятия публичными делами. Они же полагают, что философствовать – значит рассуждать, восседая на кресле, или записывать свои опыты в книги. Как настоящая публичная жизнь, так и философствование, проявляющиеся в каждодневных делах и действиях, ускользает от таких людей: ведь прогуливающихся вверх и вниз по стоям они называют «занимающимися перипатетической философией» (περιπατεῖν), как сказал где-то Дикеарх, а идущих по полю или к друзьям – нет. Участие в публичной жизни подобно философствованию. Сократ ею занимался, однако он не ставил скамей и не восседал на троне, и не назначал специального времени для беседы со своими учениками, и не прогуливался с ними. Он делал это во время игры и застолья, в военном лагере и на площади и, наконец, попал в тюрьму и выпил яд, не переставая философствовать. Он первым показал такой образ жизни, всегда, во всем, в любых испытаниях и делах не переставая философствовать. Те же мысли уместны и в отношении публичных дел... когда склонный к общению, человеколюбивый, любящий свой город и заботливый человек, даже если он и не носит хламиду, всегда занят публичными делами, помогая советом правителям, направляя нуждающихся, размышляя вместе с сомневающимися, отвращая заблуждающихся и поддерживая здравомыслящих. Ясно, что он проявляет незаурядный интерес к общим делам и, особенно в случае важных дел или собраний, идет в театр или на заседание совета не ради награды, как если бы это было состязание, представление или декла-

⁹ Текст испорчен и восстанавливается на основании других источников. Так, Диоген Лаэртий (8.1.9) говорит, что Пифагор сначала был Эталидом, затем Эвфорбом, Гермотимом и делосским рыбаком Пирром, а Аполлоний Родосский (1.1.645) сообщает, что Пирр происходил не с Делоса, а с Крита, то есть, возможно, из города Пирантия на Крите, если верить нашему фрагменту. Но не исключено, что Pyrandrum, стоящее в тексте, – это просто испорченное имя Пирр.

мация, и даже если не сможет прийти телесно, он все равно присутствует в своих мыслях и устремлениях, одобряя одни дела и осуждая другие.¹⁰

44. Зиновий, *Эпитома собраний Луциллия Таррея и Дидима* 3.65 (Zenobius, *Epitome collectionum Lucilli Tarrhaei et Didymi*, CPG, ed. Leutsch et Schneidewin): Гончарное дело изучаю на пифосах. – Это поговорка относится к тем, кто пренебрегает начальным обучением и сразу же переходит к более сложным вещам, подобно тому, кто, изучая гончарное дело, вместо того, чтобы сначала научиться лепить пластинки и другие небольшие предметы, сразу пытается приложить свою руку к изготовлению больших сосудов для вина (пифосов). Однако Дикеарх понимает эту поговорку иначе, именно, как относящуюся к упражнению в различных вещах, когда, например, кормчий изучает корабль, а наездник – лошадь.

45. Плутарх, *Застольные беседы* 8.2, 719a–b: Конечно же, бог не нуждается в математике в качестве инструмента для того, чтобы отвратить свой разум от сотворенных вещей и направить его на истинно сущее. Все это уже находится в нем, с ним и вокруг него. Однако взгляни, не мог ли Платон, незаметно для тебя, намекнуть на нечто близкое и подходящее для тебя, применяв к Сократу Ликурга не в меньшей степени, чем Пифагора, как думал Дикеарх. Ведь тебе известно, что Ликург изгнал арифметическую пропорциональность из Спарты, как демократическую и охлократическую, вместо нее учредив геометрическую, так как она лучше подходит для умеренной олигархии и законной монархии. Ведь в первом случае распределяют поровну по числу, во втором – пропорционально по достоинству.

46А. Филодем, *История академиков*, *PHerc* 1021, col. 1.1–43 Gaiser:¹¹ Приняв [философию], [Платон] полностью обновил ее, [добавив] к тому что было [то есть к сократической и пифагорейской философии?] прекрасную соразмерность в речах. Однако многое он добавил и от себя, благодаря чему – ведь я должен открыто рассказать обо всем произошедшем – более других людей развил (εὐξήσεν) философию, но и ослабил (κατέλυσε) ее. Ведь он обратил к философии бесчисленное число людей благодаря записи своих сочинений, способствуя в то же время тому, что некоторые занялись филосо-

¹⁰ Сократ для Дикеарха – это воплощение настоящего мудреца, и ему важно провести различие между подлинно философским образом жизни и философскими занятиями, не обязательно захватывающими всего человека. Далее эта тема продолжится в связи с Платоном (фрагмент 46А).

¹¹ Папирусы, обнаруженные при раскопках в погибшем в результате извержения Везувия городе Геркулануме, дошли до нас в очень плохом состоянии. Перевод, сделанный на основании реконструкций Гайзера и Мирхади, очень приблизителен. Дополнительные текстуальные наблюдения: White 2001, 218 sq.; Dorandi 2011, 343 sq.

фией поверхностно (ἐπιπολαίως), ступив на проторенный путь... Заметив, что «как число, так и образ (ὄψιν) звезд бог создал в качестве руководства для философии» [ср. *Государство* 522c–534e, 531d–532d; *Тимей* 47a–c, *Послезаконие* 976c–978b], он затем тех, кто не только не знает, но и не желает знать ничего о небесных явлениях причислил не просто к числу «любителей мнений», но и счел заблудшими (πλημμελείς). Ясно, что людей было легко направить по этому проторенному пути, так как он написал весьма мудро: «Людям надлежит почитать Эрота, [и различать то, что относится к Эроту, и всем] во всем покориться Эроту» [ср. *Пир* 212b], так что все, «привлеченные Эротом», вполне в силах оправдать этим недостаток своего образования, более того, претендовать на обладание хранилищем (κτῆσιν) добродетели, при помощи которого лишь они одни в силах постичь учение своего благородного и наимудрейшего наставника. Это отмечал Дикеарх, критикуя [Платона]...¹²

46В. Филодем, *История академиков*, *PHerc* 1021, col. Υ.1–41 Gaiser: ...существенное продвижение, как он говорит, было достигнуто и в математике того времени, ведь Платон формулировал и давал задачи, а математики затем основательно их исследовали. Первыми высшей точки достигли теория измерения и проблемы, связанные с определением, когда Евдокс и его последователи пересмотрели устаревший метод Гиппократы [Хиосского]. Затем существенных успехов добились в геометрии, ведь появился и метод анализа, и лемма, касающаяся определения (τὸ περὶ διορισμοῦς λήμμα) и, в целом, много чего было разработано в области геометрии.¹³ Не оставили они без внимания также оптику и механику. Они составили для собственного употребления целое собрание таких [проблем], которое оказалось полезным многочисленным пустословам [σπερμολόγων]. Но был и другой род уче-

¹² Платон опубликовал свои философские сочинения. Этот радикальный шаг, согласно Дикеарху, привел к необратимым последствиям, как благоприятным, так и не очень. Последние прежде всего связаны с поверхностными риторическими и «эротическими» упражнениями платоников (поэтому он критикует Платонов *Федр*, см. фр. 48), тогда как первые положили начало серьезным занятиям философией и наукой, в особенности математикой. В следующем фрагменте эта тема развивается, причем Дикеарх, сам занимающийся географией (фр. 118–123 Mirhady), отмечает недостаточную разработанность оптики и механики, то есть практических приложений теоретического знания. По крайней мере, он не упоминает ни об одном новом результате в этой области. И снова, прежде всего Дикеарха интересует эволюция образа жизни философа от одиноких размышлений «мудрецов», через социальный морализм Пифагора и Сократа до «академической» жизни ученого. Последующие фрагменты показывают, что, как и ранее, на этом пути Дикеарх одним из первых в античной историографии проявляет особое внимание к биографическим деталям.

¹³ Ср. Прокл, *Комментарий к первой книге Начал Евклида* 66.4–68.4, 211.18–23; Диоген Лаэртский 3.24.

ников, которые пожинали собственную жатву. Отказавшись от публичных дел, они поровну распределили между собой научные занятия (ἴσῃ καὶ κοινῇ σχολῇ ἦγον), первыми избрав такой образ жизни. Подлинную общность и совместную жизнь свободных людей они отличали от равноправия Даков и Гетов. Ведь истину и науки, к ней стремящиеся, должно отделять от усилий, направленных на выживание, а помышляющие лишь о пользе ничем не отличаются от домашних слуг. Зная силу письменного слова, Платон вдохновил многих на расстоянии через свои книги. Уникальный случай – я уверен – Аксиотея, покоренная [его сочинениями], и она была действительно мудрой женщиной, не уступающей в доблести мужчинам, так как не только размышляла и разбиралась [в философии], но даже, несколько не стесняясь, носила потрепанный плащ. И она посещала...

46С. Филодем, *История академиков*, *PHerc* 1021, col. 2.1–8 Gaiser: ... другими не uznанный. [Платон] иногда не брал денег, из общего человеколюбия и потому, что предоставлял «равное равным». И хотя Дикеарх так это все описывает, Филохор в шестой книге своего *Атфида* порицает имя Платона, говоря...

47. Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 3.4: Начальное образование он [Платон] получил в школе Дионисия, упоминаемого в *Соперничающих любовниках* [132a]. Гимнастикой он занимался с борцом Аристоном из Аргоса... Другие говорят, что он в качестве борца участвовал в Истмийских играх, – так пишет Дикеарх в первой книге *Жизнеописаний*, – а также занимался рисованием и писал стихи, сначала дифирамбы, а затем – песни и трагедии.

48. Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 3.38: Говорят, что *Федр* он написал первым. В самом деле, есть в его предмете что-то мальчишеское. Дикеарх же критиковал весь способ его письма, считая его вульгарным.

49. Цицерон, *Тускуланские беседы* 4.71: Мы видим, что их любовная поэзия¹⁴ весьма фривольна: мы, философы, призваны, – и вдохновитель для нас Платон, не так уж и несправедливо критикуемый Дикеархом, – отдать преимущество любви.

50. Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 3.46: Его ученики – Спевсипп Афинский, Ксенократ Халкидонский, Аристотель из Стагиры, Филипп Опунтский (...) Гераклид Понтийский и многие другие, в том числе две женщины, Ластения из Мантиней и Аксиотея из Флиунта; последняя носила мужскую одежду, как сообщает Дикеарх.

¹⁴ Цицерон имеет в виду Алкея, Анакреонта и Ивика.

51. Филодем, *История академиков*, *PHerc* 164, fr. 22.1–7 = *PHerc* 1021, col. 11.19–21 Dorandi: Дикеарх говорит... Но [Хирон]... показал дерзкими делами...¹⁵

52. Филодем, *О стоиках*, *PHerc* 155, fr. 15 Dorandi: И Дикеарх... / жизни означает...

БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С., Щетников, А. И. (2014) *Пифагорейская традиция*. Санкт-Петербург.
- Афонасин, Е. В. (2015) «Дикеарх о душе», *Платоновские исследования* 2, 226–243.
- Жмудь, Л. Я. (2012) *Пифагор и ранние пифагорейцы*. Санкт-Петербург.
- Рикёр, П. (2004) *Память, история, забвение*. Пер. с франц. И. И. Блауберг, И. С. Вдовиной, О. И. Мачульской и Г. М. Тавризян. Москва.
- Dorandi, T. (2001) “La Tradizione Papirologica di Dicaercho,” *Fortenbaugh–Schütrumpf* 2001, 343–352.
- Fortenbaugh, W., Schütrumpf, E., eds. (2001) *Dicaearchus of Messana: Text, Translation, and Discussion*. New Brunswick, NJ and London: Transaction Publ.
- Huby, P. (2001) “The *Controversia* between Dicaearchus and Theophrastus about Best Life,” in *Fortenbaugh–Schütrumpf* 2001, 195–236.
- Mirhady, D. (2001) “Dicaearchus of Messana: The Sources, Text and Translation,” in *Fortenbaugh–Schütrumpf* 2001, 1–142.
- Smethurst, S. E. (1952) “Cicero and Dicaearchus,” *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 83, 224–232.
- White, S. A. (2001) “*Principes Sapientiae*: Dicaearchus’ Biography of Philosophy,” in *Fortenbaugh–Schütrumpf* 2001, 195–236.

¹⁵ Речь идет об ученике Платона Хироне.

РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

АФИНСКАЯ ПОЛИТИЯ АРИСТОТЕЛЯ В РОССИИ (1891–1937 гг.)

М. В. ЕГОРЧКИН

Институт всеобщей истории РАН, Институт философии РАН (Москва)
egorochkin@torba.com

MIKHAIL EGORCHKIN

RAS Institute of World History, Institute of Philosophy (Moscow)

ARISTOTLE'S *CONSTITUTION OF ATHENS* IN RUSSIA (1891–1937)

ABSTRACT. The discovery of Aristotle's *Constitution of Athens* was one of the highlights of the late 19th century. Following the first London edition in 1891 there appeared numerous translations of the treatise, as well as a lot of scientific literature. History of the *Constitution of Athens*'s study in the late 19th – the first half of 20th century is of special interest, particularly in Russia, as far as the numerous publications on the treatise constitute the best chapter in the history of Russian Aristotelian studies. This paper intends to offer a comprehensive list of translations and studies of the *Constitution of Athens*, published in Russia from 1891 to 1937.

KEYWORDS: Aristotle, *Constitution of Athens*, classics in Russia.

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

Среди папирусных находок второй половины XIX века *Афинская политика* – трактат, который чаще всего приписывают Аристотелю и который дотоле считался утраченным, – принадлежит к числу наиболее значимых. Ее первое издание, подготовленное сэром Фредериком Джорджем Кенионом, выходит в свет в Лондоне 30 января 1891 года и сразу же становится сенсацией. Весть о публикации *Афинской политики* молниеносно разносится по всему миру. Отклики и рецензии на нее печатаются повсеместно, едва ли не во всех ученых периодических изданиях. Не остается в стороне и русская периодика. О новонайденном аристотелевском трактате сообщают *Книжки Недели*, *Исторический вестник*, *Новое время*, *Казанские вести*, *Волжский вестник* (см. библиографию за 1891 г.). Столь живой интерес неуди-

вителен, если учесть, сколько новых сведений несла с собой *Афинская полития*. Как писал на страницах *Исторического вестника* А. Н. Деревницкий:

Пользуясь ею, мы можем теперь поставить факты на место гипотез, внести поправки в общепринятую хронологию, найти соединительные звенья между событиями и явлениями, которые доселе стояли в наших источниках особняком, пополнить многие пробелы и недочеты, – словом, всячески исправить свои представления о судьбах важнейшей из греческих политий. Но работа эта отнюдь не легкая. Она требует большой осторожности, она вызывает на критическую проверку вообще всего исторического материала, относящегося к вопросу о государственном устройстве Афин, а с тем вместе, разумеется, и на критическое исследование самого памятника, ныне возродившегося для новой жизни после тысячелетнего сна в недрах земли (1891, стр. 244).

Обнаружение *Афинской политии* стало «началом новой эры в истории нашей науки "греческих древностей"», – как тогда же заметил В. А. Шеффер (1891, стр. 4). Следом за первым опытом Фр. Дж. Кениона потянулась целая вереница изданий и переводов трактата на европейские языки. Стремительно возникла обширная научная литература, в ее числе бессмертные труды Г. Кайбея, Дж. Сандиса и У. фон Виламовица-Мёллендорфа. Немалый интерес сочинение Аристотеля вызвало и в России.

Цель данной работы – собрать библиографию русских переводов и исследований *Афинской политии*, начиная с 1891 и вплоть до 1937 года, когда она выходит вторым изданием в переводе С. И. Радцига.¹ При этом в библиографии учитываются публикации двоякого рода: во-первых, работы, непосредственно посвященные трактату Аристотеля, и, во-вторых, исследования, для которых *Афинская полития* имеет решающее значение. К сожалению, не все публикации сегодня легкодоступны. Сведения о некоторых из них почерпнуты из указателей П. И. Прозорова и А. И. Воронкова.² Весьма полезен оказался также указатель А. И. Рубана.³ Для удобства все библиографические описания приведены в соответствие с современными требованиями и нормами. Из сокращений приняты лишь следующие: ЖМНП – *Журнал Министерства народного просвещения*; ФО – *Филологическое обозрение*.

Не претендуя на полноту, собранная библиография призвана привлечь внимание к, быть может, самой содержательной странице в истории аристотелевских штудий в России.

¹ Я не имел возможности ознакомиться с библиографией Робинсона (Robinson I.A. *Bibliography of Aristotle's Constitution of Athens, 1891–1951*, Diss. London, 1952), и не могу судить, насколько в ней учтены исследования, проводившиеся в ту пору в России.

² Прозоров П. И. *Систематический указатель книг и статей по греческой филологии, напечатанных в России с XVII столетия по 1892 год на русском и иностранных языках. С прибавлением за 1893, 1894 и 1895*. Санкт-Петербург, 1898; Воронков А.И. *Древняя Греция и древний Рим. Библиографический указатель изданий, вышедших в СССР (1895–1959)*. Москва, 1961.

³ Рубан А. И. *Классическая древность в Журнале Министерства народного просвещения (ЖМНП): Аннотированный указатель статей 1834–1917 гг.* Санкт-Петербург, 2015.

1891

- Аристотель*. Афинское государственное устройство / Пер. с греч. Н. Шубина // ЖМНП. 1891. Ч. ССLXXV. Май. С. 58–70; Июнь. С. 71–79; Ч. ССLXXVI. Июль. С. 1–11; Август. С. 25–44.
- Аристотель*. Афинское государственное устройство / Пер. с греч. Н. Шубина. СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1891. 52 с.
- [Беляев Д.Ф.] Д.Б. (sic!) Ἀθηναίων πολιτεία. Сочинение Аристотеля о государственном устройстве Афин // Ученые записки Имп. Казанского университета. 1891. Кн. LVIII. Март–Апрель. С. 275–287 = Отдельный оттиск. Казань: Тип. ун-та, 1891. 15 с.
- Бузескул В.П.* Новооткрытый трактат Аристотеля об афинской демократии // Историческое обозрение. 1891. Т. II. Отд. I. С. 221–239.
- Бузескул В.П.* Фемистокл и Эфиальтова реформа Ареопага (Заметка по поводу 25-й главы Ἀθηναίων πολιτεία Аристотеля) // ЖМНП. 1891. Ч. ССLXXVI. Июль. С. 12–24.
- Деревицкий А.Н.* Новый источник для истории Афин // Исторический вестник. 1891. Т. XLIV. Апрель. С. 241–244.
- Деревицкий А.Н.* О новом трактате Аристотеля и его значении для истории афинской демократии. Харьков: Тип. А. Дарре, 1891. 20 с.
- Зелинский Ф.Ф.* Докимасия властей в Драконовой конституции (Ἀριστοτ. Ἀθ. пол. 4) // ФО. Т. I. Отд. I. С. 125–126.
- Мищенко Ф.Г.* Открытие сочинения Аристотеля // Волжский вестник. 1891. № 45.
- Найденное сочинение Аристотеля // Казанские вести. 1891. № 33.
- Находка исчезнувшего сочинения Аристотеля // Книжки недели. 1891. Февраль. С. 232–234.
- Ф.Б.* (sic!) Найденная рукопись Аристотеля и новая критика его Политики // Новое время. 16 марта 1891. № 5404.
- Шеффер В.А.* Афинское гражданство и народное собрание. Ч. 1: Основы государства и деления граждан в Афинах. М.: Тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1891. 443 с. [Об «Афинской политике» стр. 4–16].

1892

- Бузескул В.П.* Вопрос о новооткрытой Ἀθηναίων πολιτεία (начало) // ЖМНП. 1892. Ч. ССLXXXII. Июль. С. 142–189.
- Бузескул В.П.* [Рец. на кн.:] *Штерн Э.Р. фон*. Новооткрытая «Афинская политика» Аристотеля. Одесса, 1892 // ФО. Т. II. Отд. II. С. 151–157.
- Виноградов П.Г.* Трактат Аристотеля о государстве афинском // Русская мысль. 1892. Ноябрь. С. 198–220.
- Виноградов П.Г.* Развитие демократии в трактате Аристотеля о государстве афинском // Историческое обозрение. 1892. Т. V. Отд. I. С. 156–174.
- Мищенко Ф.Г.* Суд присяжных в Афинах и сочинение Аристотеля об Афинском государстве // ЖМНП. 1892. Ч. ССLXXXIII. Сентябрь. С. 119–141.
- Мищенко Ф.Г.* К Аристотелю: Ἀθηναίων πολιτεία, с. 63 (р. 159 Кен.) // ФО. 1892. Т. II. Отд. I. С. 201.

Покровский М.М. К вопросу об авторстве новооткрытого трактата Ἀθηναίων πολιτεία // ЖМНП. 1892. Ч. CCLXXXIII. Октябрь. С. 29–48; Ч. CCLXXXIV. Ноябрь. С. 49–61.

[Шеффер В.А.] Schoeffer V. von. Rezensionen I–II: *Cauer Fr.* Hat Aristoteles die Schrift vom Staate der Athener geschrieben? Stuttgart, 1891 et al. // Berliner philologische Wochenschrift. 1892. 8. Oktober. No. 41. Sp. 1285–1292; 15. Oktober. No. 42. Sp. 1317–1333.

Штерн Э.Р. фон. Новооткрытая «Афинская политика» Аристотеля. Одесса: «Экономическая» тип., 1892. 42 с. (Летопись Историко-филологического общества при Имп. Новороссийском университете. Т. II.)

Шульц Г.Ф. Ἀριστοτέλους Ἀθηναίων πολιτεία (Глава четвертая) // ФО. 1892. Т. II. Отд. I. С. 33–44.

1893

Бузескул В.П. Вопрос о новооткрытой Ἀθηναίων πολιτεία (продолжение и окончание) // ЖМНП. 1893. Ч. CCLXXXVII. Май. С. 134–212; Ч. CCLXXXIX. Октябрь. С. 450–488.

Бузескул В.П. Новое издание трактата Аристотеля об афинской политике // Записки Имп. Харьковского университета. 1893. Т. X. Кн. 2. С. 13–19.

Виноградов П.Г. Первые главы «Афинской политики» Аристотеля (Главы I, II, III и IV) // ФО. 1893. Т. III. Отд. I. С. 97–109.

Зелинский Ф.Ф. Докимасия мальчиков по Аристофану и Аристотелю // ЖМНП. 1893. Ч. CCLXXXIX. Октябрь. С. 1–2.

Покровский М.М. Этюды по «Афинской политике» Аристотеля. М.: Университетская тип., 1893. iv, 122 с.

[Шеффер В.А.] Schoeffer V. von. Bericht über die im Jahre 1891 und der ersten Hälfte des Jahres 1892 erschienene Literatur zu Aristoteles' Ἀθηναίων πολιτεία // Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft. 1893. Bd. LXXV. S. 1–54.

Шульц Г.Ф. К Аристотелю: Ἀθηναίων πολιτεία IV, 2 // ФО. 1893. Т. V. Отд. I. С. 30–33.

1894

Бузескул В.П. Ἀθηναίων πολιτεία Аристотеля как источник для истории афинской демократии до конца V века до Р.Х. // ЖМНП. 1894. Ч. CCXCIII. Июнь. С. 329–373; Ч. CCXCIV. Июль. С. 19–62.

Бузескул В.П. [Рец. на кн.:] Исследования по греческой истории: I. Маклаков В. Избрание жребием в афинском государстве; II. Гершензон М. Аристотель и Эфор. М., 1894 // ФО. 1894. Т. VII. Отд. II. С. 3–9.

Исследования по греческой истории: I. Маклаков В. Избрание жребием в афинском государстве; II. Гершензон М. Аристотель и Эфор / Предисл. П. Виноградова. М.: Университетская тип., 1894. II, 94, 40 с.

Мищенко Ф.Г. К Аристотелю (Ἀθηναίων πολιτεία 8¹ Sandys) // ФО. 1894. Т. VII. Отд. I. С. 103–106.

Мищенко Ф.Г. «Полития» Аристотеля, гл. 40 // ЖМНП. 1894. Ч. CCXCII. Апрель. С. 1–5.

- Мищенко Ф.Г. Thucyd. VIII 97,2 и Aristot. Ἀθηναίων πολιτ. 33,2 // ЖМНП. 1894. Ч. ССХСIV. Август. С. 107–112; Ч. ССХСV. Сентябрь. С. 113–123.
- Мищенко Ф.Г. [Рец. на кн.:] Покровский М.М. Этюды по «Афинской политике» Аристотеля. М., 1893 // Ученые записки Имп. Казанского университета. 1894. Кн. II. С. 17–32 = Отдельный оттиск. Казань: Типо-лит. ун-та, 1894. 16 с.
- Мищенко Ф.Г. Русские новости греческой историографии // Ученые записки Имп. Казанского университета. 1894. Кн. V. С. 1–40 = Отдельный оттиск. Казань: Типо-лит. ун-та, 1894. 40 с. [Содержит отзывы на сочинения В. Маклакова, М. Гершензона и В. Бузескула, касающиеся «Афинской политики»].
- Покровский М.М. 13-ая и 21-ая главы «Афинской политики» Аристотеля // ФО. 1894. Т. VII. Отд. I. С. 240–242.
- Шеффер В.А. Афоризмы и заметки к «Афинской политике» Аристотеля. По поводу сочинения У. Виламовитца-Меллендорфа: Aristoteles und Athen. Berlin, 1893 // ФО. 1894. Т. VII. Отд. I. С. 47–96.
- [Шеффер В.А.] Schoeffer V. von. Rezension: Pokrowsky M. Studien zur Athenischen Politie des Aristoteles. (Russisch) Moskau, 1893 // Berliner philologische Wochenschrift. 1894. 1. Dezember. No. 49. Sp. 1544–1548.

1895

- Aristotelis Ἀθηναίων πολιτεία Graece et Russice; Аристотель. История и обзор Афинского государственного устройства / Пер. и изд. А.М. Ловягина. СПб.: Тип. Либермана, 1895. XXIV, 143 с.
- Аристотель. Афинское государственное устройство (отрывки) / Пер. И.И. Холодняка // Кумской П.А. Древняя история в отрывках из источников. Ч. 2. Тифлис: Тип. Канцелярии главноначальствующего гражданской частью на Кавказе, 1895. С. 216–221.
- Бузескул В.П. «Афинская политика» Аристотеля как источник для истории государственного строя Афин до конца V века. Харьков: Тип. М. Зильберберга, 1895. VI, 484 с.
- Бузескул В.П. [Рец. на кн.:] Гершензон М.О. «Афинская политика» Аристотеля и жизнеописания Плутарха. М., 1895 // ФО. 1895. Т. IX. Отд. II. С. 33–38.
- Гершензон М.О. «Афинская политика» Аристотеля и жизнеописания Плутарха. М.: Университетская тип., 1895. III, 99 с.
- Мищенко Ф.Г. Aristot. Ἀθην. πολιτεία 22,5 Sandys // ЖМНП. 1895. Ч. ССХСVII. Январь. С. 16–19.
- Мищенко Ф.Г. Aristot. Ἀθην. πολιτ. 63,4 // ФО. 1895. Т. VIII. Отд. I. С. 41–42.
- Покровский М.М. Исследования по «Афинской политике» Аристотеля // ФО. 1895. Т. VIII. Отд. I. С. 43–68, 121–141.
- [Покровский М.М.] Pokrowsky M. Über das Verhältnis der Ἀθηναίων πολιτεία zu den naturwissenschaftlichen Schriften und zur Politik des Aristoteles // Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik. 1895. Bd. 151. S. 465–476.

- [Рец. на кн.:] *Бузескул В.П.* «Афинская полития» Аристотеля как источник для истории государственного строя Афин до конца V в. Харьков, 1895 // Русская мысль. 1895. Кн. X. С. 498–500.
- X. (sic!) [Рец. на кн.:] *Бузескул В.П.* «Афинская полития» Аристотеля как источник для истории государственного строя Афин до конца V века. Харьков, 1895 // ФО. 1895. Т. VIII. Отд. II. С. 165–166.
- [*Шефффер В.А.*] *Schoeffer V. von.* Bericht über die in den Jahren 1892–1894 und der ersten Hälfte des Jahres 1895 erschienene Literatur zu Aristoteles' Ἀθηναίων πολιτεία // Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft. 1895. Bd. LXXXIII. S. 181–264.
- [*Шефффер В.А.*] *Schoeffer V. von.* Rezension: *Kaibel G.* Stil und Text der Πολιτεία Ἀθηναίων des Aristoteles. Berlin, 1893 // Berliner philologische Wochenschrift. 1895. 19. Januar. No. 4. Sp. 97–106.
- Шукарев А.Н.* Κυλώνειον ἄγος и Ἀθηναίων πολιτεία // ΣΤΕΦΑΝΟΣ: Сб. статей в честь Ф.Ф. Соколова. СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1895. С. 49–55.
- Шульц Г.Ф.* [Рец. на кн.:] *Бузескул В.П.* «Афинская полития» Аристотеля как источник для истории государственного строя Афин до конца V в. Харьков, 1895 // Записки Имп. Харьковского университета. 1895. Кн. 3. С. 1–9.

1896

- Покровский М.М.* [Рец. на кн.:] Aristotelis Ἀθηναίων πολιτεία Graece et Russice; Аристотель. История и обзор Афинского государственного устройства / Пер. и изд. А.М. Ловягина. СПб., 1895 // ФО. 1896. Т. X. Отд. II. С. 22–28.
- [Рец. на кн.:] *Бузескул В.П.* «Афинская полития» Аристотеля как источник для истории государственного строя Афин до конца V в. Харьков, 1895 // ЖМНП. 1986. Ч. СССIII. Январь. С. 290.
- Слуцкий С.С.* Число афинских булевтов по проекту 411 года (Arist. Ἀθην. πολ. 29–30) // ХΑΡΙΣΤΗΡΙΑ: Сб. статей по филологии и лингвистике в честь Ф.Е. Корша. М.: Тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1896. С. 223–229.
- [*Шефффер В.А.*] *Schoeffer V. von.* Rezension: *Buseskul W.* Die athenische Politie des Aristoteles als Quelle für die Geschichte der Staatsverfassung Athens bis zum Ende des 5. Jahrhunderts (russisch). Charkow, 1895 // Berliner philologische Wochenschrift. 1896. 1. August. No. 31/32. Sp. 967–974.
- [*Шефффер В.А.*] *Schoeffer V. von.* Rezension: *Lovjagin A.* Aristotelis Ἀθηναίων πολιτεία graece et russice. St.Petersburg, 1895 // Berliner philologische Wochenschrift. 1896. 17. Oktober. No. 42. Sp. 1322–1324.
- Штерн Э.Р. фон.* Солон и деление аттического гражданского населения на имущественные классы // ХΑΡΙΣΤΗΡΙΑ: Сб. статей по филологии и лингвистике в честь Ф.Е. Корша. М.: Тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1896. С. 59–100.

1897

- Хвостов М.М.* Сисахтия Солона и разложение эвпатридского землевладения // ФО. 1897. Т. XIII. Кн. 1. С. 3–26.

Bursy B. De Aristotelis Πολιτείας Ἀθηναίων partis alterius fonte et auctoritate. Jurjewi (Dorpati): Typis expressit C. Mattiesen, 1897. VIII, 148 p.

1898

Аристотель. Государство афинян (*отрывки*) // *Лепер Р.Х.* Отрывки из греческих писателей с краткими примечаниями для классных, письменных и устных переводов с греческого языка на русский в VI, VII и VIII классах гимназий. СПб., 1898. С. 71–73.

Лепер Р.Х. Роль тридцатый в государственном устройстве Афинян // ЖМНП. 1898. Ч. CCCXIX. Сентябрь. С. 134–152.

Слуцкий С.С. Об «Афинской политике» и о тексте 30-й главы ее // Издания Исторического общества при Имп. Московском университете. Т. II: Рефераты, читанные в 1896 и 97 году. М.: Печатня С.П. Яковлева, 1898. С. 287–321.

1900

Кацаров Г.И. К Аристотелю (Ἀθην. πολ. IV) // ФО. 1900. Т. XVIII. Отд. I. С. 177–178.

1901

Ловягин А.М. Aristot. Ἀθην. πολ. τόμος δ' // ЖМНП. 1901. Ч. CCCXXXV. Июнь. С. 104–111 = Commentationes Nikitinae: Сб. статей по классической филологии в честь П.В. Никитина. СПб.: Тип. В.С. Балашев и К°, 1901. С. 104–111.

1903

Бузескул В.П. Введение в историю Греции. Обзор источников и очерк разработки греческой истории в XIX и начале XX в. Харьков: Тип. М. Зильберберг и Сыновья, 1903. V, 535 с. (Записки Имп. Харьковского университета 1900–1903); 2-е изд. Харьков: Тип. А. Дарре, 1904; 3-е, перераб. Пг.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1915. [Об «Афинской политике» стр. 147–172].

Штерн Э.Р. фон. Афинская тирания и переворот 411 г. по Фукидиду и Аристотелю // Летопись Историко-филологического общества при Имп. Новороссийском университете. 1903. Т. XII. С. 37–41.

1904

Кацаров Г.И. Об отношении «Афинской политики» Аристотеля к Ксенофону // ЖМНП. 1904. Ч. CCCLIII. Июнь. С. 270–277.

1905

Бузескул В.П. «Афинская политика» // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Доп. т. 1. СПб.: Тип. Брокгауз–Ефрон, 1905. С. 189–192.

1907

Выдержки из «Афинской политики» Аристотеля. Харьков: Общество взаимопомощи студентов-филологов Харьковского университета, 1907. 36 с.

Никитский А.В. «Афинская политика» Аристотеля. М.: Типо-лит. М. Кинеловской, 1907. 284 с.

1908

- Малинин А.А.* К вопросу об Алкмеонидах в первой главе «Афинской политики» Аристотеля в связи с вопросом об Эпимениде Критянине // ЖМНП. 1908. Ч. XVIII. Ноябрь. С. 479–494; Декабрь. С. 495–520.
- Семенов А.* Солон во всеоружии // Гермес. 1908. Т. II. 1 января. №. 1 (7). С. 23–25.

1912

- Бицилли П.М.* К вопросу об источниках Ἀθηναίων πολιτεία. Одесса: «Экономическая» тип., 1912. 13 с.
- Бузескул В.П.* Новейшие гипотезы об источниках «Афинской политики» Аристотеля (Критическая заметка) // ПРОПΕΜΠΗΡΙΑ: Сб. статей в честь Э.Р. фон Штерна. Одесса: «Славянская» тип. Е. Хрисогелос, 1912. С. 55–65 = Отдельный оттиск. Одесса: «Славянская» тип. Е. Хрисогелос, 1912. 13 с. (Записки Императорского Одесского общества истории и древностей. Т. XXX)

1914

- Успенский К.* Реформа или тирания Клисфена? (Из набросков по истории тирании в Афинах) // Гермес. 1914. Т. XIV. 1 марта. № 5 (131). С. 148–153; 15 марта. № 6 (132). С. 181–186; 15 апреля № 7–8 (133–134). С. 216–220.

1915

- Гриневич К.* Новый взгляд на реформу Клисфена // Гермес. 1915. Т. XVII. Сентябрь. № 13–14 (159–160). С. 334–339; Октябрь. № 15–16 (161–162). С. 359–368.
- Ловягин А.М.* Приложение к книге Aristotelis Ἀθηναίων πολιτεία Graece et Russice: Новые чтения Фр. Бласса. СПб.: Паровая скоропечатня Я.И. Либермана, 1915. 14 с.

1916

- Aristoteles.* Res publica Atheniensium 2; 5–8; 11–12; 13, 14, 16; 21, 22; 23–27; 29–32; 35, 36; 42–62 / [Пер. С.И. Радцига] // Древний мир в памятниках его письменности. Ч. II: Греция / Сост. Д.А. Жаринов, Н.М. Никольский, С.И. Радциг, В.Н. Стерлигов. М.: Мир, 1916. С. 121–133, 177–180, 291–195, 304–306, 314–333; 2-е изд. М.: Мир, 1918; 3-е изд. М.: ГИЗ, 1921.

1924

- Бузескул В.П.* Открытия XIX и начала XX века в области истории Древнего мира. Ч. II: Древнегреческий мир. Пг.: Academia, 1924. 182 с. [Об открытии «Афинской политики» стр. 82–88].

1925

- Из «Афинской политики» Аристотеля [2–28] / [Пер. С.И. Радцига, Г.М. Пригоровского] // *Пригоровский Г.* Греция. М.; Л.: Госиздат, 1925. С. 39–54. (История в источниках)

1926

- Доватур А.И.* К вопросу о влиянии стихотворений Солона на греческую историческую традицию (1. Аристотель. Афинская полития; 2. Плутарх. Жизнь Солона 13) // Сб. статей в честь С. А. Жебелева. [Л.,] 1926. С. 347–351. — ОР РНБ. Ф. 1000 (С.А. Жебелев). Оп. 2. Ед. хр. 1220. [Машинопись].
- Радциг С.И.* Социальное положение Афин перед реформой Солона (Критика данных второй главы «Афинской политии» Аристотеля). — ОР РГБ. Ф. 662 (С.И. Радциг). К. 13. Ед. хр. 19. [26 мая 1926 г.].

1933

- Аристотель.* Афинское государственное устройство 5–6; 11–12; 13–14; 47, 2 – 48, 1; 56, 3; 62, 2 / [Пер. С.И. Радцига, Г.М. Пригоровского, С.А. Жебелева и др.] // Античный способ производства в источниках / Под ред. С.А. Жебелева и С.И. Ковалева. Л.: ГАИМК, 1933. С. 98, 327, 355, 415–417.

1934

- Колобова К.М.* Издольщина в Аттике // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1934. № 11–12. С. 5–18.

1936

- Аристотель.* Государство афинян 2; 7–8, 11–12; 13, 14, 16; 21, 22; 24; 35, 36 / [Пер. С.И. Радцига] // Хрестоматия по древней истории. Пособие для преподавателей средней школы. Т. I / Под ред. акад. Струве В.В. М.: Учпедгиз, 1936. С. 177–181, 182–185, 193, 205–206. [Перепечатка из хрестоматии 1916 г.]
- Аристотель.* Афинская полития: Государственное устройство афинян / Пер. и коммент. проф. С.И. Радцига; предисл. В. Серезникова. М.; Л.: Соцэкгиз, 1936. 198 с.
- Александров Г.* Аристотель как теоретик античного государства. [Рец. на кн.:] *Аристотель.* Афинская полития: Государственное устройство афинян / Пер. и коммент. проф. С.И. Радцига; предисл. В. Серезникова. М.; Л., 1936 // Книга и пролетарская революция. 1936. № 6. С. 48–55.
- Познер В.* Памятники человеческой мысли // Правда. № 315 (6921). 16 ноября 1936 г. [Новый перевод «Афинской политии» упоминается здесь среди прочих «публикаций философского наследия прошлых эпох», вышедших в 1936 г.].

1937

- Аристотель.* Афинская полития: Государственное устройство афинян. 2-е изд. / Пер. и примеч. проф. С.И. Радцига. М.: Соцэкгиз, 1937. 254 с. [Без предисловия В.К. Серезникова].

КЛАССИЧЕСКАЯ ДРЕВНОСТЬ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Рецензия на книгу: Классическая древность в «Журнале Министерства народного просвещения»: аннотированный указатель статей 1834-1917 гг. Сост. А. И. Рубан, вступительная статья Е. Ю. Басаргина. СПб.: Bibliotheca Classica Petropolitana; «Реноме», 2015, 432 с.

С. В. БЕРДАУС

Институт философии и права СО РАН (Новосибирск)

s.berdaus@yandex.ru

SVETLANA BERDAUS

Institute of philosophy and law, Novosibirsk, Russia

CLASSICAL ANTIQUITY IN THE RUSSIAN EMPIRE

ABSTRACT. A review on an annotated bibliography of the works dedicated to Antiquity, published in the *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya* from 1834 to 1917, prefaced, collected and annotated by A. I. Ruban and E. Yu. Basargina. St. Petersburg, 2015.

KEYWORDS: classics in Russia, scientific journals, the history of classical scholarship in Russia.

В 2015 году в издательстве Bibliotheca Classica Petropolitana вышел Аннотированный указатель посвященных классической древности статей, которые были опубликованы в «Журнале Министерства народного просвещения» в период с 1834 по 1917 годы.

Министерство народного просвещения буквально с начала своего возникновения в 1802 году издавало ведомственный журнал. Этот журнал выходил под разными названиями, не мог похвастаться регулярностью выпуска номеров и своей основной задачей видел отчет о современном состоянии отечественного образования.

Стабильная публикационная активность (выходил раз в месяц вплоть до 1917 г.), унифицированное название (Журнал Министерства народного просвещения) и, главное, идеологический стержень появились у издания в 1832 году. Эти изменения связаны с именем графа Сергея Семеновича Уварова (1786-1855), по мысли которого Журнал должен был выполнять две основные

функции. Во-первых, в Журнале официально публиковались нормативно-правовые акты, регулирующие различные вопросы в образовательной сфере, а также отчеты министерства образования. Во-вторых, Уваров видел в Журнале средство – «пищу чистую, зрелую, предохранительную» – для укрепления умов, в особенности молодых, от пагубного влияния желтой прессы, которую граф осуждал за низкий стиль, мелкотемье сплетен, разврат нравов и вкусов. И здесь невозможно обойти вниманием тот факт, что граф Уваров – автор знаменитой триады-лозунга «православие-самодержавие-народность» – был не просто поборником повышения культурного уровня, но ставил и более широкие задачи, нашедшие свое выражение в инициированной им образовательной реформе. Идея этой реформы сводилась к развитию самобытной национальной русской культуры на почве классических наук, получивших свое исключительное развитие в европейской просветительской традиции. Вся эта идейная подоплека неизбежным образом сказалась на уровне данного журнала. Как отмечает автор вступительной к сборнику статьи Е. Ю. Басаргина, Журнал Министерства народного просвещения «не просто отражал состояние науки и образования в империи, а служил “полюсом роста” всей российской гуманитарной науки, которая в конце XIX в. благодаря этому журналу достигла полного расцвета».

Если мы обратимся непосредственно к Указателю, то уже оглавление даст нам обзорное представление о степени разносторонности аннотируемых статей, посвященных исследованиям Древней Греции и Рима. Спектр представленных рубрик действительно очень широк: переводы и комментарии древних авторов, история античной литературы, эпиграфика, папирология, палеография, философия, право, религия, археология и др.

Особое впечатление производит работа составителя рецензируемого сборника. Каждая (!) статья сопровождается аннотацией. Аннотации составлены настолько добросовестно, что вне зависимости от объема каждой из них, сразу улавливается общее содержание характеризуемой статьи. Для этого составитель прибегает к разным способам: 1) развернутый конспект (см. Модестов В. И. «Заметки по Тациту», стр. 105, или Нетушил И. В. «Об основных значениях греческих времен», стр. 130); 2) лапидарные, но тем самым интригующие резюме в одно предложение (см. аннотация к Schmid Georgius. Exegetica: «Обсуждается происхождение Пандара, а также вид козла, которого убил Пандар», стр. 64); 3) ироничные выдержки из рецензий, аннотации к которым также есть в данном Указателе статей (см. аннотацию на рецензию Орловского С. на перевод «Энеид» Вергилия, выполненного Н. Квашниным-Самариным: «Рецензент отмечает чрезмерное употребление

устаревших слов: брашно, шуйца, млеко, стогны, чресла и др., необычных прилагательных: “черноспинные волы”, “копьещетиные Латины”, “волосатый Аполлон”. Заканчивается рецензия словами: «этот перевод представляет курьезное и прискорбное явление в русской литературе», см. 58).

Если учесть, что примерный объем аннотированных статей переваливает за 2000 тысячи, присовокупить к этому внушительный тематический разброс, а также тот факт, что не оставлены без внимания и такие рубрики журнала как рецензии, библиографии, отчеты о конференциях и зарубежных командировках, то более чем оправданно будет оценить работу самым положительнейшим образом.

В завершение хотелось бы отметить, что при знакомстве с данным сборником складывается устойчивое впечатление, что в руках находится не просто сборник-перечень статей, а книга, летопись интеллектуальной истории нашей страны. Эта книга завораживает ожившими образами прошлого, напоминает о высокой академической культуре дореволюционной России, настраивает внутренний профессиональный камертон на более высокий лад. В этой связи хочется порекомендовать каждому, кто, так или иначе, занимается философскими, филологическими, историческими и прочими гуманитарными исследованиями данный Указатель статей в качестве богатого информационного источника и идейного вдохновителя.

АННОТАЦИИ

Несип Фикри Аликан

Стамбул, nesipalican@gmail.com

Одно не более другого: скептическое впечатление или догма пирронизма?

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 7–60

Ключевые слова: пирронизм, скептицизм, истина, вера, согласие, равносильность, воздержание от суждения.

Аннотация. В статье скептицизм Пиррона защищается от обвинения в том, что воздержание от суждения, основанное на равносильности, искажается согласием, которое дается ввиду этой равносильности. Этот воображаемый конфликт имеет как теоретическую, так и практическую сторону, и рассматривается в статье отдельно в этих двух отношениях. С концептуальной точки зрения мы утверждаем, что воздержание от суждения, основанное на равносильности, – это не осмысленное заключение, принимаемое как истинное, но всего лишь естественная реакция, возникающая в случае видимой равносильности противоположных аргументов. С практической точки зрения, признание равносильности эквивалентно не только утверждению о равном весе противоположных аргументов, но и принятию того факта, что решение в пользу одного из них в данном случае невозможно, а значит любое согласие, явное и предполагаемое, повергает пиррониста в состояние эпистемического паралича, не позволяющего ему вынести решение по поводу исследуемого предмета. Отсюда возникает вопрос о том, как нам понимать равносильность, как вывод, основанный на дискурсивной активности или как впечатление, происходящее из пассивного восприятия. Однако даже если принять сторону критиков (что не обязательно), мы показываем, что отсюда не следует, будто пирронисты допускали смешение понятий или не были последовательными в своих рассуждениях.

Лисанюк Елена Николаевна

Санкт-Петербургский государственный университет, e.lisanuk@spbu.ru

Протагор получает плату при любом решении суда, или акциональное решение парадокса Эватла

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 61–77

Ключевые слова: Протагор, логический парадокс, аргументация, деятельность, действие, софизм, противоречие.

Аннотация. В статье на основе практической аргументации (касательно действий) предложено решение знаменитого спора в суде между Протагором и Еватлом по поводу платы за обучение, которую Еватл задолжал Протагору. В противовес тому,

что этот спор обычно трактуется как логический парадокс, в статье показано, что парадокс порожден двойной путаницей в описании сути спора. Одна часть путаницы состоит в том, что лингвистические выражения, используемые для обозначения действий Протагора, Еватла и суда, идентифицируются с самими этими действиями. Другая ее часть заключается в том, что несовместимые пары действий, которые одному агенту невозможно выполнить одновременно, выражены при помощи двух различных пар предложений, одна из которых представляет собой пару логически противоречивых предложений, тогда как предложения в другой паре совместимы одно с другим и противоречия не составляют. Акциональное решение спора проясняет эту двойную путаницу посредством двух основных разграничений между действиями и предложениями – пропозиционального и экспрессивного. Пропозициональное разграничение помогает избежать путаницы между эмпирической несовместимостью действий и истинностно-функциональной противоречивостью предложений, используемых для указания на действия. Экспрессивное разграничение показывает, что в силу того, что одни и те же лингвистические выражения могут быть использованы для обозначения и действий и предложений, пара эмпирически несовместимых действий может быть выражена как парой противоречивых, так и парой совместимых между собой предложений. Таким образом, действие получения платы Протагором может быть лингвистически выражено четырьмя различными способами: Протагор получает плату по решению суда, Протагор получает плату по договору, Протагор не получает плату по решению суда, Протагор не получает плату по договору, и, соответственно, и также для действий Еватла. Экспрессивное и пропозициональное разграничения используются для классификации двух групп выдвинутых ранее решений парадокса, правовых и логических, которые мы систематизируем на основе от того, какой из двух аспектов путаницы они стремятся преодолеть. Акциональная реконструкция спора показывает, что в нем имеется только один единственный агент – Протагор, в то время как другой, называемый Еватлом, – это фантом, скорее всего, придуманный Протагором в своих целях ради создания этого изящного софизма.

Черняк Алексей Зиновьевич

Российский университет дружбы народов, Москва, abishot2100@yandex.ru

Значение как конвенция: проблемное влияние Аристотелевой теории имени

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 78–94

Ключевые слова: имя, значение, координация, соглашение, впечатление.

Аннотация. Согласно Аристотелю высказанные слова суть знаки впечатлений, вызываемых вещами в познающих их душах. При этом он считает, что слова, используемые как имена, имеют конвенциональные значения, т.е. люди по своему усмотрению решают, как называть вещи. Эта теория значения имен, популярная и в настоящее время, требует объяснить, как субъективные впечатления могут быть конвенциональными значениями имен. Конвенциональное поведение обычно отличается тем, что оно согласовано с тем, что делают другие люди. Соответственно,

конвенциональный выбор значения имени должен быть согласован с выбором других людей; но как это можно сделать, если значения субъективны? Предлагаемая статья посвящена анализу этой проблемы; выясняется, что две наиболее популярные концепции конвенции не могут ее решить. Хотя существуют и другие модели конвенции, вывод в целом делается скептический: концепция имен Аристотеля, похоже, действительно, содержит философскую загадку.

Даровских Андрей Александрович
Государственный университет Нью Йорка в Бингхэмтоне
adarovs1@binghamton.edu
Сила семени: Аристотель и некоторые заблуждения Галена

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 95–116

Ключевые слова: Аристотель, Гален, семя, телеология, биология, медицина, плод.
Аннотация: В статье автор демонстрирует как критический эмпиризм и философское обоснование переплетаясь друг с другом оказывают влияние на развитие медицины. Данная тема раскрывается путем анализа взаимоотношений таких категорий как материя, форма, движение, изменение и причина, сквозь призму проблем воспроизводства и семени в работах Аристотеля и Галена. Основной вопрос, который адресует автор, касается причин, по которым Гален возвращается к гиппократовой парадигме двух семян (мужского и женского). Автор утверждает, что основных причин две: 1) Отличная философская аргументация и ложное понимание некоторых аспектов аристотелевской эмбриологии Галеном; 2) эмпирические открытия, которые на поверку оказались ложными. Автор демонстрирует, что понимание Галеном взаимоотношения формы и материи и его взгляд на материю как на основополагающий принцип, определили его формулировку концепта физического изменения. Это в свою очередь привело Галена к пониманию зачатия как количественного смешения одинаковых субстратов. В заключительной части работы автор показывает, что взгляд Галена на телеологию и его ограниченное понимание формальной/конечной и действительной причин и их взаимоотношения вынудили Галена: 1) утверждать неадекватность аристотелевской биологии; 2) вынудили его ввести поправки в определение семенных способностей полов и способности репродуктивных флюидов.

Терецис Кростос, Петриду Лидия
Университет Патр, Греция, terezis@upatras.gr
Теория «единства-и-различия» как парадигма методологии Григория Паламы
Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 117–132

Ключевые слова: Григорий Палама, сходство, различие, Псевдо-Дионисий.
Аннотация: Проблема реального существования божественных энергий и, соответственно, их отношения к божественной сущности важна для христианского богословия. В статье мы рассматриваем то, как Григорий Палама использует в свой ар-

гументации теорию единства-и-различия, которую можно возвести к Псевдо-Дионисию Ареопагиту, одному из основателей христианского богословия. Мы видим, что, с одной стороны, эта проблема может быть вписана в общий контекст христианской традиции, тогда как, с другой стороны, она специфична для исихастской полемики четырнадцатого столетия, для которой различие между философией и теологией оказались особенно важны.

Тантлевский Игорь Романович

Санкт-Петербургский государственный университет, tantigor@mail.wplus.net

Возможные параллели в воззрениях Экклесиаста и Аристотеля на вечность и бессмертие души в корреляции с ее интеллектуальными и этическими достоинствами
Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 133–142

Ключевые слова: Экклесиаст, Аристотель, вечность и бессмертие духа/души, «части» души, «активный разум», посмертное воздаяние.

Аннотация. Сопоставляя мысли Экклесиаста, засвидетельствованные в *Эккл.* 3:10–11, 21; 7:29, 8:5–7, 11–14, 11:5, 9, 12:3–7, 14, с идеями Аристотеля, высказанными в его трактатах «О душе» (II, 2, 413a3–10, 413b24–25; III, 5, 430a22–25; V, 4, 430a1–4), «Метафизика» (XII, 1070a26, 1074b1–14) и «Никомахова этика» (I, 11, 1100a29–30, 1101a35–1101b9; X, 7, 1177a11–1178a8, см. также «Протрептик», фр. 10c), автор пытается выявить возможные параллели в воззрениях этих мыслителей относительно вечности и бессмертия души и загробного воздаяния в корреляции с ее умственными и моральными достоинствами.

Гаспаров Игорь Гарибович

Воронежский государственный медицинский университет им. Н. Н. Бурденко

gasparov@mail.ru

«Аристотелевские» решения проблемы «материальной конституции»

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 144–165

Ключевые слова: Аристотель, проблема материальной конституции, гилеморфизм, мереология.

Аннотация. В статье рассматриваются различные «аристотелевские» решения проблемы «материальной конституции». Вначале дается критический анализ двух решений этой проблемы, недавно предложенных Майклом Реем и Кэтрин Кослицки с опорой на идеи Аристотеля, и приводятся аргументы, почему оба решения следует признать неудовлетворительными. После этого автором излагается собственное видение того, как вышеуказанная проблема могла бы решаться с позиций метафизики Аристотеля.

Петров Валерий Валентинович

Институт философии РАН, Москва, campas.iph@gmail.com

Душа, облачающаяся в тела, душа, ткущая тела

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 166–176

Ключевые слова: репрезентации телесности, душа, тело, метемпсихоз, кожаные ризы, соткание тела.

Аннотация. В статье рассматриваются две традиции репрезентации телесности в античности и в средние века: облачение души в тело, как в одежду, и соткание душой своего тела. Применительно к первой традиции рассматриваются тексты Сенеки, Плутарха, Плотина, Макробия, Аристиды Квинтилиана. Показано, что тема перемены тел как одежд обсуждалась в контексте рассуждений о метемпсихозе, а также (у средних платоников) нисхождения души с небес на землю через планетные сферы. Отмечено, что после того, как Филон связал представление о теле как одежде души с библейским сказанием о «кожаных ризах» (Быт 3:21), эта теория получила широкое распространение и встречается у Иринея, Климента, Тертуллиана, Оригена и его последователей, включая Иоанна Скотта Эриугену. Применительно к проблемам телесности также обсуждаются менее распространенные теории, согласно которым душа сама изготавливает свое тело, «сплетает для себя свой хитон». Рассматриваются соответствующие рассуждения Платона, Порфирия, Оригена, Макария Египетского / Симеона Месопотамского, Прокла Константинопольского. В качестве контекста привлекаются близкие теории Плотина, Ямвлиха и Иоанна Скотта.

Слинин Ярослав Анатольевич

Санкт-Петербургский государственный университет, slinin@mail.ru

О пустых терминах: Аристотель и Парменид

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 177–184

Ключевые слова: логико-семантическая концепция, пустой термин, Парменид, Аристотель, Лейбниц.

Аннотация. В данной статье логико-семантическая концепция, изложенная в десятой главе «Категорий» Аристотеля, сопоставляется с логико-семантической концепцией Парменида, которая находится в его поэме «О природе». Согласно Аристотелю, все утвердительные высказывания с пустым субъектом ложны, а все отрицательный – истинны, в силу чего применительно к такого рода высказываниям законы тождества и противоречия перестают действовать. Что касается Парменида, то он настаивает на том, что пустых терминов не бывает, и поэтому осложнений с основными законами логики в его концепции нет.

Дмитриев Игорь Сергеевич

Санкт-Петербургский государственный университет, isdmitriev@gmail.com

Peripateticus creatus: Галилей против Аристотеля

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 185–193

Ключевые слова: классическая механика, свободное падение, эксперимент, научная аргументация.

Аннотация. В историко-научной и философской литературе широко распространено мнение, что Г. Галилей опроверг теорию свободного падения, изложенную Аристотелем в трактатах «О небе» и «Физика». Однако сравнительное изучение текстов Галилея и Аристотеля показывает, что они рассматривали а) разные физические ситуации и б) по-разному понимали термин «тяжесть». Кроме того, Галилей фактически оспаривал не реальные взгляды и утверждения Аристотеля и его последователей, но их упрощенные трактовки, распространенные в Средние века и в XVI – начале XVII века, с которыми и полемизировал тосканский ученый.

Родин Кирилл Александрович

Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики

rodin.kir@gmail.com

Витгенштейн и Платон: вопрос о диалоге

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 194–202

Ключевые слова: Витгенштейн, Платон, языковая игра, диалоговая форма.

Аннотация: Антиплатонизм Витгенштейна в этике, философии религии и в философии математики хорошо известен. Однако подход Витгенштейна к текстам Платона и способ обращения Витгенштейна с некоторыми идеями Платона часто не обращают на себя должного внимания. В статье анализируются встречающиеся в текстах Витгенштейна ключевые цитаты и ссылки на Платона. Подробно рассматриваются соответствующие контексты цитирования. Доказывается, что единственный прямой интерес Витгенштейна к Платону касается диалоговой формы диалогов Платона и что природа языка или знания – как близкая по тематике составляющая платоновского дискурса – как таковая не интересовала Витгенштейна.

Протопопова Ирина Александровна

Российский государственный гуманитарный университет

plotinus70@gmail.com

Душа, ум и пространство: как Аристотель (не) понимает Платона
(De anim. 406b–407b)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 203–207

Ключевые слова: Аристотель, Платон, Метафизика, душа, движение, ноэсис.

Аннотация. Автор пытается показать, как Аристотель «не понимает» Платона, на примере одного фрагмента из трактата «О душе» (Arist. De an. 406b–407b). Во-

первых, Аристотель приписывает Платону представление о душе и об уме как о пространственной величине, во-вторых, показывает, что нус не может быть круговым пространственным движением, поскольку на самом деле мышление есть последовательная логика умозаключений. Таким образом, он вменяет Платону суждение, которого у того нет, а затем критикует это суждение исходя из своего собственного представления о ноэсисе как логическом умозаключении. Однако у Платона ноэсис относится к сфере нуса и является движением к беспредпосылочному началу, а доказательное рассуждение с выводом относится к сфере дианоий. Однако принять версию простого «непонимания» Аристотелем Платона мешает существование 12-й книги Аристотелевой «Метафизики», особенно 7-й главы, где речь идет о высшем уме и неподвижном перводвигателе: эта концепция, по мнению комментаторов Аристотеля, восходит к взглядам Платона о нусе. Таким образом, загадочное «непонимание» требует отдельного большого исследования, основанного прежде всего на дальнейшем изучении «Лямбды».

Светлов Роман Викторович

Савчук Валерий Александрович

Санкт-Петербургский государственный университет, spatha@mail.ru,

vvsl771@rambler.ru

Спиной к спине: двойная герма Сократа и Сенеки и «визуальная мораль»

в античном мире

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 208–219

Ключевые слова: Античные гермы, моральная философия, иконография античных философов.

Аннотация. Начиная с архаических Афин гермы могли играть не только культовую, но также социально-нравоучительную роль. В римское время гермы с философами, мудрецами, политическими деятелями, показывали противоречивое единство мудрости, конечную целостность универсума, полноту исторической традиции – от Эллады к Риму. Таким образом они имели не только эстетическое, но и этико-поведенческое и даже «мнемотехническое» значение. Двойная герма Сократа и Сенеки позволяет наметить те возможные пути, по которым происходила «визуальная систематизация» морального философского наследия в поздней римской культуре.

Маковецкий Евгений Анатольевич

Дриккер Александр Самойлович

Санкт-Петербургский государственный университет

evmak@yandex.ru, asdrikker@mail.ru

Идентификация философа: улитка или черепаха?

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 220–235

Ключевые слова: Зенон Элейский, апории, Ахиллес и черепаха, средневековые рукописи, готический гротеск, Рыцарь и улитка, политическая судьба философа.

Аннотация. Известная апория Зенона Элейского об Ахиллесе и черепахе рассматривается в статье в сопоставлении с анализом комплекса средневековых миниатюр, на которых изображается сражение рыцаря с улиткой. Эти изображения, выполненные в жанре готического гротеска, получили широкое распространение на полях западноевропейских рукописей различного содержания особенно в конце XIII – первой четверти XIV веков. На наш взгляд, бесперспективность обоих агонистов (рыцаря и улитки, Ахиллеса и черепахи) является удачной иллюстрацией некоторых стратегий отношения философа к истине.

Санженakov Александр Афанасьевич

Институт философии и права СО РАН, sanzhenakov@gmail.com

«Искусство жизни» стоиков

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 236–244

Ключевые слова: искусство жизни, забота о себе, стоики, М. Фуко, технологии себя.

Аннотация. Статья посвящена анализу стоического понятия «искусство жизни». Сначала автор обращается к сократической философии, где впервые появляется «искусство заботы о себе» – прообраз исследуемого понятия. Затем он показывает, что нормативное требование попечения о собственной душе, высказанное Сократом, было не только подхвачено стоиками, но и оснащено ясным представлением об условиях его выполнимости. Эти представления появились благодаря данному Зеноном Китийским определению искусства как «упорядоченной совокупности постижений». Однако ригористичность раннестойического учения не позволила ясно показать механизм выполнимости. Лишь римский стоицизм в лице Сенеки смог в полной мере раскрыть смысл «искусства жизни» как теоретико-практического концепта.

Петрова Майя Станиславовна

Институт всеобщей истории РАН (Москва), mayapetrova@yandex.ru

К вопросу о рукописной традиции Макробиева Комментария на «Сон Сципиона»

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 245–259

Ключевые слова: средневековые рукописи, Макробий, интерпретация, исправления.

Аннотация. В работе рассматривается рукописная традиция Комментария на ‘Сон Сципиона’ Макробия; отмечаются особенности MS Parisinus Latinus 6370, положенного в основу современных критических изданий этого текста.

Лечич Никола Добривоевич

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

(Москва), nlecic@hse.ru

Граница и камушки: о чем говорил Еврит?

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 260–270

Ключевые слова: Еврит, ранние пифагорейцы, граница, предел, определение.

Аннотация. Цель данной статьи – пересмотр существующих оценок действий, приписываемых одному из последних ранних пифагорейцев, Евриту из Тарента. Его практика «определения» какой-то вещи числом камушков, необходимых для рисования ее контура, обычно трактуется как наивная или маловажная версия учения о числах его учителя Филолая из Кротона. Наш подход сосредоточивается на концепте границы или предела (ὄρος), используемого Аристотелем для объяснения практики Еврита, и на анализе данного концепта в контексте свидетельств Аристотеля, позволяющих отделить ранний пифагореизм от его интерпретации в Ранней Академии. Мы стремимся показать, что идея, стоящая за перформансами Еврита, заслуживает более высокой оценки в рамках досократической философии, и предлагаем альтернативную ее интерпретацию.

Афонасин Евгений Васильевич

Институт всеобщей истории РАН (Москва)

Новосибирский государственный университет, afonasin@post.nsu.ru

«Лекарство для припоминания».

Перипатетическое конструирование интеллектуальной истории Греции.

Дикеарх и философская биография

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 271–282

Ключевые слова: школа Аристотеля, античная биография, доксография, семь мудрецов, Сократ, Пифагор, Платон, Академия.

Аннотация. Перипатетику Дикеарху принадлежала серия работ, посвященных интеллектуальной истории Греции, в том числе первый опыт того, что можно называть философской биографией. В качестве этапов развития философской мысли Дикеарх выделяет семерых мудрецов, Пифагора, Сократа и Платона, причем, каждый раз его интересует эволюция образа жизни философа от одиноких размышлений «мудрецов», через социальный морализм Пифагора и Сократа до «академической» жизни ученого. К сожалению, ни одно из сочинений Дикеарха не дошло до нас. Публикуемые свидетельства переводятся на основе нового издания фрагментов Дикеарха, сравнительно недавно опубликованного Mirhady (2001).

Егорочкин Михаил Владимирович

Институт всеобщей истории РАН, Институт философии РАН (Москва)

egorochkin@torba.com

«Афинская полития» Аристотеля в России (1891–1937 гг.)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 283–291

Ключевые слова: Аристотель, Афинская полития, антиковедение в России.

Аннотация. Обнаружение Афинской политики Аристотеля стало одним из ярких событий конца XIX века. Следом за первым лондонским изданием, увидевшим свет в 1891 году, выходят многочисленные переводы новонайденного трактата, возникает обширная научная литература. История изучения Афинской политики в конце XIX – первой половине XX века представляет самостоятельный интерес. Отдельного внимания заслуживает ее изучение в России: публикации, посвященные трактату, составляют лучшую страницу в истории отечественных аристотелевских штудий. Цель данной работы – собрать как можно более полную библиографию переводов и исследований Афинской политики, вышедших в России с 1891 по 1937 год.

Бердаус Светлана Владимировна

Институт философии и права СО РАН, s.berdaus@yandex.ru

Классическая древность в Российской империи

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 292–294

Ключевые слова: антиковедение, Россия, библиографический указатель.

Аннотация. Рецензия на книгу: Классическая древность в «Журнале Министерства народного просвещения»: аннотированный указатель статей 1834-1917 гг. Сост.

А. И. Рубан, вступительная статья Е. Ю. Басаргина. СПб.: Bibliotheca Classica Petropolitana; “Реноме”, 2015, 432 с.

ABSTRACTS

Necip Fikri Alican

Istanbul, necipalican@gmail.com

No more this than that: skeptical impression or Pyrrhonian dogma?

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 7–60

Keywords: Pyrrhonism, skepticism, truth, assent, belief, equipollence, suspension of judgment.

Abstract. This is a defense of Pyrrhonian skepticism against the charge that the suspension of judgment based on equipollence is vitiated by the assent given to the equipollence in question. The apparent conflict has a conceptual side as well as a practical side, examined here as separate challenges with a section devoted to each. The conceptual challenge is that the skeptical transition from an equipollence of arguments to a suspension of judgment is undermined either by a logical contradiction or by an epistemic inconsistency, perhaps by both, because the determination and affirmation of equipollence is itself a judgment of sorts, one that is not suspended. The practical challenge is that, independently of any conceptual confusion or contradiction, suspending judgment in reaction to equipollence evinces doxastic commitment to equipollence, if only because human beings are not capable of making assessments requiring rational determination without believing the corresponding premises and conclusions to be true. The two analytic sections addressing these challenges are preceded by two prefatory sections, one laying out the epistemic process, the other reviewing the evidentiary context. The response from the conceptual perspective is that the suspension of judgment based on equipollence is not a reasoned conclusion adopted as the truth of the matter but a natural reaction to an impression left by the apparently equal weight of opposing arguments. The response from the practical perspective is that the acknowledgment of equipollence is not just an affirmation of the equal weight of arguments but also an admission of inability to decide, suggesting that any assent, express or implied, is thrust upon the Pyrrhonist in a state of epistemic paralysis affecting the will and the intellect on the matter being investigated. This just leaves a deep disagreement, if any, regarding whether equipollence is an inference based on discursive activity or an impression coming from passive receptivity. But this, even if resolved in favor of the critic (which it need not and ought not be), is not the same as confusion or inconsistency on the part of the Pyrrhonist, the demonstration of which is the primary aim of this paper.

Elena Lisanyuk

St-Petersburg State University, e.lisanuk@spbu.ru

Why Protagoras gets paid anyway: a practical solution of the paradox of court

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 61–77

Keywords: Protagoras, logical paradox, argumentation, agency, action, sophism, consistency.

Abstract. The famous dispute between Protagoras and Euathlus concerning Protagoras's tuition fee reportedly owed to him by Euathlus is solved on the basis of practical argumentation concerning actions. The dispute is widely viewed as a kind of a logical paradox, and I show that such treating arises due to the double confusion in the dispute narrative. The linguistic expressions used to refer to Protagoras's, Euathlus's and the jurors' actions are confused with these actions themselves. The other confusion is the collision between the pairs of incompatible actions ambiguously expressed by two different pairs of sentences, one of which is a propositionally consistent pair whereas the other is an inconsistent one. The actional (practical) paradox solution aims to clear up these confusions by means of two core borderlines, propositional and expressive, drawn between the actions and the propositions. The propositional distinction says that actions are empirical facts and they lack truth values unlike propositions, which are mental entities and are often employed for referring to the actions. This distinction helps to avoid the confusion between the empirical incompatibility of actions and the truth-functional inconsistency of propositions. The expressive distinction claims that although the same linguistic sentences can be used to refer both to actions and propositions, two empirically incompatible actions can be expressed both by a pair of inconsistent propositions as well as by a pair of consistent ones. Therefore, the action of Protagoras's being paid may be linguistically symbolized in four different ways: *Protagoras gets paid due to the verdict*, *Protagoras gets paid due to the contract* that amount to *Protagoras does not get paid by the contract* and *Protagoras does not get paid by the verdict* respectively, and likewise for Euathlus's actions. The two distinctions are used for classifying the two groups of paradox solutions, legal and logical, proposed so far depending on which of the two confusions they purport to escape from. The actional reconstruction of the paradox suggests that there is only one single agent in the dispute, Protagoras, while the other named Euathlus is a 'phantom,' which most probably was invented by Protagoras himself for the sake of creating this challenging sophism.

Alexey Chernyak

Peoples' Friendship University, Moscow, abishot2100@yandex.ru

Meaning as convention: a puzzling effect of Aristotelian theory of names

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 78–94

Keywords: Name, meaning, convention, coordination, agreement, impression.

Abstract. According to Aristotle spoken words are signs of impressions, and those words which are used as names have conventional meanings. This theory of meaning poses a problem because it is unclear how exactly impressions which are essentially subjective may be assigned to names conventionally, i.e. due to certain interactions between different persons. In the following article the nature of the problem as well as the most prominent notions of conventions are analyzed: it is shown that considering the ways by which conventions about meanings should be established according to them the problem can-

not be eliminated. It is also claimed that this is the problem not only for the particular Aristotle's theory of names, but also a problem for a much wider set of theories of meaning and interpretation.

Andrey Darovskikh

State University of New York at Binghamton, adarovs1@binghamton.edu

The power of semen: Aristotle and some Galen's fallacies

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 95–116

Keywords: Aristotle, Galen, semen, cause, teleology, biology, medicine, *foetus*.

Abstract. In this paper, I try to demonstrate how critical empiricism and philosophical reasoning intertwine with each other and affected the development of medicine. It is a case study considering the problems of generation and semen in the writings of Aristotle and Galen *via* relationship between such concepts as matter, form, movement, change, causes and some others. The main question addressed in the paper is the reason of Galen's return to Hippocratic paradigm of two-semina (male and female). I argue that the reason is two-fold: 1) Different philosophical reasoning and erroneous understanding of some aspects of Aristotle's embryological model by Galen. 2) Empirical discoveries, which proved to be wrong. I demonstrate that Galen's understanding of form/matter relationship, and his view on matter as an underling principle conditioned his understanding of the notion of physical change, that allowed him to speak about conception only as quantitative mixture between equal substrata. Finally, I show that Galen's view on teleology and his limited understanding of formal/final *vs* efficient causes and their relationship forced him to claim the inadequacy of Aristotle's biology and necessitated Galen to introduce emendations in definitions of seminal faculties of genders and reproductive fluids.

Christos Terezis and Lydia Petridou

University of Patras, Greece, terezis@upatras.gr

The theory of 'union–distinction' as a paradigm of Gr. Palamas' methodology

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 117–132

Keywords: Gregorius Palamas, union, distinction, pseudo-Dionysius the Areopagite.

Abstract. The issue concerning the real existence of the divine energies and consequently their relation to the divine essence is remarkably important for Christian Metaphysics. This study deals with the way in which Gr. Palamas included in this perspective the theory on unions and distinctions, which derives from Pseudo-Dionysius the Areopagite's works, who is considered to be one of the main founders of Christian theology. It is also important to mention that the study deals with matters that, on the one side, have formed a tradition in the history of Christianity and, on the other, are subsumed in the context of the hesychastic controversy of the fourteenth-century, during which the specification of both the similarities and the differences between philosophy and theology was decisively raised.

Igor Tantlevskij

St. Petersburg State University, Russia, tantigor@mail.wplus.net

Possible parallels in Ecclesiastes' and Aristotle's reflections concerning the eternity and immortality of the soul in correlation with its intellectual and ethical merits

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 133–142

Keywords: Ecclesiastes, Aristotle, eternity and immortality of the spirit/soul, “parts” of the soul, “actual mind”, afterlife requital.

Abstract. Comparing Ecclesiastes' thoughts attested in *Eccl.* 3:10–11, 21; 7:29, 8:5–7, 11–14, 11:5, 9, 12:3–7, 14 with Aristotle's ideas recorded in his treatises *On the Soul* (II, 2, 413a3–10, 413b24–25; III, 5, 430a22–25; V, 4, 430a1–4), *Metaphysics* (XII, 1070a26, 1074b1–14), and *Nicomachean Ethics* (I, 11, 1100a29–30, 1101a35–1101b9; X, 7, 1177a11–1178a8, cf. also *Protrepticus*, fr. 10c), the author tries to reveal possible parallels in these thinkers' views on the eternity and immortality of the spirit/soul and posthumous requital in correlation with its rational and moral merits.

Igor Gasparov

Voronezh State Medical University (Russia), gasparov@mail.ru

“Aristotelian” solutions to the problem of “material constitution”

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 144–165

Keywords: Aristotle, metaphysics of material constitution, hylomorphism, mereology.

Abstract. In the article I consider various “Aristotelian” solutions to the problem of “material constitution.” First I provide a critical analysis of two solutions recently offered by Michael Rea and Kathrine Koslicki from a broadly Aristotelian perspective by arguing that both accounts of how a material whole could be constituted by its parts fall short from being satisfactory. Then I sketch how the problem in question could be solved in a more adequate way if based on Aristotelian metaphysics.

Valery V. Petroff

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow)

campas.iph@gmail.com

The soul putting on bodies, the soul weaving bodies

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 166–176

Keywords: representations of embodiment, soul, body, metempsychosis, leather garments, weaving the body.

Abstract. The article discusses two traditions of representation of embodiment in antiquity and the Middle Ages: the soul's putting on the body as a vestment and the soul's weaving its body. With regard to the first tradition the texts of Seneca, Plutarch, Plotinus, Macrobius, Aristides Quintilianus are considered. It is shown that the topic of changing the bodies like garments had been discussed along with the theories of metempsychosis

and (among the middle Platonists) the teaching on the soul's descent from heaven to earth through the planetary spheres. It is pointed out that after Philo had liked the idea of the body as the soul's robe with the biblical narrative of "leather garments" (Gen 3:21), this theory became widespread and can be found in Irenaeus, Clement, Tertullian, Origen and his followers, including John Scottus Eriugena. With regard to the problems of embodiment, we examine less common views according to which the soul itself makes its own body, weaving it like a tunic. The corresponding arguments by Plato, Porphyry, Origen, Macarius of Egypt / Symeon of Mesopotamia, Proclus of Constantinople are considered. As additional evidence, we discuss the relevant theories of Plotinus, Iamblichus, and John Scott.

Yaroslav Slinin

St Petersburg State University, Russia, slinin@mail.ru

On empty terms: Aristotle and Parmenides

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 177–184

Key words: logic and semantic conceptions, empty terms, Parmenides, Aristotle, Leibniz.
Abstract. In the paper, we compare Aristotle's and Parmenides's views regarding the semantic aspects of logic. In Chapter 10 of *Categories* Aristotle outlines his logical and semantic conception according to which all affirmative propositions with empty subject terms are false whereas all such negatives are true. The laws of non-contradiction and of identity do not apply to them by virtue of this. Contrary to Aristotle's conception, Parmenides in his poem *On nature* insists that since there are no empty terms no complication concerning the laws of logic arises in his approach.

Igor Dmitriev

St. Petersburg State University, Russia, isdmitriev@gmail.com

Peripateticus creatus: Galileo contra Aristotle

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 185–193

Abstract. The historians of science and philosophers widely believe that Galileo refuted the theory of free fall, as set out by Aristotle in his treatises "On the Heavens" and "Physics". However, a comparative study of the texts of Galileo and Aristotle shows that they a) considered different physical situations and b) differently understood the term "heaviness". Besides, one can argue that Galileo actually challenged not the real views and statements of Aristotle and his followers, but a simplistic interpretation of them, common from the Middle Ages to the 16th – the beginning of the 17th centuries.

Keywords: classical mechanics, a free fall, experiment, scientific argumentation.

Kirill Rodin

Siberian State University of Telecommunications and Information Sciences

rodin.kir@gmail.com

Wittgenstein and Plato: through the question of dialogue

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 194–202

Keywords: Wittgenstein, Plato, language-game, dialogical form.

Abstract. Wittgenstein's Anti-Platonism in a field of ethics, philosophy of religion and philosophy of mathematics is a common place in Wittgenstein studies. But Wittgenstein's approach to Plato and especially the way Wittgenstein reads Plato's dialogues are usually dismissed. In the article, I recollect nearly all passages in Wittgenstein's texts where Wittgenstein gives any quotations from Plato or any comments on Plato and Socrates. I analyze contexts in which these quotations and comments emerge. Then I argue that the only theme Wittgenstein was interested in Plato's dialogues was the dialogical form itself and that the nature of language or the nature of knowledge (as a part of Platonistic discourse) appears to be of no interest for Wittgenstein.

Irina Protopopova

Russian State University for the Humanities, Moscow, plotinus70@gmail.com

Soul, mind and space: as Aristotle "misunderstands" Plato (De anim. 406b-407b)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 203–207

Keywords: Aristotle, Plato, On the Soul, Metaphysics, soul, movement, noesis.

Abstract. The author attempts to show the way how Aristotle "misunderstands" Plato, taking as an example a fragment from the his treatise "On the Soul" (Arist. De an. 406b-407b). First, Aristotle ascribes to Plato the notions of the soul and mind (νοῦς) as spatial magnitudes, and then demonstrates that the nous may not be a circular spatial movement, since our thinking is actually a sequential logical reasoning. Thus, Aristotle imputes to Plato the judgment, which the latter never formulated, and proceeds to criticize this judgment from his own presumptions about noesis as logical reasoning. However, in Plato, noesis relates to the sphere of nous, being a movement directed to the first principle, while reasoning with its inference belongs to the sphere of dianoia. In assuming here a mere "misunderstanding" between Aristotle and Plato we are nonetheless hampered by the existence of Book 12 of "Metaphysics", especially its 7th Chapter, where we are told about the Supreme mind and the unmoving Prime mover: this concept, according to the commentators of Aristotle, goes back to Plato's views about nous. Therefore, the mysterious "misunderstanding" requires a separate detailed research, based primarily on the further study of the Lambda.

Roman Svetlov & Valery Savchuk

St. Petersburg State University, Russia, spatha@mail.ru, vvs1771@rambler.ru

Back to back: the double herm of Socrates and Seneca and «visual morality» in the ancient world

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 208–219

Keywords: Ancient Herms, Moral Philosophy, Iconography of Ancient philosophers.

Abstract. Already in archaic Athens herms can play not only a cult role, but also social and didactic. In Rome herms of philosophers, sages, politicians, demonstrated contradictory unity of wisdom and historical completeness of philosophical tradition - from Greece to Rome. They had not only aesthetic, but also ethical, behavioral and even «mnemonic» value. Double herm of Socrates and Seneca allows us to identify possible ways in which a «visual systematization» of moral philosophical heritage had place in the late Roman culture.

Eugeny A. Makovetsky & Alexander Drikker
St. Petersburg State University, evmak@yandex.ru, asdrikker@mail.ru
Snail or turtle: philosopher's identity

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 220–235

Key words: Zeno of Elea, Zeno's paradoxes, Achilles and the Tortoise, Gothic manuscripts, Gothic drôleries, Knight and Snail, philosopher's destiny.

Abstract. The well-known Zeno's paradox about Achilles and the Tortoise is considered in the article in comparison to the analysis of a complex of medieval miniatures on which battle of the Knight with a Snail is represented. These images executed in a genre of Gothic grotesque were widespread in the margins of the Western European manuscripts of various contents especially at the end of the 13th – the first quarter of the 14th centuries. In our opinion, hopelessness of both *agons* (the Knight and the Snail, Achilles and the Tortoise) is a good illustration of some strategies of the relation of the philosopher to the truth.

Alexander Sanzhenakov
Institute of Philosophy and Law, Novosibirsk, Russia, sanzhenakov@gmail.com
The Stoic “art of living”

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 236–244

Keywords: Art of living, care of the self, Stoics, M. Foucault, techniques of self.

Abstract. The article focuses on the Stoic notion of “art of living”. First of all, I discuss the Socratic phrase “art that one used for taking pains over oneself”, which is a prototype of the studied concept. Then I show that Socratic normative requirement to take care of one's own soul was taken up by the Stoics and equipped with a clear perception of the conditions of its practicability. These perceptions have appeared thanks to the Zeno's definition of art as a ‘system of concepts’. However, the mechanism of its realization remained obscured due to the rigor of early Stoic doctrine. Only the Roman Stoicism, especially this of Seneca, was able to develop the “art of living” as a theoretical and practical concept.

Maya Petrova

Institute of World History RAS (Moscow), mayapetrova@yandex.ru

On the issue of the manuscript tradition of Macrobius' Commentary on the 'Dream of Scipio'

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 245–259

Keywords: medieval manuscripts, Macrobius, interpretation, corrections.

Abstract. The paper treats the manuscript tradition of Macrobius' Commentary on the 'Dream of Scipio'; the characteristic features of MS Parisinus Latinus 6370, which have laid the basis for modern critical editions of the text, are under consideration.

Nikola D. Lečić

National Research University Higher School of Economics (Moscow, Russia),

nlecic@hse.ru

The limit and pebbles: what did Eurytus speak about?

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 260–270

Keywords: Eurytus of Tarentum, Early Pythagoreans, limit, boundary, definition.

Abstract. This article attempts to reconsider the customary assessment of the performances attributed to one of the last Early Pythagoreans, Eurytus of Tarentum. His practice of «defining» a thing with the number of pebbles needed to draw its silhouette is usually regarded as a naïve or unworthy version of the number philosophy of his teacher, Philolaus of Croton. Our approach focuses on the concept of the limit, or the boundary (ὄρος), used by Aristotle to explain Eurytus' practice, which we analyse in the context of Aristotle's testimonies distinguishing Early Pythagoreanism from its interpretations in the Early Academy. We strive to show that the idea underlying Eurytus' performances deserves more appreciation in the context of Presocratic philosophy, and to lay a basis for an alternative approach to the interpretation of this practice.

Eugene Afonasin, translation and comments

The Institute of World History (Moscow), Novosibirsk State University, Russia,

afonasin@post.nsu.ru

Remedium memoriae. The Peripatetic construction of the intellectual history of Greece.

Dicaearchus' Biography of philosophy

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 10.1 (2016) 271–282

Keywords: the school of Aristotle, ancient biography, doxography, the seven sages, Socrates, Pythagoras, Plato, Academy.

Abstract. The Peripatetic Dicaearchus composed a series of works dedicated to the intellectual history of Greece. In a sense, he was the first ancient author to write a comprehensive history of philosophy, centered on such key figures, as the Seven Sages, Pythagoras, Socrates, and Plato. The sages are known for their highly practical maxims and general rules of right conduct; Pythagoras developed a new lifestyle and promulgated it

in his public and private teaching; Socrates introduced a new form of intellectual and moral pursuit; while Plato founded an institutional framework for philosophical studies having thus paved the way to a systematic research, conducted by the Peripatetics. The evidences are translated on the basis of a new edition of Dicaearchus' fragments, prepared by Mirhady (2001).

Mikhail Egorochkin

RAS Institute of World History, Institute of Philosophy (Moscow)

egorochkin@torba.com

Aristotle's *Constitution of Athens* in Russia (1891–1937)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 283–291

Keywords: Aristotle, Constitution of Athens, classics in Russia.

Abstract. The discovery of Aristotle's *Constitution of Athens* was one of the highlights of the late 19th century. Following the first London edition in 1891 there appeared numerous translations of the treatise, as well as a lot of scientific literature. History of the *Constitution of Athens's* study in the late 19th – the first half of 20th century is of special interest, particularly in Russia, as far as the numerous publications on the treatise constitute the best chapter in the history of Russian Aristotelian studies. This paper intends to offer a comprehensive list of translations and studies of the *Constitution of Athens*, published in Russia from 1891 to 1937.

Svetlana Berdaus

Institute of philosophy and law, Novosibirsk, Russia, s.berdaus@yandex.ru

Classical Antiquity in the Russian Empire

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 11.1 (2017) 292–294

Keywords: classics in Russia, scientific journals, the history of classical scholarship in Russia.

Abstract. A review on an annotated bibliography of the works dedicated to Antiquity, published in the *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya* from 1834 to 1917, prefaced, collected and annotated by A. I. Ruban and E. Yu. Basargina. St. Petersburg, 2015.

ΣΧΟΛΗ (Scholē)

ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

2017. Том 11. Выпуск 1

Научное редактирование Е. В. Афонасина

Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та;

Москва: Издательство «Аквилон», 2017. 314 с.

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

Первый выпуск одиннадцатого тома журнала включает в себя серию статей, посвященных различным аспектам античной философии, от раннего пифагореизма до позднеантичной метафизики. Особое внимание уделено скептицизму, античной логике, Аристотелю и аристотелевской традиции. В разделе *Переводы* публикуются фрагменты перипатетика Дикеарха.

Журнал индексируется The Philosopher's Index, Scopus, DOAJ, ERIH, РИНЦ и доступен в электронном виде на собственной странице www.nsu.ru/classics/scholé/, 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

2017. Volume 11. Issue 1

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: Novosibirsk State University Press; Moscow: Aquilo Press, 2017. 314 p.

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

The first issue of eleventh volume of the journal contains articles, dedicated to Aristotle and his school (including a selection from the Peripatetic Dicaearchus' lost writings), and a series of studies, translations and reviews on various aspects of classical philosophy, from the Presocratics to Late Antiquity. The volume is supplemented with bibliographies, reviews and annotations.

The journal is abstracted / indexed in The Philosopher's Index, Scopus, DOAJ, ERIH and available on-line at the following addresses: www.nsu.ru/classics/scholé/ (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 14.01.2017. Заказ №

Формат 70 x 108 1/16. Офсетная печать. Уч.-изд. л. 17,5

Редакционно-издательский центр НГУ,

630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2